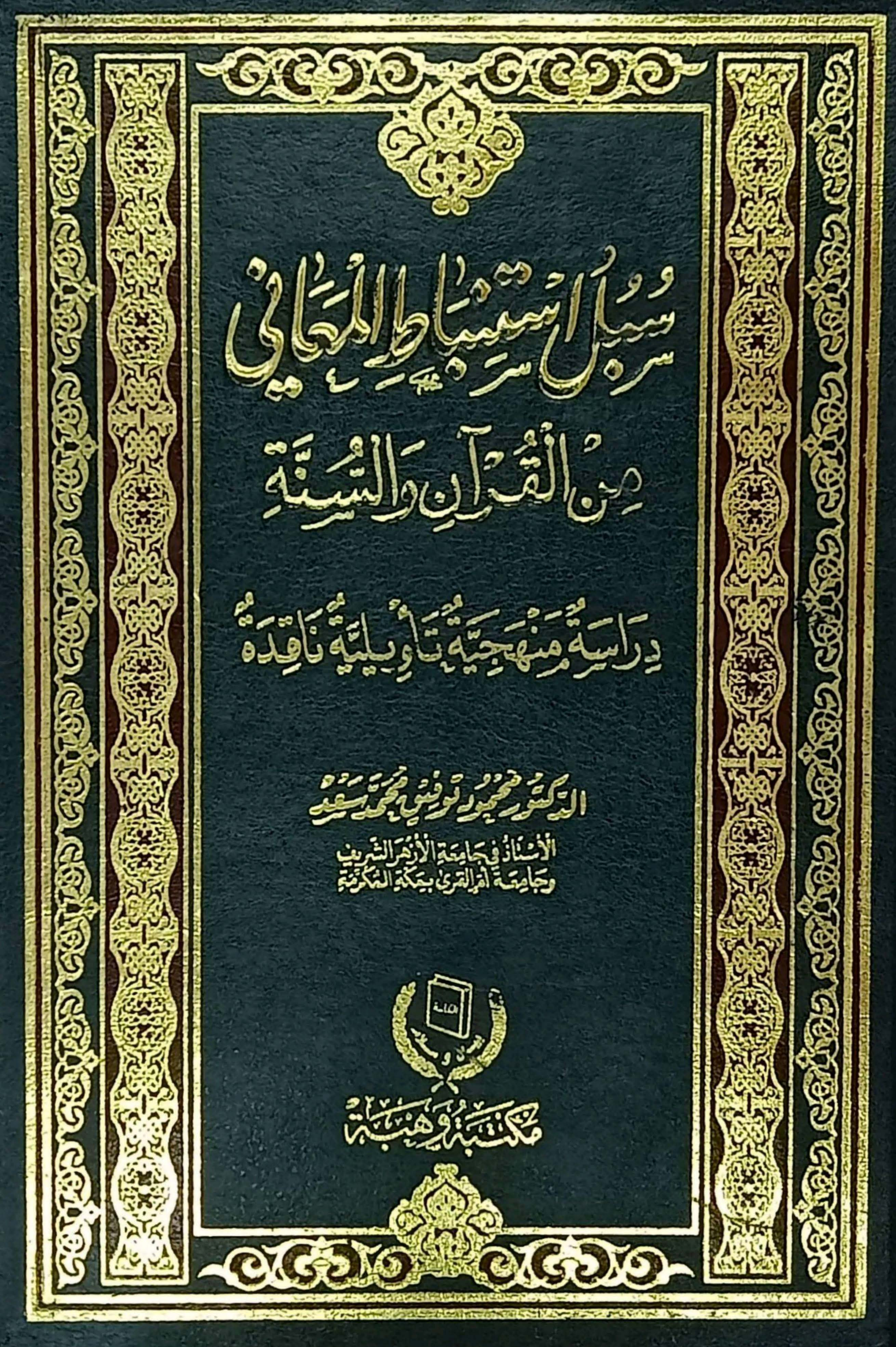

سُبُل استنباط المعاني
من القرآن والسُّنة
دراسة منهجية تأويلية ناقدة
الدكتور محمود توفيق محمد سعد
الأستاذ في جامعة الأزهر الشريف
وجامعة أم القرى بمكة المكرمة
مكتبة وهبة

الدكتور

محمود توفيق محمد سعد

أستاذ البلاغة والنقد - جامعة الأزهر

عضو هيئة كبار العلماء

سبل استنباط المعاني من القرآن والسنة

دراسة منهجية تأويلية ناقدة



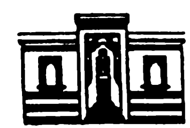
مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية عابدين القاهرة

ت ٢٣٩١٧٤٧٠ فاكس ٢٣٩٠٣٧٤٦

سبل استنباط المعاني
من القرآن والسنة
دراسة منهجية تأويلية ناقدة
الدكتور محمود توفيق محمد سعد
الطبعة الثانية ١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١م
مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة
١٠٢٤ صفحة ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع : ٢٠١١/٨٣٦٠
الترقيم الدولي : I.S.B.N.
978-977-225-299-6

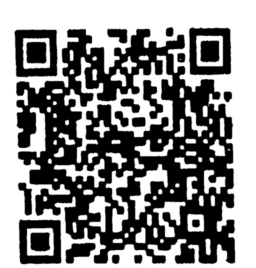
جميع الآراء الواردة بالكتاب تعبر عن رأي المؤلف ، وهو المسئول عنها وحده ، وليست بالضرورة تعبر عن رأي المكتبة .

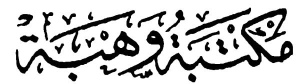


دار الكتب والوثائق القومية
دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

سعد ، محمود توفيق محمد .
سبل استنباط المعاني من القرآن والسنة : دراسة منهجية تأويلية ناقدة / محمود توفيق محمد سعد .
القاهرة : مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع ، ٢٠٢١
١٠٢٤ صفحة ؛ ٢٤ سم
تدمك ٩٧٨ ٩٧٧ ٢٢٥ ٢٩٩ ٦

١ – القرآن - اعجاز .
أ- العنوان
٢٢٩,٧





مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة تليفون : ٢٣٩١٧٤٧٠ تليفاكس : ٢٣٩٠٣٧٤٦
e-mail:publisher_sultan@yahoo.com



الإهداء
إلَى الْخَمْسَةِ الأَئِمَّةِ الأَعلامِ

- إلى الإمـامِ الأُمَّـةِ سيِّدِنَا مُحمّـد بـنِ إدْريـسِ الشَّـافِعِي المطلِبِـيِّ : صـاحبِ « الرِّسـالةِ » النُّـورِ الكاشِـفِ سُـبُلَ الْفَهْـمِ عَـنِ الله ﷻ وعَـنْ رَسُـولِهِ ﷺ ، وصَاحبِ الْكِتابِ (الأُمّ) الجامِعِ فِي فَلَكِهِ كلَّ خَيرٍ .
- إلَـى الإمـامِ أبِـي الفَتحِ عُثْمـانَ بـنِ جِنّـي صَـاحِبِ « الخَصـائِصِ » : الكِتـابِ المِفتـاحِ لأبـوابِ العِرفـان بِخصَـائِصِ الَّلسـانِ العَرَبِـيِّ ، الّلسـانِ الْمُصْـطَفى لِخِطابِ الله ﷻ خير أمّةٍ أُخرِجَتْ للنَّاسِ .
- إلَى الإمامِ عبدِالقاهرِ الجُرجانِيِّ : صاحبِ الكتابَينِ الأساسِ في إبصارِ طرائقِ الإبانةِ بالعربيّةِ عَنْ لَطـائفِ المَعـانِي وطَرائِفِهـا ودقائِقهـا : أسـرارِ البلاغـةِ ، ودلائلِ الإعجازِ .
- إلَى الإمامِ بُرْهانِ الدّينِ البِقاعِيِّ المُعبِّدِ لِمَنْ بعدَه سَبيل الوَعْيِ بِسرٍّ عظيمٍ منْ أسرارَ بلاغةِ البيانِ القرآنيِّ العظيم بتفسِيرِه القُدوة « نظـمِ الـدُّرَرِ مِـنْ تَناسُـبِ الآياتِ والسُّورِ » فكانَ بِهِ مَعْلَمًا مُشْرِقًا عَلَى طَرِيقِ حُسْنِ الْفَهمِ عَن اللهِ ﷻ.
- وإلَى الإمامِ شَيْخِنا أَبِي أَحْمَدَ : مُحَمَّد مُحَمّد حَسَنين أبِـي مُوسَـى أَعَـزّه الله بِطَاعَتِه ، وأسعده برضوانه ، وَمَتَّعَنا بعلمه ، الّذِي بِهِ سَلَكَ الله ﷻ بِـي سَـبيلَ طَلَبِ العِلْمِ الشّريفِ .

سيّدي : لولا أن قَيَّض الله ﷻ لِـي أن جَلَسـتُ بَـين يـديك في مقتبـل أمـري طالبَ علم بلسان العربية فِي جامِعةِ الأزْهرِ الشّريفِ لكانَ الأمرُ عَلَى غيرِ الّـذي أنَـا فيه من طَلَبِ الْعلم الشّريفِ ، فكلُّ خيرٍ مِن الدّنيا والدّينِ أنَـا بِحمْـدِ اللهِ ﷻ فِيه أنت طَرِيقُه وسَبَبُهُ ، فَجَزَاكَ الله ﷻ عَنّي وَعنْ الْعلمِ وطُلاَّبِهِ خَيرَ الْجـزَاء فِـي الدَّارَيْنِ . ورَفَعَ قَدرَك بَالقُرآنِ الْعظِيمِ بَيْنَ عِبادِهِ الصّالِحين فِي الدُّنيا والآخرةِ .

الفقير إلى ستر الله وعفوه في الدارين

محمود توفيق محمَّد سعد

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة: ٢-٤)

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (الجمعة: ٢-٤).

« اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ».

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٢١ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢٢ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ (الزمر: ٢١-٢٣).

روى البخاري في كتاب (العلم)، ومسلم في كتاب (الفضائل) بسنديهما عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ :

« مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا

طَائِفَةً أُخْرَى ، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً ، وَلاَ تُنْبِتُ كَلأً ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا ، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ» . « النصّ للبخاري »

نصّان من بيان الوحيِ : قرآنا وسنة تلاقيا مصدرًا ، وموردًا وغاية .

الأوّل بيانٌ قرآنيّ جاء في سياق سورة « الزمر » وهي سورة معقودة لتقرير التوحيد في قلوب العباد وتمكنه فيها ، لتضبط حركة الحياة كلها ، وهي تستهل البيان بهذه الآيات الكريمات :

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ۝٣ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴾ (الزمر: ١ ، ٤).

يُكرّسُ المفتتحُ معالمَ التَّوحيد ، على نحوٍ لا يخفَى على ذي بصيرةٍ وتيقظٍ لما يتلو أو يسمع ، وفي تصريف البيان عن تنزيل الكتاب في الآيتين الأوليين لفتٌ للبصائر إلى هذه النِّعمة ، وإلى الغاية من إسدائها إلى العباد . ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾ (الزمر: ٢-٣) .

هذا المعقد من السّورة يستهله الله سبْحَانَه وَبِحَمْدِهِ بمثل كاشف مؤسّسٍ على هذا الاستفهام التقريريّ الذي يحمل السامع على أن يهتف : بَلَى ، بَلَى ، بَلى ، وهو لن يستطيع غير ذلك ؛ فواقع الحياة من حوله ينادي بذلك ، فأنّى له أن يستكبرَ .

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (الزمر: ٢١)

وإذا كان هذا المثل يلفتُ البصائر والأبصار معًا إلى واقع هذه الحياة الدنيا التي فُتِنَ الناسُ ببهجتها غير مستحضرين ما يترصد هذه البهجة من سرعة زوالها ، فهو في الوقتِ نفسِه يسْتحضر مقابلا لهذا الإنزال :

من السماء ينزل أمران : الماء والوحي ، بالماء تكون بهجة هذه الحياة الدنيا التي يتسارعُ إليها الفناءُ تسارعَ النَّماء ، ﴿ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ﴾ (الزمر: ٢١).

وبالوحي تكونُ بهجةُ القلوب ، وحياتها التي لا تفنى بل تزداد اتساعًا ونماءً وحياة .

﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ (الزمر: ٢٣).

نزول القرآن الكريم على القلوب كمثل نزول الماء على الأرضِ الخصبة :

﴿ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾ (الحج: ٥)

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (فصلت: ٣٩)

والقلوب بنزول القرآن الكريم عليْها تهتز وتربو وتخشع : ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر: ٢٣).

والبيان القرآنيّ يقرن بين الإنزالين في عدة مواضع : إنزال الماء ، وإنزال الوحي .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢١-٢٣).

وإذا ما كان أثرُ إنزال الماء على الأرض ظاهرًا للأبصارِ ، فأثرَ إنزالِ القرآنِ الكريمِ على القلوبِ ظاهرٌ للبصائر .

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (ص:٢٩)

﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا ۚ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ ﴾ (غافر:١٣)

بهذا يتيسرُ لك أن تُبصرَ شيئًا من أسرار إتيان الحديث عن إنزال هذا الكتاب عقب الحديثِ عن إنزال الماء ، وما يترتب عليْه من آثار قد تأخذ بأبصار أهل الدنيا وبعقولهم ، فينشغلون بلعلَعِها وزخرفها ، على الرَّغم منْ تأكيد البيان القرآنيّ أن زوالها يسرع إليها سرعة بهجتها ، وكأنَّ زوالها ممزوج ببهجتها ، فكلما اشتدت بهجتها قرب زوالها .

﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(يونس:٢٤)

أمَّا الكتاب الكريم ، فإن الله ﷻ يهدي إلى أنـه على غير ذلك الحال : إنه أحسن الحديث ، فهو كتابٌ مبارك كما جاء في آيـة أخـرى مـن سـورة (ص)

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (ص:٢٩)

ولك أن تتبصر مقال الله ﷻ في شأن إنزال هذا الكتابِ ونعته وأثره في القلوب : ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ (الزمر:٢٣).

حَسَنٌ أن تتبصّر استفتاح هذه الآية بهذه الجملة العَليّة : ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ ﴾ الاستهلال باسم الجلالة ، وإسناد فعل إنزال أحسنِ الْحديثِ إليه

دَالٌّك على أنّه ـ سبْحَانَه وَبِحَمْدِهِ ـ هو وحده المنزل ذلك الحديث ، فهو وحي من عظيمٍ ، وليس غيرُه بأهل لإنزالِهِ ، وفي نعته بأنّه ﴿ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ ﴾ هادٍ إلى إحسانِه فيما يتجدد إنزالُه ، فترتوي القلوبُ بغيْثِهِ ، فتهتزُّ ، وتنبتُ ، وتزهرُ وتثمرُ .

وهنا يحسنُ ملاحظة ما استفتحت بِه السّورة ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴾، واستحضاره في تبصُّر فاتحة هذه الآية ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ ﴾، وحسنٌ تبصّر قولِه ﷻ : ﴿ كِتَـٰبًا مُّتَشَـٰبِهًا ﴾ .

هذه ثلاثٌ تكشف عن نعت هذا المنزل ، ويأتي قوله ﷻ : ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر:٢٣) ليكشف عن أثره فيمن يُحسن استقباله ، ويملك أداة تلقِيه .

ثُمَّ يردفه بما يؤكِّد نعته الذي سبق ذكره : ﴿ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ ﴾ وهي جملة عليّة البيان كريمةُ العطاء ، ويبرزُ وحدانيّة الله ﷻ بقوله : ﴿ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ .

وهو من باب قولِه ﷻ : ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّـٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ (الشورى:٨).

والآخر : بيانُ نَبَويّ رواه الشيخان : البخاري في كتاب (العلم) ومسلم في كتاب (الفضائل) بسنَدِهما عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ أَبِى مُوسَى الأشعريّ رضي الله عنه عَنِ النَّبِىِّ ﷺ : قَالَ :

« مَثَلُ مَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا ، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا ، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى ، إِنَّمَا هِىَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً ، وَلاَ تُنْبِتُ كَلأً ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِى دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا ، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِى أُرْسِلْتُ بِهِ » (النصّ للبخاري)

نصٌّ نبويٌّ يصِفُ أصنافَ العباد إزاء النصّ قراءة وتدبرًا ، ولا تكاد تجدُ خارجًا عنْ هذه الثلاثة سواء كان النصُّ وحيًا أو إبداعًا بشريًّا عاليًا ، وإنْ تفاوت أصحابُ الطبقة الأولى قدرًا ومقدارًا .

القراءةُ هي مفتتح طريق العبد إلى ربّه ﷻ فاستفتح الوحي أمره بها :

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴾

(العلق:١-٥)

وجليّ أنَّ القراءة التي أمر بها النبيُّ ﷺ في هذه الآيات قراءة تدبّريّة لآيات الكونِ الدّالة على وحدانيّة الله ﷻ وكمالِه في صفاتِه وأفعاله ، وهذه القراءة سبيلٌ إلى حسن القراءة التّدبريّةِ لآيات الْكِتابِ المُنزّل عليْه ﷺ

وبهذه القراءة التّدبّريّةِ يتأتى لِلْعَبْدِ اسْتنباطُ معانِي الْهدَى إلى الصّراطِ الْمسْتقيم الذي يطلبُه من ربِه ﷻ في قوله : ﴿ **ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ** ﴾ (الفاتحة:٦) فيدلُّهُ الله ﷻ علي ذلك الْهدى الْمطلوب قائلا في مفتتَحِ سُورةِ الْبقَرة ﴿ **ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ** ﴾ (البقرة:٢) أي ذلك الصراط الْمُستقِيم الذي تطلبُون الهدايَة إليه هو القرآن العظيم .

وسماه (الكتاب) إشارة إلى جمعِه كافّة أنواع الهدى وصنوفِه فِي شؤون حياتهم ، ويبيّن لهم أنَّ ذلك الهدَى لن يتحقّقَ لهم إلا بأمرين اثنين :

الأوّلُ : الإيمان بِأنّـهُ حقٌ كلّه ليس فيه ما يمكنُ أن يرتابَ فيه ناظرٌ أمينٌ في نظره ، متقنٌ منهاج النظر مالكٌ لأدواته ، صادقٌ في مذهبِه وغايته ﴿ **لَا رَيۡبَۛ فِيهِ** ﴾ .

والآخر : اتقاء صراطينِ :

صراط المغضُوبِ عليْهم ، وصراط الضَّالّين :

صراطِ الْمغضُوب عليْهم الذين عرفُوا الحقّ فلم يعمَلُوا .

وصراط الضّالين الّذين عمِلُوا بغير علْم ، فاتبعُوا أهواءهم .

﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾
(الكهف: ٢٨)

﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (القصص: ٥٠)

﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: ٢٣)

﴿ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴾ (فصلت: ٤٤)

فمنْ أنكَى وأفدحِ عوائقِ حُسنِ القراءة التّدبريّة عدمُ اتقاء صراط الْمغضُوبِ علَيْهم وصراط الضّالين ، وهذا ممَّا ابتلي بِه كثيرٌ من أصحابِ المذاهب التّأويلية الفاسدة لبيان الوحيّ

القراءة التدبرية هي السبيل الأعظم إلى حسن استنباط معاني الهدى من بيان الوحي التي بها يتأتّىُ للعبد تحقيق رسالتِه التي خلقَ لها ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾
(البقرة: ٣٠).

وأعد له تلك الأرض إعداداً يُعينه أولاعلى أداء وظيفته وإتقانها ، ويُعينه ثانيًا على أن يثُوب إلى الرشاد حين يهفو أو يغفو ، إذا ما تذكر ، وجعل معه منهجا في نورِه يتحرك .

كذلك أُقيمت الحياة حتى كانت خير أمّة أُخرجت للنَّاس ، وكان أداء وظيفة الإنسان فيها أدقَّ وأعمقَ ، وكان تحقيق الغاية منها أكملَ وأسمق ، فحقق الله ﷻ لهذه الأمَّة المحمديّة ثلاثةَ أمور جسام :

- خير بيئة تنبت فيها وتنطلق منها
- وخير إمام تقتدي به وتترسم خطاه

● وخير منهج تستضيء به ، وتستنبط منه زاد رحلتها إلى غايتها

أما البيئة فأمُّ القرى حيث البيتُ الحرام ، لا زرع ولا ماء إلا ماء زمزم ، وفي هذا عبرة للأمة كلّها أيّ عبرة .

وأمّا الإمام فصفوة الخلق سيّدنا محمد ﷺ : ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (آل عمران:١٦٤).

وفي تبيان القرآن الكريم أنّ الإمامَ من أنفسهم دَلالةٌ بالغةٌ علَى أنّه سيفعلُ فيهم وبهم ما لم يفعله غيره من قبل ، لا بما وَرِث عن أجداده وبيئته بلْ بمنهج الله ﷻ وهداه .

أمَّا المنهجُ فوحيُ الله ﷻ إلى نبيه ﷺ

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (الشورى:٥٢)

﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء:١٩٣-١٩٥)

وما كان القرآن الكريم آيات تُرتل في شعائر العبادة في بيوت الله ﷻ فحسب بل هو في حقيقته : ﴿ بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

(آل عمران:١٣٨)

﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل:٦٤)

﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (الإسراء:٨٢)

﴿ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴾ (لقمان:٣)

﴿ هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (الجاثية:٢٠)

ومن ثَمَّ كان هذا التكليف التشريفي الهادي :

﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّي ۚ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٢٠٣ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

(الأعراف:٢٠٣،٢٠٤)

كذلك يأمرُ بالاسْتماع والإنصات معًا ، فهما مفتاح البابِ الأول إلى حسْنَ الفهم عن الله ﷻ بغيرهما لا يتأتى للمرءِ أن يفقهَ ، وأن يفهمَ ، وبغير الفقه والفهم عن الله ﷻ لا تكون منجاةٌ ؛ لأنّ القرآن الكريمُ في حقيقته منهجٌ شاملٌ للحياة كلِّها يقيمُ حركة الإنسان فيها على نحو ما يريدُ خالقه ﷻ لينالَ شرف عبوديته الاختيارية لله تَعَالَى جَدُّهُ مثلما نالَ شرف عبوديته الاضطرارية لهُ ﷻ سواء بسواء ، وما السنة النبوية من القرآن الكريمِ إلا تبيانٌ لما هو مكنونٌ من دقائقه ولطائفه :

﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾

(النحل:٤٤)

﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل:٦٤)

وبالقرآنِ الْكريمِ ، والسّنة النّبويةِ تَسْتَقِيمُ حركةُ الْحياةِ إلى غَايتها ، وَمنْهَجِيّةُ هذِهِ الْحركةِ أمرٌ سَبَقَ بِه الإسْلامُ ، ولا تتحقق في غيره سواء كانت تلك الحركة جُوانية تتمثل في مراحلها الأربع : المعرفية ، والفكريةّ ، والعقدية ، والعزمِيّة .

أو كانت تلْك الْحركَةُ خارجيّة برانيّة تتمثّل في المرحلة السّلوكية التّنفِيذية بوجهيها :

« الإيجابي الماثل في إيجاد ما أمر به الله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ »

« والسلبيّ الماثل في الانتهاء عما نهى عنه » .

وحركة الحياة لا تستقيم إلا بإنزالها على ما قرره بيان الله ﷻ إنزالاً يُحقِّق جوهرَ التّديُّنِ الحقّ .

وهذا الإنزال الفريضةُ لايستقيمُ البتّة إلا بفقه ذلك البيان فقهًا دقيقًا يُحقّق وظيفة رسول الله ﷺ فينا

﴿ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة:٢) فيجمعُ المرء بين فقهين : فقه الدّين علْمًا وفقه التّدين سلوكًا .

والّذي لا يَخفى أنَّ القرآنَ الكريم بيان الله ﷻ لما يرضاه من حركة في هذه الحياة ، ولما لا يرضاه ، فهو بيانٌ لمراده التشريعي لا لمراده القدريّ ، فمراده القدريّ لما هو كائن أودعه اللوح المحفوظ من قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وبيان مرادِه التّشريعيّ أودعه ﷻ في قرآنِه بلسان عربيٍّ مبين :

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء:١٩٢-١٩٥)

وعربيةُ البيان القرآنىّ المعجز جعلته مُيسّرا للفهم فيه عن الله ﷻ ما مر به ونهى عنه

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢)

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ (طه:١١٣)

كذلك يُصرّف القرآنُ البيانَ عنْ أنه بلسان عربيّ مبين ، ويجعل ذلك سبيلا إلى تحقيقِ التَّعقّل والتَّقوى ، وفيه إشارةٌ بالغةٌ إلى أنّ هذه الغايات لا تتحقَّق على الوجه الأمثل إلاّ إذا أحسن العباد فقه هذا اللسان العربيّ ، وفقه منهاج القرآن الكريمِ في استعمال هذا اللسان في إبلاغ العباد مرادَ الله ﷻ منْهُمْ .

فالفهمُ فيه عن الله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ لا يكونُ البتّة بغير الدُّربة في اللسان العربيّ ، والذي لا يخفى أنّ أيّ موقفٍ بيانيّ مقاليّ قائم على عنصرين يُشكّلان هذا البيان :

الأول : إيداع المراد في رمز لغوى إيداعا يتولاه المبين .

والآخر : تدبر الرمز اللغوي لاستنباط المراد تدبرًا يتولاه المُسْتَبِين (المتلقي) وبغير هذين لا يتحقق الموقف البياني سواء كان البيان بيانَ وحيٍ : قرآنا وسنّة أو إبداعًا بشريًا : شعرًا أونثرًا فنّيًا .

في البيان البشريّ يكون ذلك الإيداع غيرَ قادرٍ على الإيفاء بحقِّ المراد إيفاءً كاملا بحيثُ لا يدع منه شاردًا ولا واردًا إلا أبانه وأودعه في ذلك الرّمز اللغوي ، فإنّ الإبانة صورةٌ مدرِكةٌ لما هو مكنونٌ في صدر المُبين من علمٍ ومعرفةٍ ، « فبيانُ كلِّ مُبينٍ على قدر إحاطةِ علمِه .

فإذا أبانَ الإنسانُ عن الكائنِ أبانَ بقدرِ ما يُدرك منه ، وهو لا يُحيط به علمًا ، فلا يصلُ إلى غاية البلاغةِ فيه بيانه .

وإذا أنبأَ عن الماضي ، فقدرُ ما بقي من ناقص علمه به كائنًا في ذكره ، لما لزم الإنسانَ من نسيانه .

وإذا أراد أن يُنْبِئَ عن الآتِي أَعوَزه البيانُ كلُّه إلاّ ما يقدرّه أو يُزوّره .

فبيانُه في الكائن ناقصٌ وبيانه في الماضي أنقصُ ، وبيانه الآتي ساقطٌ » (١)

كلّ ذلك إذا ما كان الإنسان مالكًا ناصية اللسان ، فكيف إذا ما جمع إلى نقص المعرفة وهنَ المقال ، والعجز عن الإحاطة برموز البيان ، وذلك هو الغالبُ القاهِرُ ، إذ لا يحيطُ بلغة العرب إلا نبيٌّ .

يقول الشافعيُّ (ت : ٢٠٤) : « ولسانُ العربِ أوسعُ الألسنة وأكثرُها ألفاظًا ولا نعلمُه يُحيطُ بجميع علمِه إنسانٌ غيرُ النبيّ » (٢) .

---

(١) مفتاح البابِ المْقفل لِفهم الكتاب المنزل ، لأبي الحسن الحرالّي : ص٢٩ (ضمن تراث أبي الحسن الحرالي في التفسير) جمع وتحقيق محمادي الخياطي ـ ط : المغرب .

(٢) الرسالة : للشافعي : ٤٢ ـ تحقيق أحمد شاكر ـ ط:أولى ـ ١٣٩٩هـ دار التراث ـ القاهرة

فإذا أضيف إلى هذين ما يعترى الإنسانَ من تقلب الأحوال وتغيّرالمزاج أدركنا مبلغ قدرة الإنسان على الإبانة ، وما يعتريها من خلل ونقص .

وبيانُ الله تَعَالَى جَدُّهُ هو البيان الكاملُ القاهر ، ومجرّد إضافته إليه كافٍ في اليقين بكماله وقهره ﴿ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [1] (الأنعام: ٨٠).

وإذا ما كانت « بلاغةَ البيان تعلُو على قدرِ عُلوِّ المبين ، فعلوّ بيان الله على بيان خلقه بقدر علو الله على خلقه » [2].

---

(١) يقُولُ أبو سليمان حمد الخطابي رحمه الله (ت : ٣٨٨هـ) : مُبِينًا عنْ وجهٍ مِنْ وجوهِ عجزِ البشر عَنْ الإتيان بسُورة مِنْ مثلِ القرآن ، الكريم : « وإنّما تَعذَرَ عَلَى الْبشَرِ الإتيانُ بِمثلِهِ لأمور :

منْها أنَّ علمَهمْ لَا يُحيطُ بجميعِ أسماءِ اللغةِ العربيّةِ وبألفاظِها الّتي هي ظُروفُ المعاني والحوامل لها.

ولا تدركِ أفهامهم جميع معاني الأشياء الْمحمولة على تلك الألفاظ .

ولا تكملُ معرفتهمْ لاسْتيفاءِ جميعِ وجوه النّظوم الّتي بِها يكونُ ائتلافها ، وارتباط بعضِها ببعضٍ ، فيتوصّلوا باختيارِ الأفضلِ عنِ الأحسَنِ منْ وجوهها إلى أنْ يأتوا بكلامِ مثلِهِ ، ص٢٧ ـ بيان في إعجاز القرآن للخطابيّ ـ ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ تحقيق محمد خلف الله ، وزغلول سلام ـ ط : دار المعارف بمصر١٣٨٧هـ

(٢) مفتاح الباب المقفل الحراليّ ص ٢٩(م.س)

وما قاله الحرالي من بيان قدر فضل بيان الله ﷻ أخذه من حديثٍ رواه الترمذي في سننه من كتاب (فضل القرآن) بسنده : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا شِهَابُ ابْنُ عَبَّادٍ الْعَبْدِىُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبِى يَزِيدَ الْهَمْدَانِىُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « يَقُولُ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ وَذِكْرِى عَنْ مَسْأَلَتِى أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ مَا أُعْطِى السَّائِلِينَ وَفَضْلُ كَلاَمِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلاَمِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ». قَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وضعه الألباني .

ولذا لم أعمد إلى وضعه في متن القول .

والحديث رواه الدارميُّ فِي سننه في كتاب فضائل القرآن بسنده : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ ابْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَشْعَثَ الْحُدَّانِىِّ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَضْلُ كَلاَمِ اللَّهِ عَلَى كَلاَمِ خَلْقِهِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ».

ولمّا كان البيان النبوي تبيانًا للبيان القرآنيّ ووحيا من الله ﷻ على نحو آخرغيرالوحي القرآنيّ ، وكان النبي ﷺ قد علمه الله ما لم يكن يعلم : ﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا ﴾ (النساء:١١٣).

كان البيانُ النبويّ لذلك على درجة عليا تتْلُو درجة القرآن الْكرِيمِ الإعجَازِيّة .

أما العنصرُ الآخر من عناصر الموقفِ البياني : عنصرُتدبّرالرّمز اللغويّ لاستنباط مُراد المُبين ، فإنّه حقُّ البيان القرآنيّ والنبويّ على كلّ من كان له قلبٌ أو ألقى السّمع ، وهو شهيدٌ ، فذلك وجهٌ من وجوه النُّصح لكتاب الله ﷻ وسنّة رسولِه ﷺ وقد دعانا القرآن الكريم إلى ذلك وحثّنا عليه :

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ (النساء:٨٢)

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾(ص:٢٩).

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾ (محمد: ٢٤)

ولا ريبَ في أنَّ ذلك التَّدبرَ يخضعُ قدرُه في الوفاء بحقِّ البيان لمكانة المُتدبّر من العلم والفقه بلسان ما يتدبره ، فيكون التفاوتُ ظاهرًا حتَّى أنّه ليكادُ يكونُ صورةً لما ينعكسً في قلب المتلَقِّي من البيان.

ولما كانت المعاني المودعة في بيانِ الْوحيِ قُرْآنًا وسُنّة الَّتي هي المراد الإلهي ذاتَ دقَّة وغورٍ ولطف كانت الحاجةُ في استنباطها إلى قدرٍ بالغٍ من التوفر والتحفز .

من ذلك الاستنباط تتشكل صورة الدين في حياة الأمة ، فأيّ ضلالٍ أوانحراف أوغموضٍ في منهج استنباط المعنَى يؤدِّي ضَرورةً إلى فسادٍ في تصورِ منهج الله ﷻ وهديه للناس ، فتضلُّ حركتهم في هذه الأرض ، ويكون الفسادُ في هذه الحياة .

ومن ثَمَّ كان فهمُ الدّين قائمًا على فهم النّصّ ، ولم يكن فهمُ النّصّ واستنباط المعنَى منه أمرًا جزافيا يأتيه المرْءُ كيف شاء من أين شاء ، بل له قواعدُ وضوابطُ وسُبل تُستمدّ من حقيقة هذا الوحي وما أودع فيه من مُرادات الله ﷻ ومن خصائص اللسان الذي أودعت في نظمه تلك المرادات .

وما يكون البتَّة لأحدٍ أن يفهم ذلك البيان من دون فقه ذلك اللسان « فمن أرادَ تفهّمه ، فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيلَ إلى تطلب فهمِه من غير هذه الجهة »[1]

لهذا كان لأهل العلم جهدٌ بالغٌ في رصد سُبل الاستنباط من نصٍّ بيانِ الْوحيِ : الكتاب والسنة ، وتبيان حقيقة كلّ سبيلٍ وضوابطه .

وطبيعة المعاني المستنبطة به ومنزلة هذه المعاني في منظور ما يستنبط منها بسبيل آخر ، ولعلماءِ أصول الفقه في هذا المضمار القِدح المعلى ، فقد أودعوا أسفارَهم فيضًا من هذا العلم نظرًا وتطبيقًا مَا بين تصريحٍ وتَلْوِيحٍ وإجمالٍ وتفصيلٍ ، فكان لهم علينا أن نوفِّيَ تراثهم بعضَ حقِّه من الدَّرس والتَّدبّر والتَّحليل والمناقشة والتَّأصيل البيانيّ ، وقراءة عبارتِهم عن مكنونِ قلوبِهم ورصدِ وقعِ حركتِهم على لاحبِ منهجِهم ببصيرةِ البيانيِّ .

وذلك ما قامت له هذه الدراسة :

(سبل استنباط المعاني من القرآن والسنة ـ دراسة منهجية تأويلية ناقدة)

آثرت كلمة (سبل) لأمور منها أنّها كلمة قرآنية اتخذها الله ﷻ لسنة نبيه ﷺ في الدعوة :

﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (يوسف:١٠٨).

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ، لأبي إسحاق الشاطبي : تحقيق : عبد الله دراز ـ ٦٤/٢ ـ ط : ١٣٩٥ ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة

وأنّ السبيل ما وضح من المسير(الطريق) وفيه معنى الامتداد ، يقال أسبل إزاره أرخاه ، وأسبل الفرس ذنبه أرسله ، ففي هذا إشارة إلى أن مسالك الاستنباط مديدة لا تتناهى ، فكل سبيل منها مديدٌ ، وواضح لمن تبصّر ، لأنها سبل مستمدة من منهج العرب في الفهم والإفهام ، واتخذها النبي ﷺ ، وصحابته ﭫ ، فهي تسعنا ما بقيت الحياةُ ، لاتضيقُ بمسلم في أيّ عصرٍ ومصرٍ .

وأن في هذا إشارة إلى أنّه ليس لكل راغب أنْ يعدل عن هذه السبل إلى غيرها بدعوى تجديدِ الخطاب الدينيّ على ما زعموا ، وبدعوة إعادة قراءة القرآن ، وهي دعاوى في مجملها مشوبة بما لايُحمد قصدًا وفعلاً .

وهي دراسة منهجية من أنّها ذاتُ اعتناء بالغ بالنظر في التّصور المنهجيّ المعرفيّ لِسُبل الاستنباط في عقل أهل أصول الفقه والفهم . الوَعيُ النَّافذُ النَّاقدُ لهذِه الأُصولِ المنهجيَّة ضرورةٌ تأسيسيَّةٌ لأيِّ محاولة تأويلية للبيان العالِي . فكيفَ بالبيانِ الْعَلِيِّ الْمُعجزِ . وذلك ما قام له الباب الأوّلُ من هذِهِ الدراسة.

وهي دراسةٌ تأويليَّة لأنها تعمدُ إلى بسط القولِ في تأويل نصوصٍ من بيانِ الْوحيِ قرآنًا وَسُنّة مستهدية بهذه الأُصُول المنهجيةَ التي تولّى القَول فِيها البابُ الأولُ .

وكانت المحاولةُ التأويليّة معتمدةً على الاجتهادِ في الفهمِ عنِ اللهِ ﷻ وعنْ رسُولِه ﷺ منضبطة بالضوابط الكليّةَ للفهم ، والَّتي حرصتُ على أن أوجز القولَ في تحقيقها وتحريرها ، وهي كذلك تسترشدُ في اجتهادها التأويليّ بما جاء به أهل العلمِ فيما تنظر فيه تأويلاً .

وهي دراسة ناقدة لأنها تمارسُ نقد النظر فِي أُفُقيْهِ : الْمنهجيّ والتأويليّ ، وهونقدٌ موضُوعي يعتمدُ علَى حجّةٍ بيّنةٍ وبرهانٍ قويمٍ .

لهذا قلت دراسةٌ منهجيةٌ تأويلية ناقدة .

تسْعَى هذه الدّراسة إلى تعاون عقلين خُلقا للنَّظر في بيان الوحي القرآني والسنة ، وهما : العقل الأصولي ، والعقل البلاغيّ .

هـذان العقـلان الأصـل فيهمـا أنهمـا لا يعمـلان في غـير هـذا البيـان : بيـانِ الوحيِ[1].

والعقل البلاغيّ يكون آلة للعقل الأصوليّ فِي تحقيق غايته من قراءة بيان الوحي استنباطًا لِمعاني حُكميةٍ بِها تَنضَبِط حركَةُ الْمسلمِ فِي سعيِهِ إِلَى تَعميرِ الأرضِ ومرضَاةِ ربه ﷻ تَحقِيقًا لِعزّتِه فِي الدُّنيا ، وسعَادَتِهِ فِي الآخِرةِ .

وكلُّ علْمٍ هُو مؤهَّل تقريبًا لأنْ يَكونَ آلَةً لِعلمٍ آخرَ ، وفي الوقتِ نفسِهِ يُمكنُ أنْ يكونَ الآخرُ آلةً للعِلْمِ الأولِ مِنْ جِهَةٍ أُخرى ، فالعقلُ الأُصُولِيُّ إذا امتلكهُ البلاغِيُّ ، ووظّفه فِي قراءةِ بيانِ الوحيِ ، بل وبيان الإبداعِ البشريِّ فإنّه يمنَحهُ طَاقَاتٍ ورؤى قد لا تتحقّقُ لَه بغيرِ آلِيّة هذا العقلِ الأُصُوليّ .

أزعمُ أنَّ حاجةَ العقلِ الأصوليّ للبلاغِيِّ آلَةَ نظرٍ تتحقّقُ فِي السّعيِ إلى تجاوزِ مُستَوَى الْكشفِ عَنْ الْمعاني الْحُكميّة (معانِي التّشريعِ) وتبيينِها إِلى مستَوى تَفعِيلِها فِي الإنسانِ لِتتولّدَ منْه حركة تعميريّةٌ للوجودِ الإنسانيّ فِي ذَاتِهِ ،

---

(١) أذهبُ إلى أنّ العقلُ البلاغيّ هو وليد تدبر وتذوق بيانِ الوحي ، وأنّ هذا هو مجالُه الرئيس ، وأن علم البلاغة العربي هو علم قرآني ، وليس بعلم لغوي كالنحو ، والنقد . وعلاقته باللغة هى علاقة بالأداة المتخذة في التصوير أمَّا جنس المقُول فوحي لا أثر للبشرِ فيه ، ولذا كان حريًّا أن يكون علم البلاغة العربيّ غير خاضع لما يخضع له علمُ البلاغة الأعجميّ ، فالقرنُ بين العلمين ضلالة ، فكيف بمحاولة إخضاعِ علم البلاغة العربيّ للتيارات الوافدة علينا من شرق وغربٍ ؟

إنَّ علم البلاغة العربيّ ليس له نظيرٌ البتة في أَيّ جنسٍ من الأعاجم . .

وعمل العقل البلاغيّ في غير بيانِ الوحي إنّما هو ليَكون آلة للعقل النقديّ الذي هو المختصّ بالعمل في بيان الإبداع البَشريّ : شعرًا ونثْرًا فنيًّا ، ولكن هذا البيان الإبداعيّ ليس هو الطّلِبة الرئيسة للعقل البلاغيّ

نتاج عمل العقل البلاغي في بيان الإبداع إنما هو زاد العقل النقدي ، ولذا لاتكاد تجد دراسة أو نظرًا بلاغيًّا صرفًا في أي دراسة جادة لأي بيان إبداع بشريّ ، ستجد فيها مزيجًا بين البلاغيّ والنقديّ ، وإن تفاوتت درجات حضُورهما أو ظهورهما . أمَّا أن تجد عملاً بلاغيًّا صرفًا كما تجده في بيان الوحي فلا .

وفِي عَلاقَتِهِ بِالكَونِ وَالحياةِ ، ثُمَّ منْ فَوقِ ذَلِكَ عَلاقَتُهُ بِاللهِ ﷻ الّتِي هِيَ غَايةُ الغاياتِ .

العقلُ البلاغِيّ مانِحٌ العقلَ الأصُوليَّ الْقدرة عَلَى أن يَسْتَنْبِطَ مِنْ بيَانِ الْوَحيِ مَا هُو مكنونٌ معرفِيٌّ وتهذِيبيٌّ فِي الآنِ نفسِهِ ، فيبقَى فِي حركةِ تطلُّعٍ إِلى تسنّمِ مدارجِ الْقربِ الأقدسِ ، ويرى الإخلادَ فِي الأدنَى منْ مقامات الطاعةِ والقربِ ذنبًا يُستغفرُ منْه كما كان يستغفرُ منْه النّبِيّ ﷺ .

العقلُ البلاغيّ قادرٌ علَى أن يمنحَ العقلَ الأُصُوليَّ هذِهِ الطَّاقةَ التي بِها يستنبطُ معانِي الهدَى الْمحقِّقِ للمرْءِ هذَا الانفعالَ والتفاعلَ ببيان الوحيِ : البيان الهُدى ، والبيانِ الرّحمة ، والبيان الشفاءِ ، والبيان البُشْرَى .

أَبْعَادُ الهُدى والرَّحمة والشّفاء والبُشرَى في بيان الوحي هِيَ طَلِبةُ العقلِ البلاغيّ الحقُّ هو يشدُّ رحالَه ، يُضني عِيسَه يُسهرُ لَيْلَه سعيًا إلى بلوغِ حِمَى تلك الرّياض ؛ ليتنسّم أرجها العابقِ

والعقلُ الأصُوليّ غيرُ المتفاعل مع العقل البلاغيّ لايلتفتُ إلى تلك الأبعاد من بيانِ الْوحي في المقام الأول ، ما هي بِطَلِبَته الأولى ، ولكن هذه الأبعاد تبرز حين يكونُ العقل البلاغيّ آلة من آلات العقل الأُصُوليّ .

والعقلُ الأُصُوليّ قادرٌ عَلى أن يمنح العقلَ البلاغِيّ مزيدًا من الموضُوعيّةِ فِي إنتاجِ المعنى ، واستثمار المعرفةِ ، وأَنْ يُعادلَ بيْنَ حاجةِ إنتاجِ المعنَى مِن بيانِ الْوَحيِ إِلَى ذَاتيّة رشِيدةٍ ، وحاجتِهِ إلى موْضُوعِيّةٍ مُحكِمةٍ (بكسر الكاف) .

لذا أرى أنَّ العلاقةَ بيْن العُلوم في السياقِ المعرفِيّ فِي الإسلام ليست علاقة تراتبية ، فحسب لكلٍّ مرتبة ، بل هِي علاقة فِي حقيقتها تفاعليّة تأثريّة وتأثيريّة تتراحبُ فترابحُ .

قد كان الأئمةُ من علمائنا الّذين كان لهم أثرٌ في تغيير حركة الحياة إلى الأمجد والأحمد لم يكن الواحدُ منهم منعكفًا على ضربٍ من ضروبِ العلم بل

كان محيطًا بكثير جدًا من فنون العلمِ والمعرفة ، تقرأ له في فنٍّ ، فتكاد تحسبُ أنَّـه لا يُعنَى بغيره من عظيم تمكنِهِ فِيه ، فإذا قُورن واحدٌ مِمَّن يُشارُ إليهِ بالبنان في زماننا هذا الذي ينفّج فيه غيرُ قليل بواحدٍ منْ سلفنا رأيت الفرق بينَ السمواتِ والأرضِ !!!

طبيعة موضوع هذه الدراسة وطريقة معالجتي قضاياه ومسائله ومذاهب العلماء وآرائهم كسابِقَتها التي هي بمثابة توطئة ومقدمة لهذه الدراسة : « دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصُوليين »[1]

ربما يُخيل إلى القارئ العجل أنَّـها دراسةٌ مقطوعة الرَّحم بالبلاغة ، ولوأنَّه وفَّى هذه الدراسة حقَّها عليه من الصبر والمُصابرة والمرابطة لأيقن أنَّها من أبرّ الدراسات رحمًا بالبلاغة العربية منهجًا وحركةً وموضوعًا .

ليس الدرس البلاغى أَسيرَ النَّظرِ فيما نظر فيه عبد القاهر والخطيب نصًّا ، وكذلك ليس الدّرسُ البلاغيّ أسيرَ النَّظر في المعاني الشّعريّة ونظمها ، بل هو سبيلٌ إلى فقه معنى النَّصّ أيًّا كان نوعُ ذلك المعنى الذي اشتمل عليه النَّصُّ وإن كان المعنى الجماليّ أكثرها استئثارًا به ، فهذه الدّراسة في حقيقتها قراءةٌ تجمع بيْن عقلين أو منهاجين : منهاج الأصوليين ومنهاج البلاغيين في بابٍ هو منْ أجلّ وأوْعر الأبوابِ : سبل الاستنباط من الكتاب والسنة .

---

(١) كانت الدراسة السّابقة : (دلالة الألفاظِ علَى المعاني عند الأصوليين) كالتوطئة لهذه الدراسة لأنَّـها كانت مهمومة بالتصور المعرفي عند الأصوليين لدلالة الألفاظ على المعاني المكنونةِ فِيها ، وهذه (سُبل الاستنباط) مهمومة بالوقوفِ على التصور المعرفيّ ، والعملي أحيانا لإنتاج المعنى المكنون في الألفاظ من خلال الوعي المحكم بعلاقة اللفظ بمعانيه ، وكيفية دلالته عليه ، فبِغير هذا الوعي المحكم لا يتأتى للأصولي أن يسلك سبيلاً ينتج بِه المعنى القائم في رحم البيان كما ينتج علماء استخراجِ الماءِ والمعادن وغيرها من جوف الأرضِ . فالعلاقة بين علماء الأصول ، وعلماء استخراج المعادن من جوفِ الأرض علاقة وظيفية .

وقد حرَصتُ على أن أسلُكَ في تحليل وتفسير فهم أولئك الأئمة لسبل استنباطهم المعنى من بيان الوحْيِ ، وترجمتهم ذلك الفهم ترجمة نظرية وتطبيقية منهجًا لا ينظر إلى جزئيات القضية منفردًا بعضها عن بعض ، بل عُدت إلى المنهج التحليليّ التكاملي الذي تحلل فيه جزئيات القضيّة في ضوء التَّصور التركيبي التأمليّ لها ، والذي يقارن بين المتماثلات ويوازن بين المتعارضات وهو ما يتناسق مع حقيقة البيان في الكتاب والسنة ، فهو ذو معانٍ تكاملية لا يستقيم فهم معنى منها مفصومًا عن بقية المعاني في القضية نفسها ، ثُمّ فيما ناظرها من قضايا ، وفيما عارضها ، فإنَّ واقع هذا البيان قائمٌ على أنّ بعضَه يُفسّر بعضا على اختلاف وجوه التفسير المتعددة

وقد كان الأئمة من السَّلف لا يبسطون أحيانا القول في تبيان الحقائق بل يشيرون إشاراتٍ محرَّرة مُفعمة ، فقد كان زمانهم بالإشارة يُدرك فيضا من المعرفة ، ليبقى لنا شرفُ المعاناة في فقه تلك الإشارات وترجمتِها لقومنا ، وشرفُ تفسير الرموز الجامعة أصول المعرفة من بابها .

ونحن إذ نسعَى إلى تفسير إشارات الأئمة وتبيان أُسسها البيانيّة لا نتغافل عن تبيان ما هو أدنى إلى الواقع البيانيّ لنص الكتاب والسنة ، وما هو آنس بالسياق والقصد من مقولات الأئمة وإيماءاتهم

هذه الدراسة تسعى جاهدة أن تقدم إلى طلاب العلم بكتاب الله ﷻ وبسنة رسُوله ﷺ ما تراه الأجدى والأنفع لتحقيق الفهم عن الله ﷻ ، وعن رسولِه ﷺ في زمان تكاثَرت فيه الدَّعوات إلى إعادة قراءة القرآن ، وتجديد الخطاب الدينيّ ، وهي دعواتٌ يسعى غير قليلٍ مِنْ أصحابِها إلى اتخاذها خطوة لتحقيق مرادتهم :

إقصاء الإسلام خاصّة من الحياة كلّها ، بل إقصاء القيم الأخلاقية من كافة المُمارسات التي يؤدّيها النَّاس في شتى شؤون حياتهم .

العلمانيون لايسعون إلى إقصاء الدين عن السياسة كلاً .

إنْ هي إلا خطوةٌ على طريقٍ طويلٍ ينتهى بإقصاء أيّ قيمة خلقية من أيّ مُمارسة يمارسها أيّ بشر في أيٍّ اتجاه . والتّصدي لمثلِ هذا الإفساد من الجهاد في سبيل الله ﷻ ، بلْ هو منْ أشقِهِ ، وأنفعِه ، ولا يستطيعه إلا أهل العلم بكتابِ الله ﷻ وبسنة رسُوله ﷺ ، فإذا سكتوا أو تقاعصُوا أو تهاونوا ، أو هونُوا من أفاعيلهم في الديار فهم الواقعون في موبقة الفرار من الزحف .

روى الشيخان البخاري في كتاب (الوصايا) وكتاب (المحاربين) ومسلم في كتاب (الإيمان) بسنديهما عنْ سُلَيْمَانُ بْنُ بِلاَلٍ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الْمَدَنِىِّ عَنْ أَبِى الْغَيْثِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ :

« اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ » . قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا هُنَّ قَالَ :

« الشِّرْكُ بِاللَّهِ ، وَالسِّحْرُ ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ، وَأَكْلُ الرِّبَا ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ، وَالتَّوَلِّى يَوْمَ الزَّحْفِ ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلاَتِ » . (النص للبخاري)

سيبقى القرآنُ وأهلُه يمارسُون فهمه ، وتطبيقه ما بقيت الحياة ، ولن يتحقق ذلك إلا بما هو المنهجُ القويم في الفهم عن الله ﷻ :

المنهج الذي يتمسّك بالمقصد الأعظم للإسلام ، أن يكون الناس عبادًا لله ﷻ في كل شؤون حياتهم ، أن يكون الناس أعزّة سعداء بهذه النّسبة (عباد الرحمن)، وهذا ما تسعى هذه الدراسة إلى تقديم شيْءٍ يعين على الثبات في هذا السبيل .

جاءت هذِهِ الدّراسَة فِي مقدمة ومدخلٍ وبابيْنِ :

في المدخل عالجت القول في بيان ضرورة الاستنباط ومفهومه وحقيقة ما يستنبط وضوابطه ، وموقف العقل البلاغيّ المسلم من نتاج العقلِ الآخر .

والباب الأول قائمٌ بفلسفة العلم ، والبابُ الآخر قائمٌ بالعلم نفسِه :

البابُ الأول :

عمد إلى دراسة نتاج العلماء منهجًا وحركة في بابِ سُبل استنباط المعاني من الكتابِ والسّنة ، يصفُ واقع أمرهم ، ويحلله ، ويناظر بَعضه ببعضٍ ، ويصطفِي وينقد أحياناً ، بل وينقضُ أُخرَى ، يستعلِي ، ويسْتدنِي . كلُّ ذلك بمنهاجٍ موضُوعِيٍ علميٍ ، وأدواتٍ موضُوعية يمتزجُ بعضُها بِذَاتِيّةٍ رَشِيدَةٍ تفرضُها طبيعة موضُوع الدراسة ، والحقلُ العلميُّ الذي تنتمِي إلِيْهِ .

وَتَنَاوُلُ الموضوعات والمذاهب والقضايا من خلالِ فلسَفة العلم ضرورة تمهيديّة لتناولها من خلالِ العلمِ نفسِه ، فالقولُ في العَلْم مرتبٌ على حُسن البَصرِ فِي فلسَفة العلْم الذي ترغبُ أن تشارك فِيه ، منتجًا للمعرفة .

أنت لا تستطيعُ أن تقولُ فِي نصّ بيانيّ أو إبداعيّ قولا ينتجُ المعرفة ، ويصاعدُ حركتها الراسيّة التّراكمية كما هو الشأن فِي التفكير العْلميّ أو ما يَحسنُ أن يكون ـ لاتستطيع أن تفعل إلاَّ إذا ما كنت مُحسنًا النَّظر فِيما جاءت بِه العقولُ العلميّةُ من قبلِكَ فِي المجالِ العلْميِّ والمعرفِيّ الذي تنتَمي إلِيْهِ . فهذا البابُ الأوّل من هذه الدراسة قولٌ على قولٍ ، فهو مراجعة منهجية لما جاءت به أسفار أهل العلم في هذا .

ولم أكتفِ في البابِ الأوَّل بالمراجعة المنهجية لما جاءت بِه العلماء من القول في سبل استنباط المعاني على ما هوالمعهود عنْد علماء أصول الفقه الفقهاء والمتكلّمين ، بل أضفتُ إلى ذلك فصلاً أبنتُ فيه عن معالم سبيلِ استنباطِ المعنى القرآنيّ في سياقِ السُورةِ القرآنية نصًّا تتناسلُ المعاني فيه من معنى مركزي محوريّ متعيّن .

والغالب على هذه المعانِي التي نتخذ إلى استنباطها في سياقِ النصّ (السورة) أنّها معان نفسيّة لا عقليّة أي معان تستقبلها النفسُ ، لأنها معان تثقيفية في المقام الأول ، وهذه المعاني التثقيفيةً هي التي تمنح المعانى العقلية (التي تتلقى بالعقل) ، وهي معاني التكليف العقدي والسلوكي أمرًا ونهيا)

فاعليتها ووجودها في حياة النّاس، وإلاَّ بقيت هذه المعاني وجودًا بيانيا وفهميًا، لا حضُور لها في الواقع المعاش في حياة الأمة .

وهذا ضربٌ من التعطيل، والتعطيل ضربٌ من ضروب هجر القرآن الكريم:
﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴾(الفرقان: ٣٠)

وهو ضربٌ من حفظ حروف البيان، وتضييع حدوده .

روى مالك أثرًا موقوفًا على ابن مسعود ﷺ في (قصر الصلاة) من الموطإ بسنده عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ ﷺ قَالَ لإِنْسَانٍ :

إِنَّكَ فِي زَمَانٍ كَثِيرٌ فُقَهَاؤُهُ قَلِيلٌ قُرَّاؤُهُ تُحْفَظُ فِيهِ حُدُودُ الْقُرْآنِ وَتُضَيَّعُ حُرُوفُهُ قَلِيلٌ مَنْ يَسْأَلُ كَثِيرٌ مَنْ يُعْطِي يُطِيلُونَ فِيهِ الصَّلَاةَ وَيَقْصُرُونَ الْخُطْبَةَ يُبَدُّونَ أَعْمَالَهُمْ قَبْلَ أَهْوَائِهِمْ .

وَسَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ قَلِيلٌ فُقَهَاؤُهُ كَثِيرٌ قُرَّاؤُهُ يُحْفَظُ فِيهِ حُرُوفُ الْقُرْآنِ وَتُضَيَّعُ حُدُودُهُ كَثِيرٌ مَنْ يَسْأَلُ قَلِيلٌ مَنْ يُعْطِي يُطِيلُونَ فِيهِ الْخُطْبَةَ وَيَقْصُرُونَ الصَّلَاةَ يُبَدُّونَ فِيهِ أَهْوَاءَهُمْ قَبْلَ أَعْمَالِهِمْ».

والبابُ الثَّاني :

عمَدَ إلى ممارسة تأويل بيان الوحي واستنباط ما هو مكنون فيه من معاني الهدى على تنوعها وتمازجها متّخذًا السبل التي بُسط القول فيها في البابِ الأول.

ولم تكن هذه الممارسَةُ التأويليه قائمة في آيةٍ أو آيتين، بل حرصَت على أن تكون في معقد يحدقُ بموضوعٍ، تتلاحظ فيه الآيات، وتتراحم، فتتراحَبُ عطاءً، وتتكاثر فوائدُها، فلا تخلَقُ على كثرة الردِّ والمراجعة والمفاتشة .

وتجاوز التأويل مجال المعقد إلى مجال السُّورة فكانت محولة لفقه المعنى القرآني في سياق سورة من قصارِ السور (الهمزة)

وتناول التأويل في هذا الباب استنباط المعنى من أحاديث نبوية تدور في بابٍ من أبواب الفعلِ الإنساني الذى مارسَه بعضُ الصّحابةِ، ويمارسُه غير قليلٍ

من الأمة في زماننا : باب (العزل) جمعت أحاديث هذا الباب من كتب الصحاحِ والسنن والمسانيد والزوائد والأطراف ، وسعيت إلى استنباطِ المعنى منها وفقًا لأصولِ الاستنباطِ التي فرغتُ من المراجعةِ المنهجيّة لها في الباب الأوَّل .

هذا بعضُ ما يُميّزُ هذا الباب الثاني عمّا جاء في البابِ الأول من ممارسات تأويلية في سياقاتها ، وكذلك يميّزه أنّه في كل مبحثٍ من هذه الممارسة كان يستجمع السُبلَ ، فلا يؤثر سبيلاً على آخرإلاّ بما يقتضيه الحال : حال المقول المنظورِ فيه ، وهذا نهجٌ دعا إليه عبد القاهر في سِفرِه الإمامِ :« دلائل الإعجاز »:

« اعلمْ أنَّ الفروقَ والوجوهَ كثيرةٌ ليسَ لها غايةٌ تقفُ عندها ونهايةٌ لا تجدُ لها ازدياداً بعدها ، ثُمَّ اعلمْ أنْ ليستِ المزيّةُ بواجبةٍ لها في أنْفُسِها ومنْ حيثُ هِي على الإطلاقِ ولكن تُعرضُ بسببِ المعاني والأغراض التي يُوضَعُ لها الكلام ثم بحسبِ موقعِ بعضِها من بعضٍ واستعمالِ بعضِها معَ بعضٍ »[1]

وكنتُ على أن أبرز المعاني التثقيفية التـي تهيّئُ القـلب لتلقّي ما يأمرُ بِـه الله ﷻ وينهى عنه على أنّه منحة وعطية تفيضُ من رُبوبيتِه ، ورحمانيته ورحِيمته ، فيستشعِرُ العبدُ لذَّةَ العطيَّةِ ، فيقبِلُ عليها إقبالَ مُحِبٍّ مستشرِفٍ ، متعلِّقٌ قلبُه بأمرِ الله ﷻ ونهيه تعلَّق غيرِه بمرغُوبِ نفسِه مِن متاع الحياة الدنيا .

ذلك ما أسعى إلى تقديمِه مستعينا بالله ﷻ لِتحقِيقِهِ ، وراجيه الهُدى إلى الّتي أهدى وأقوم ، والتوفيق والتسديد ، والرضوان والستر في الدارين بستره الذي لاينكشفُ لأحدٍ أبدًا ، فإنْ يكن فيما قدمتُ مـن خيـر ، فذلك فضلٌ من الله ﷻ وحده ، وإنْ يكن غيرُ ذلك ، فالله ﷻ أسألُ أن يعفو ويغفرَ ، إنّه أهلٌ لأن يُتّقَى ، وأهلٌ أن تُطلبَ منْه المغفرةُ ، وأنْ يُسْتجَدى منْه الإحسانُ . وإنّنا

---

(١) دلائل الإعجاز ، عبد القـاهر الجرجـاني ، قـراءة محمـود شـاكر ، ط : المـدني ، نشـر الخانجي ، القاهرة : ص ٨٧ فقرة : ٨٠

نُوجِّه رغباتِنا إليه ﷻ ونخلصُ نيَّاتنا في التَّوكل عليه وحده ، وأن يجعلَنا ممّن همّه الصّدقُ في النّية والقولِ والفعلِ ، ومِمّنْ بغيته الحقّ ونصرته ، وغرضُه الصَّوابُ والتزامُه ، وما تصحّحه العقول ، وتقبلُه الألبابُ .

ونعوذ بالله ﷻ وهو المستعاذ بِه وحده من أن ندَّعِي العِلم بشيْءٍ لا نعلُمه ، وأن نسدِي قولا لا نلحمه ، وأن نكونَ ممّن يغرُّه الكاذبُ من الثَّناء ، وممّن ينخدع للمتجوّز في الإطراء وإن حسنت نيتُه ، وأن يكونَ سبيلُنا سبيلَ من يعجبه أن يجادل بالباطل عنْ علمٍ أو عن غفلَةٍ ، وأنْ يُموّه على السّامع ويزخرفَ القول ، ولا يبالى إذا راجَ عنه القول أن يكون خلَّط فيه ، ولم يُسدّد في معانيه .

ونعوذُ بِه مِن أنْ نُشقّقَ القولَ ونصرِّفَ البيانَ لِسبِي قلوبَ الرِّجالِ ، فنسوقَها إلى غير ما يرضِي ربنا ﷻ .

وإننا لنستأنف الرغبة إليه ﷻ في الصلاة على خير خلقه ، والمصطفى من بريته ، عبدِه ونبيه ورسولِه سيدنا محمد سيد المرسلين ، وعلى آلِه وذريتِه وأزواجه أمهاتِ المؤمنين وعلى صَحابته أجمعين ، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يومِ الدّين .

والحمد لله رب العالمين حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يُحبُّ ربنا ويرضى مِلْءَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمِلْءَ مَا شِئْتَ ربنا مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ. أَهْلَ الثَّنَاءِ وَالْمَجْدِ . أَحَقُّ مَا قَالَ الْعَبْدُ وَكُلُّنَا لَكَ عَبْدٌ اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ».

مكّة المكرمة في ٢٧ من رجب ١٤٣١ هـ
الموافق ٩ يوليو ٢٠١٠م

وكتبه
محمود توفيق مُحمّد سَعد
الأستاذ في جَامعَة الأزهَرِ الشّريف
وجامعة أم القرى بمكّة المكرمة

المدخل

تحقيقات تمهيدية

- ضرورة الاستنباط
- مفهوم الاستنباط
- حقيقة ما يستنبط
- ضوابط الاستنباط
- منزلةُ خصائصِ التَّركيب في استنباط المعانِي من النَّصِّ
- موقفُ العقل المسْلم من العقل الآخر منهاجًا وأداة ونتاجا

الاستنباط ضرورة حياة

أكّدَ القرآنُ الْكريم فِي مواضع عدّة أنّه عربيّ البيان :

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢).

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ (طه:١١٣).

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء:١٩٢-١٩٥).

﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر:٢٨).

﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (فصلت:٣).

وعربية بيانه يفهم منها أنّه جاء على ما تعرف العرب من منهاج الإبانة فهمًا وإفهاما . وما يقع عليْه الفهم إنما هو معاني البيان ، وهذه المعاني ضربان كليان :

معان جمهورية .

ومعانٍ إحسانية .

الضربُ الأوّلُ : المعاني الجمهوريّة هي ما يعرفُ بدلالة القول أودلالة العبارة ، فهي التي يفهمُها من يعرفُ لسانَ العربية بمجرّد سماعِه القولَ دون أن يتوقف على شيءٍ من خارج ظاهر القول وعبارتِه ، والناسُ الذين يعرفون اللسان في هذا سواء ، فقوله ﷻ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٠).

وقوله ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:١٦٣)

﴿ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴾ (النحل:٢٢)

﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾

(النحل:٥١)

فهذا ونحوه لايتوقف فهم معناه على غير سماع من يعرف العربية أيًّا كان حاله من العلم . فالخطاب يدل على المعنى الجمهوري بذاتِه دون أن يتوقف

على مستوى معين من التلقّي لدى السامع ليتمكن من الاستدلال بالخطاب عليه ، فهذَا عِيار «المعنى الجمهوري»، وإن شئت سمه «ظاهر القول» وكلمة ظاهر هنا لا أريد بها المصطلح الأصولي قسيم مصطلح «النص» و«المفسر» و«المحكم» بل أريد المعنى الظاهر البادي لكل سامع فكأنه خرج من بطن العبارة إلى ظهرها فصار مكشوفًا لكل ذي سمع

هذا المعنى الجمهوريُّ لايحتاجُ المرءُ معه إلى مهارَة الاستنباطِ . وهو غيرُ قليلٍ في القرآن الكريم ، ويغلبُ أن يكونَ في المعانِي الرئيسة المتعلقة بالعقيدة ولاسيما وحدانية الله ﷻ ، والبعث ، وإثبات النبوة والرسالة...

الضرب الآخر : المعنى الإحساني ، وهو معنى مكنون في باطن العبارة ، وهو ذو درجاتٍ في اكتنانه وبعده من ظاهر العبارة أو من ظهر العبارة ومتنها وسطحها. وهذا هو الذي يفتقر المرء إلى قدر من مهارة الاستنباط .

وجمهرة آيات القرآن الكريم مستكن في باطنها معان إحسانية لا تتناهى ، فهو بيانٌ لا تنتهي عجائبه ، ولا يَخلَقُ على كثرةِ الرد ، والتّأمُّل والاستنباط . ولهذا حثّ الله ﷻ العباد على تَدبُّرِهِ :

قال الله ﷻ : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (ص:٢٧-٢٩).

أقيمت هذه الآياتُ في مقام يعترضُ سياق قصة سيدنا «داود» وابنه «سليمان» عليهما الصلاة والسلام وكانت في أعقابِ مشهدِ القضاءِ في خصومة الّذين تسوّروا المحرابَ طالبين منه ما هو فريضةٌ على كلِّ ذي ولايةٍ . ﴿ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴾ (ص:٢٢) وذلك هو أساسُ الحُكمِ العدل في كلِّ أمّة ، ثُمَّ جاء قولُهُ ﷻ :

﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾ (ص:٢٦)

وفي أعقاب هذا الامتنانِ على سيدنا داود عليه السلام جاء البيانُ لأمّة الإسلامِ كيما تنظرَ إلى ما يقوم عليه الوجودُ الحقُّ الرَّاسخُ ، جاء البيان عن الحقيقة الكبرى : حقيقة أنّ الكون ما خُلق باطلا ، وأنه لا يستوي أهل الهدى وأهل الضلال ، وأنّ كتاب الله المبارك أنزل لتتدبّره الأمّة ، فتهتدي إلى ما يحقّق لها القيامَ بما عليها من تكاليف الخلافة الحقّة ، فبهذا التّدبّرِ يتمكنُ أولُو الألبابِ من أهل العلم من استنباط ما فيه صلاحُ الكونِ ومن الوفاءِ بحقِّ الله ﷻ ثُمّ بحقٍّ خلقِه ، وليتذكَّروا تلك الحقيقةَ التي صَحِبتْ أبا البشر آدمَ عليه السلام حين أهبط : ﴿ فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٣٨).

جاءت هذه الآيات في أعقاب قصة سيدنا داود عليه السلام وفي صدر قصة ولده سيدنا سليمان عليه السلام الذي كان هبة الله ﷻ لداود عليه السلام والذي قد أُوتي فهمًا في استنباط الحقيقة لم يؤتَ مثله داود عليه السلام : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (الأنبياء:٧٩) .

وهي إذ تنزل منزلة الاعتراض بين فصلين متلاحمين من فصول القصص القرآنيّ تُشيرُ إلى أنّه لا تستقيم الخلافةُ في هذه الأرض إلاّ بالعدل الذي لا يُسَوِّي بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات والمفسدين ، ولا بين المتقين والفجار ، ولن يكونَ ذلك العدلُ إلا إذا استنبطتْ أصولُه وفروعُه من وحى الله ﷻ إلى نبيه ﷺ بالتدبر في آياته والنظر فيما يؤدى إليه ذلك التدبر ويوصل إليه من دقيق العلم وعظيم الحكمة .

الاستنباط إنما هو ثمرة من ثمار التّدبر الّذي هو غاية من غايات إنزال الكتاب الموصوف بأنّه مبارك ، وهو وصف ذو دلالةٍ باهرة مباركة في هذا المساق ، فهوالمصدر الدائم الكثير الخير والنفع الذي لا تقتضى عجائبه ولا يخلُق على كثرة الرد ولا تشبعُ منه العلماء ، إذ هو مائدة الله ﷻ إلى هذه الأمة .

وفي قراءة (يدبروا) على وجهين : بالتّاء ، وتخفيف حرفِ الدال (يتَدَبَّرُوا) وهي قراءة أبى جعفر وأبى بكر عن عاصم ، وبالياء وتشديد حرفِ الدَّال

(يَدَّبَّرُوا) وهي قراءة الباقين[1] دلالةٌ على آفاق التّدبّر الهادي إلى استنباط الدّقائق والحقائق :

القراءة الأولى بتخفيف حرفِ الدّال تشيرُ إلى المستوى الأدنى من التّدبّر .

والقراءة الأخرى بتشديد الدّال تُشير إلى المستوى العالي من التّدبّر الذي يستفرغ فيه أئمةُ العلم جهدَهم ، فيستنبطون اللطائفَ كما كان يفعل حبرُ الأمة سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما .

وإذا ما كانت الآية قد جعلت التّدبر مدخول لام العلة أوالعاقبة (ليدّبروا) فليس التدبر غاية عُظمى في ذاته ، بل هو خطوة إلى غاية أبعد وأسمَى وأجدى : غاية الاستنباط من الكتاب ، والاستنباط ليس الغايةَ العظمى ، بل خطوةٌ أقربُ إلى العظمى التي هي تحقيق عبوديتنا لله تعالى تحقيقا اختياريًا مثلما تحققت لنا اضطرارًا ، فالغاية العظمى ماثلة في قَولِه عز وجل : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥).

الجذر الاشتقاقي لمصطلح «الاستنباط» مادة «نبط» التي تدور على معنى الإخراج ، يقال : نبط الماء نبوطا : نبع ، وأنبطته : أخرجته بالحفر عنه ، وقد سمي قوم من الأعراب نبطا ؛ لأنهم أنبطوا الماء من الأرض أي استخرجوها وكل شيء أخرجته بصنعة فقد أنبطته .

وإذا ما كان الاستنباط في أصل دلالته استخراج الماء من باطن الأرض فقد «قيل في كل ما يستخرجه الإنسان من مكنون سرٍ أوغامضٍ عام»[2]

وللعلماء عبارات عدّة متقاربة في بيان الدّلالة الاصطلاحية لـ «الاستنباط» وما أنا بالمطيل القول نقلاً ، ومثلك بِمَلْكِهِ الرجوعُ إلى مقالاتهم عند بيان قول

---

(١) المبسُوط في القراءات العشر لابن مهران ـ تحقيق : سبيه حكمي : ص٣١٩ ـ ط:١٤٠٨هـ دار القبلة ـ جدة

(٢) غريب الحديث للخطابي ـ تحقيق : العزباويّ : ٥٢١/١ ـ ط : جامعة أم القرى سنة١٤٠٢

الله ﷻ : ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٌ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ (النساء:٨٣).

ودلالته الاصطلاحية عندي : استخراج دقائق المعاني وحقائق الحكمة من آيات الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ بطريقٍ صحيحٍ ؛ لِموافقتهِ أُصُولَ الوحيِ ، والعقل واللسان .

وهذا المعنى المستنبط من بيان الوحي غير مقصور على المعنى الذي هو علة الحكم كما يفهم من كلام أبي بكر السّرخسي الحنفي .(٤٩٠هـ) :

« والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي ... واستنباط المعنى من المنصوص بالرأي إما أن يكون مطلوبًا لتعدية حكمِه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينةُ القلبِ . وطمأنينةُ القلب إنّما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص »[١]

فهذا بين أنه أراد بالمعنى علة الحكم ، وهذا تضييق متسع ، بل المعنى الذي يستنبط أعم من ذلك ، هو كل ما هو مكنون في البيان ، سواء كان حكما أودليله أو علته ، وسواء كان معنى تكليفيا عقيدة أو شريعة أو معنى تثقيفيًّا .

حصرُ معنى الاستنباط بنوع المستنبط الذي دلت عليه آية النساء السابقة ليس قويمًا في تحرير دلالة المصطلح . والعلماء في بيان المعنى المستنبط الذي تشير إليه آية النساء متفاوتون إطلاقًا وتقييدًا .

والذي هو الأعلى إطلاق ما يقع عليه الاستنباط من معاني بيان الوحي ، فهو غير مخصوص بنوع معين يقع عليْهِ الاستنباط سوى أنه معنى غير ظاهر يتساوى الناس في إدراكه ، وهذا ما أكده جمهرة أهل العلم .

روى البخاري في صحيحه من كتاب (الجهاد) بسنده عَنْ أَبِى جُحَيْفَةَ رضي الله عنه قَالَ : قُلْتُ لِعَلِيٍّ رضي الله عنه : هَلْ عِنْدَكُمْ شَىْءٌ مِنَ الْوَحْىِ إِلاَّ مَا فِى كِتَابِ اللَّهِ ؟

---

(١) أصول السرخسيّ ، تصحيح أبي الوفا الأفغاني ، ط : لجنة إحياء المعارف النعمانية الهند : ٢/ ١٢٨.

قَالَ : « وَالَّذِى فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا أَعْلَمُهُ إِلاَّ فَهْمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلاً فِى الْقُرْآنِ ، وَمَا فِى هَذِهِ الصَّحِيفَةِ . [1]

قُلْتُ : وَمَا فِى الصَّحِيفَةِ ؟ قَالَ : الْعَقْلُ وَفَكَاكُ الأَسِيرِ ، وَأَنْ لاَ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ ».

ومعلومٌ أنَّ هذا الفهم قدرٌ زائدٌ على معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه ، فإن هذا قدرٌ مشتركٌ بين من يعرف لغة العرب ، وإنّما هذا فهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه بحيث لا يدخل فيها غير المراد ، ولا يخرج منها شيء من المراد [2]

وشيجة القربى بين استنباط الماء من باطن الأرض واستنباط العلم من الكتاب والسنة جد عظيمة في كل من الفعل والثمرة .

لا يكون استنباط الماء بغير اجتهاد وفراسة ، وكذلك استنباط العلم ، وكلما بالغ المرء في التوغل في أدبار الأرض كان الماء أعذب وأنقى ، وكذلك العلم ، ومن ثمّ كانت الدعوة إلى تدبّر الذّكر الحكيم بكل ما تحمله وتثيرة هذه الكلمة من دلالات ولا تخفى وشيجة القربى بين ما يستنبط من الأرض وما يستنبط من الكتاب والسنّة .

فكلاهما السببُ الرئيسُ لصورةٍ من صور الحياة :

بالأوّل قوام حياة الأجساد

وبالآخر قوام حياة الأرواح .

وهذا يُذكِّرُ بما أشرتُ إليْهِ قَبْلُ من القرنِ بين إنزال الماء حياة للأرضِ وما فيها ، وإنزال القرآن الكريم حياة للقلوبِ والنّفوسِ .

---

(١) حسنٌ أن تنظر العلاقة بين قولِه ﷺ (فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ) صفة للمقسمِ بِه ﷻ وقوله : (إِلاَّ فَهْمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلاً فِى الْقُرْآنِ) فالعلاقة بين القسمِ والمقسمِ عليه جدّ طريفةٌ عليها سيماء لسان أميرِ المؤمنين سيدنا علي ﷺ

(٢) ينظر : إعلام الموقعين لابن القيم : مراجعة طه عبد الرءوف سعد : ٢٢٥/١ ـ ط : دار الجيل ـ بيروت

والاستنباط ثمرة تكاثر المعارفِ في القلب ، وفاعليتها في قدرته على النفاذِ في ما وراء الظاهرِ. وأسلافنا على وعيٍ بهذه الفاعلية التي لا تكون إلاّ من تكاثر صحيح المعارفِ ودقِيقها في قلب المستنبط ، فالتكاثرُ المعرفيّ في القلبِ يتجاوز مرحلة الاستجماعِ والْحشد ، بلْ يتجاوز مرحلة التنظيم ، إلى مرحلة التّلاقحِ والتزاوجِ المعرفِيّ في القلبِ .

هذا التّزاوجِ من فطرتِهِ في الأشياءِ أن يتولّدَ منْه جديدٌ فِيهِ ما ليسَ بقائمٍ فِيما تولّدَ منْه ، وبهذَا يتخلّقُ جيلٌ معرفِيٌّ جدِيدٌ يُحدثُ تزاوجًا معرفِيًّا آخر مع جيل آخر ، فتتولّد منهما معارفُ جديدة ، وهكذا لايتناهى التّوالد ، ونبَّه أهل النظرإلى شيْءٍ من ذلك في باب تناهي الألفاظ وتوالد التراكيب ، وكل تركيب جديد لا بدّ أن يحمل عرفانًا جديدًا.

« البيانُ في الكلامِ لايخلُو منْ أن يكونَ باسمٍ أوْ صِفةٍ أو تأليفٍ منْ غيرِاسمٍ للمعنى أو الصّفة .... ودلالة الأسماءِ والصّفاتِ متَناهِيةٌ ، فأمّا دَلالةُ التّأليف ، فليسَ لها نِهاية ، ولهذا صحّ التحدّي فِيها بالمعارضة لِتظهرَ الْمعجزةُ ....

دلالة التأليف ليسَ لها نهاية كَمَا أنَّ من الْعددِ ليْسَ لَهُ نِهايةٌ يُوقفُ عندها ، لايُمكنُ أن يزادَ عليْها »[1]

فعدمُ تناهِي التَّأليفِ يحملُ عدمَ تناهِي توالدِ المعارِف ؛ مِنْ أنَّ كُلَّ تأليفٍ يحملُ في رَحِمه معرفةً جديدةً ، وهذا ما اتخذه عبد القاهر أصلا في نظريته « النظم »[2]

وممّا تحسُن الإشارةُ إليْه هنا أنّ « الاستنباط » فِي منهاج التفكير العلمي لدى سلفنا إنّما هو مرحلةٌ من مراحل التفكير العلمي ، وليس منهجًا مستقلاً يعادله منهج آخر يُسمى المنهج الاستقرائيّ كما عند غير سلفنا .

---

(١) النكت في إعجاز القرآن لأبي الحسن الرماني ، تحقيق محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ط : دار المعارف بمصر سنة١٣٨٧ ، ص : ١٠٧

(٢) يُراجع دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر ص ٨٧ فقرة (٨٠) وص ٢٥٨ فقرة (٣٠٠)

المنهج الاستنباطي عند الآخرين هو ما يُعرفُ بالمنهج الرّياضيّ أو المنطق الصّوري أو المنهج الأرسطوطاليسيّ . هو منهج استدلاليّ ينطلقُ من كليّات مسلمة ليستنتج منها جزئيات ، وهو منهج لايعتمد على استقراء الجزئيات وتحليلها ، ولاينتج معرفة جديدة ، بلْ نتيجته قائمةٌ في مقدمتِه الكلية المسلمة . كلّ مفكرٍ موجود . أنا مفكر . إذن أنا موجودٌ .

فالاستنباط عندهم عملية ذهنيّةٌ تدُور في العقلِ بعيدًا عن الواقعِ الماثل ، ولذا يبدأُ الاستنباطُ عندهم بفكرةٍ عامة ، ومبدإٍ كليٍّ مسلّمٍ ، ومن ثَمَّ فَهَمُّهُ الأعظمُ إثباتُ أنَّ ما يصدقُ على هذا الْكُلِّ المُسلَّمِ يصدقُ علَى الجزئيّ .

وهذا المنهج الرياضيّ لايصلحُ في البحثِ العلميّ لأنّه يعتمدُ على كليّة يعدها مسلمةً بدهية ، لايستقيم عنده الشك فيها فاليقين عنده في هذا هو الأساسُ . وهذا لايؤدّي إلى علم جديدٍ ، فأنت مضطرٌ إلى التسليم بمقدماتٍ قد تكون محل شكٍّ ، وكل جُهدٍ تبذلُه في النظر والمراجعة والاستنتاج ، فأنت مرهون بهذه المسلمة التي بني عليْها هذا المنهج

يُعادل هذا المنهج ما يعرف بالمنهج الاستقرائي (التجريبيّ) وهذا يعتمد على استقراء الجزئيات ، ووصفها وتحليلها ، ووضع الفروض ، وتأويلها ثُم استخراج الكلية الضابطة .

وهذا هو الذي يقوم عليْه البحث والتفكيرُ العلميّ ، فهو يسيرُ من الجزئيّ إلى الكليّ ، ومن الخاصّ إلى العام ، معتمدًا على الملاحظة[1].

وعلى هذا فمفهوم «الاستنباط» الذي نحنُ هنا بصدده ليس هو مفهومه عند أصحاب المنطقِ الصّوري . الاستنباط عندنا مرحلة من مراحل التفكيرِ العلمي .

---

(١) ينظر في هذا المنطق الصوري لعلي سامي النشار ، ـ القاهرة أ ١٩٥٤ ــ ص : ٦٠ ، وقصة الفلسفة القديمة . احمد أمين ، وزكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٠ - ٦٤/١ والمعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية ، جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢م : ٧٢/١

هو استنتاج حكم كلي من جزئيات ، فهو شأنه شأن التفكير العملي يعتمد على أركانٍ أوجزها في استقراء الجزئيات ، وتصنيفها ، ثُم تحليلها وتأويليها وتعليلها ، ثُم استنتاج أمر كليّ ضابط .

هو قريبٌ مما يُعرفُ عند المحدثين بالمنهج الاستقرائيّ المقابل للمنهج الرياضيّ (المنطق الصوري / الأرسطوطاليسيّ)

واصطفائي كلمة (استنباط) ذو دلالة منهجيّة تكشفُ عنْ موقفي من سؤال يطرح في (نظرية الأدب) : هل يصنع القارئ المعنى ؟

الإجابةُ عنْ هذا قد تكون إيجابيّة : (نعم يصنع القراء المعانى) وقد تكون سلبية : (كلا لايصنعون) وفقًا لأمورٍ عِدّةٍ منْها :

نوعُ السّياقِ المعرفِي التي يَنتمِي إِليْها النّصُّ الْمقروء

المراد بكلمة (معنى) فِي السّؤال .

معنى كلمة (يصنع) فِي السُّؤال .

وفقًا لما ينحازُ إليْهِ الْمرءُ فِي الجوابِ عنْ هذهِ الأسْئلةِ الثّلاثةِ تتعيّنُ معالِمُ الْجوابِ عن السّؤال الرئيس : هل يصنع القارئُ المعنى ؟

على الرّغمِ منْ أنَّ كلمة (معنى) منْ أكثر الْكلمات دورانًا في الألْسنة فإنّها من أكثر الكلمات تمرّدًا على تَحرير معناها ، فذلك جدٌّ عَسِرٍ.وهو أمرٌ عجيبٌ مدهشٌ .

ولمّا كان الأمر غير ميسّرٍ تحريرُهُ كان اقتحام سياقِ التّبسيط كالضّرورة ، وهو سياقٌ يتباعدُ أحايين عنْ الموضُوعيّةِ والدّقةِ والضّبطِ والانتظامِ والاطراد ، وهي عمدُ النظر الْعِلميّ فِي الأشياءِ .

كلمة (معنى) يمكن أن نقول إنّ لها ثلاثَ جهاتٍ :

واحدة من قبل المتكلّم ، وثانيةٌ منْ جهة النّظم ، وثالِثة من جهة السَّامع .

الأولى : من جهة المتكلم ، أقرب المعاني إلى كلمة معنى هو (المقصُود) أو مراد المتكلم من البيان .

هذا الوجه لايمكن لغير المتكلم بالبيان تَحرِيرُهُ ، وهو صاحبُ الكلمة الفصل في هذا سواءٌ كان ما ينصُّ على أنّه مراده ومقصُوده متطابقًا مع ما يحمله النّصُّ ، وما يُمكن أن يستنتج منه بمنهاج وأدوات صحيحة أمْ لا .

المعنى القصديّ معنى متعين ، لايتجدد ، هو معنى سكونيّ ، يتمُّ بمجرد إخراج النّصِّ للعالم . ذلك هو المعنى الثابت للنّصّ الذي لا يملك صانع النّصِّ نفسُه أن يضيف إليه ما لم يكن فِيه عند إخراجه للعالم . وإلا استحال نصًّا آخر .

وهذا لايملك أحدٌ من السامعين أن يزعم أنّه قادر على تحريره ، والقطع بأنه هو مراد المتكلم .

الثانية : من جهة النظم ، فأقرب المعاني هو (المضمون) ما هو مكنونٌ في النّصّ .

وهذا الضربُ هو محلّ الاستنباط ، وهو قلّما يتطابقُ مع المعنى القصدي الذي يرتبط بالمتكلّم في البيانِ البشريّ في أفقيه النّفعيّ والإبداعيّ ، ولكنّه في بيانِ الْوحيِ قرآنًا وسنة يتطابقُ المعنى القصديّ مع المعنى الضّمنيّ المكنون في النّصّ ، وهذا يتفردُ به بيانُ الوحي عن سائر أنواعِ البيان ، وهذا المعنى الضّمنيّ معنى ثابت ثبات النصّ ، وخصُوصية بيان الوحي في تطابق معنَاهُ الضّمنى مع معناه القصديّ آتِيهِ مِنْ أنَّ المتكلم بهذا البيان قادرٌ على أن يصوّرَ مراداته بما لايعجز عنْ الوفاء بِها ، ومُقتدرٌ على أن يجعل الكلمات والتراكيب والصور حاملةً كلَّ ما يريد ، فهو محيطٌ بمراده ومحيطٌ بما يُمكنه أن يحملَ هذا المراد ويصوره دون أدنى تجاوزٍ ، وقد نبه أبو سليمان الخطابي في رسالته (بيانٌ في إعجاز القرآن) إلى هذا وقد أشرت إليْه في موضعٍ سبق .

الثالثة من جهة السامع : المعنى الْمفهُوم : ما يدركُه السّامع من النّظم وفق السّياقات الذهنية للسّامع حال نظره في النّصّ .

هذا الوجه الثالث من أكثر الوجوهِ تنوعًا وتجددًا ، فهو يتنوعُ بتنوعِ منزلةِ السامعِ من امتلاك القدرة على الفهم ، وأدواتهِ ، ومنهاجهِ ، وعرفانِهِ بِسُنّةِ

الْمُتكلّمِ بالبيانِ ، وطبيعةِ ما يتكلّمُ فِيهِ ، وما يتكلّمُ بِه ، وهذا التنوعُ ليس على مستوى القُرّاء ، بل يكون على مستوى القارئ الواحدِ حين تتغيَّر سياقاته الذهنية .

كم مرة تسمع نصًّا كنت قد سمعته كثيرًا ، وجرى على لسانك تغنّيًا ، وقام في عقلك تذكرًا ، ثُم في سياقٍ ذهني آخر تجدك تفهم منْه ما لم يخطر على بالك يومًا .

وإذا ماكان المعنى الضمني (المضمون / المكنون) هو محلُّ الاستنباط ، فإنَّ المعنى المفهوم هو نتاج الاستنباط ، وهو متنوعٌ بتنوع مناهج الاستنباط ، وهذا المعنى هو الذي يصنعه السامع .

بناء على هذا التبسيط المخلّ ، والذي حَمَلَ عليه الرَّغبة في التقريب ، ننظر في المراد بكلمة (يصنع) التي يراد النظر في إثباته للقارئ أونفيه عنه

إنْ أردنا بـ(يصنع) أنّه يوجد المعنى في النّصّ ، فذلك ليس له ، لأنّ هذا من فعل المتكلم ، فالكلام هو ما يحمل ما يوجدُه المتكلمُ في البيانِ البشريّ من المعاني في نفسِه ، ويريدُ أن يوصِّلها إلى الآخرين .

وإنْ أردنا بـ(يصنع) إعادة تشكيل المعنى الذي أوجده المتكلم المكنون في النّصِّ من خلالِ عوامل عدّةٍ ، يَقُومُ بِها السّامعُ ، فهو فاعلٌ ذلك : يعيد تشكيل المعنى ، وكلمة يصنع أقرب إلى معنى يعيد تشكيل الأشياءِ الموجودة من قبل .

المهمّ أنّ القارئ يقوم بمهمة إنتاج المعنى المفهوم ، ويعيد تشكيل بعضِ المعنى المضمون في النّصّ ، أمَّا أنه يوجد المعنى في النّصِ ، فهذا ليس له والنّصّ الذي يصنع القارئ معناه بالمفهوم السابق يختلفُ باختلافِ أُفُقِهِ البيانيّ ، وهنالك أفقان كليّان : أفق الوحيِ ، وأُفق الإبداع ، أمَّا أفق الإبداع ، فعلاقةُ القارئِ بِه أكثر حرّيّةً ، بينما علاقته ببيانِ الْوحي أكثرُ انضباطًا ، وموضوعيّةً ، ومنْ هنا كانت مشروعيّة الإبانةِ عَنِ الْمعالَمِ الْكبرى لضَوابطِ الفهمِ عنِ اللهِ ﷻ ، وعن رسُولِه ﷺ

وإنْ كان النّصُّ إبداعًا فعلاقةُ القارئِ بالمعنى المفهومِ تكون مضطربةً بمقدارِ عرفانِهِ بسنة المتكلّمِ فِي الإبانةِ ، وعرفانِه بالسّياقاتِ الذهنيةِ والْحضَارِيّةِ الّتي يقومُ فِيها الْمتكلّمُ حالَ الإبداعِ ، وكلّ ذلك لايملكُ كلُّ قارئٍ الإحاطةَ بِهِ أو الثّقةَ بِما يَملِكُهُ فِيه .

وفِي النّصِّ الوحيِ علاقة القارئِ بالمعنى المفهوم أكثرُ انتظامًا ، واتساقًا ، وقدرتُه على الْعرفانِ بالسّنة البيانيّةِ للوحيِ تكونُ أكبَرَ وأفعلَ ، وهذا يجعلُ إنتاجه المعنى من النّصِّ الوحيِ أَكثرَ موضُوعيّةً إذا ما كان القارئُ مليئًا مقتدرًا ، وعلى الرّغمِ منْ ذَلِكَ ، فأنت لاتَجدُ قارئين للنّصِّ الوحيِ يتطابق المعنى المفهوم لديهما إلاَّ إذا كان أحدهما ليسَ بالجدير أن يُدعَى قارئًا ، بل هو حامل ما يُنتج غيره.

ممَّا مضَى يتبين لك أنَّ القارئَ صانعٌ المعنى من وجهٍ ، وغيرُ صانِعِه من آخر ، وَأن استنباط المعاني إنْ هو إلا إِنتاج المعنى المفهوم من المعنى المكنون .

وكلمة المعنى » هنا أريد بها مدلُول الألفاظ كما فهمه السامعُ ، ومن ثَم تأتي مشروعيّة تنوع المعاني المستنبطَة (التي أنتجها - أخرجها - القراء من المعنى المكنون في النظم)

ما يفهَمُه السامع من الخطاب وسياقِه ، وفق أصول الفهم وضوابطه ومنهاجه ، ولم يكن في الخطاب وسياقِه ما يمنع من فهم تلك الأشياء من الخطاب ، فهو لامحالة بعضُ المعنى المكنونِ ، وبعضُ المعنى الْمقْصُودِ أيضًا ، فكلُّ ما يمكن فهمُهُ مِنَ الْخطابِ ، ولم يكنْ في نظمه وسياقِه ما يمنع من ذلك الفهم هو بمثابة قصد المتكلم ، فهو مَعْنِيٌّ أي مقصُود إلَيْه ، ولا سيّما بيانُ الوحي قرآنًا وسنة ؛ لأنّه يستحيل أن يكون بيانُ الوحي دالاً على شيْءٍ بنظمه وسياقِه ولا يريد المتكلم بذلك الخِاطب ذلك الذي يفهم منه ، ولم يُقِمْ فيه القرائن المانعة من فهم ذلك الذي لا يريد .

وإذا ما كان القصدُ والظهور هما دعامتا المراد من الجذر الاشتقاقي لكلمة (معنى) ، فلعلّ الظُّهورَ لازمٌ من لوازم القصد ، فقصدُ الشيْءِ يجعلُه بارزًا ، لهذا يقول ابنُ فارسٍ :

« والذي يدلُ عليه قياسُ اللغةِ أنَّ « المعنى » هوالقصد الذي يبرزُ ويظهرُ في الشيءِ إذا ما بُحثَ عنه ، يقال هذا معنى الكلام أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ[1].

وهذا يلزمُه ألاَّ يكون المعنى مُعمّى ، لا سبيل إلى إدراكِه ، بل لا بدَّ من أن تكونَ هنالكَ سُبلٌ إليْهِ ، وإنْ بلغَ من اللّطفِ مبلغًا ، والّذي هُو غالبٌ أنَّ المعنى الذي يُحتاج إلى اسْتنباطِه لِيُعلم ليس هو المعنى الإفرادي للكلمات ، ولا هوالمعنى السطحي للتراكيب (المعنى الجمهوريّ) ، والذي يتقاذف إلى قلب السامع مع تقاذف أصوات الألفاظ والتّراكيب إلى أذنه ، فلا يبذل أدنى جُهد في استخراجِه .

الاستنباط فعل قائم على القصد والاجتهاد والمثابرة ، ولذا جاء فعله على صيغة (استفعل) فالقصد هنا إلى المعنى المَنْسُولِ من أوضاع الكلمات الَّتي تحدثُ بالتَّأليف والتّركيب والبناء في سياق متعيّن .

﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ (النساء:٨٣).

يقُول الطَّبري : « كل مستخرج شيئا كان مستترا عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب ، فهو له مستنبط » اهـ

فمعنى التّحسّسِ والتّدسُّسِ قائم في مادة الكلمة وصيغتها ، وهذا لا يكونُ لِما هو ظاهرٌ معلومٌ بغير طلبٍ .

---

(١) معجم مقاييس اللغة : باب العين والنون وما يثلثهما

المعنى المْستنبطُ والمتخذ إليه سُبلا عدّة هو ذلك المعنى المكنون في رحم الخطاب، لا يتأتى بلوغه إلا بمجاهدة ومثابرة وتيقظٍ ومراجعة وتفتيشٍ. وكلّ ما يُؤدي إليه حُسن الطَّلب وفق أصولِه وضوابطه هوداخلٌ في المعنى المْستنبط، لهذا أذهبُ إلى أنّ المعنى المُستنبط من الخطاب العليّ أو العالي هو كلُّ ما يدركه ويستنبطه أهلُ العلم من النَّصِّ فى السّياق المقاليّ والمقاميّ للبيان وفقا لأصول وضوابط الفهم والاستنباط.

وإذا ما كان المعنى في الخطاب البشريِّ نوعين: معنى عقليّ ومعنى نفسيّ، وذلك نظرا إلى وسيلة الإنتاج ووسيلة التلقي، فما يُنتجه العقل فيودعه صورة الخطاب؛ ليبعثه المتكلم في قلب السامع، ويمكنه فيه هو معنى عقلي.

هذا المعنى هو صنعة التّفكير العقليّ في ما يتلقاه من المدركات الحسيّة، فيستخرج منها معاني تسمى بالأفكار، وسمّيت بذلك؛ لأنَّها نَتَجَتْ عن معالجة عقلية للمدرَكات التي تلقاها عن طريقِ الحواسِ وغيرها، فاستخرج منها بالتحليل والتفكير وإعادة التشكيل بخلق علاقات جديدة موضُوعيّة بين الأشياء.

فالمعنى العقليّ هو الأفكارُ التي ينتجها العقل، ولا يتلقاها إلا العقلُ أيضًا.

وهو في بيان الوحي يسمى معنى عقليًا نظرًا إلى أداة تلقيه واستنباطه وفهمه، فليس هو بصنعة عقلٍ.

والمعنى العقليّ في الخطاب البشريّ قد يكون معنى عقليًا أجردَ ساذجا غيرَ مخلوطٍ بغيره من المعاني النفسيّة، وإن كان هذا نادرًا فيما يعملُ فيه العقل البيانيّ، وظاهرٌ فيما يعمل فيه العقل العلميّ.

والمعنى النفسيّ في الخطاب البشريّ هو صنعة النفس، ونتاجها، وكذلك وسيلة تلقيه هو النّفس.

النفسُ البشرية تملكُ قوتين فاعلتين: الشّعور والخيال، وهما يتخذان من المدرَكات الحسيّة وغيرها مادة يفعلان فيها كما يفعل العقلُ إلاّ أنّهما لايُنتجان

ما يُنتج العقل ، بل يُنتجان ما يتلاءم مع حالهما : يُنتجان معاني نفسية تتنوعُ بتنوع المشاعر والأخيلة ، وهي أمورٌ قُلّبٌ في المرْءِ الواحد ، فلا تكاد تجدهما علي قرارٍ عند أحدٍ ، فكيف يتقارب اثنان في شعورهما وخيالهما ، لهذا كان نتاجُ هذا معانيَ ذاتيةً تتنوعُ بتنوع أحوالِ الشُّعور والخيال .

المعاني النفسيّة في الخطاب البشريّ قلّما تستقلّ بالوجود في هذا الخطاب ، فأنت لا تكادُ تجد خطابًا بشريًّا عاليًا مكنونُه معانٍ نفسيّةٌ صِرفةٌ هي صنعةُ الشُّعور والخيال .

لا قيام لهذه المعاني إلا ممزوجةً في شيْءٍ من المعاني العقلية ، على أنّ نسبتها إلى تلك المعاني العقليّة وجودًا وظهورًا هو الذي يَسِمُها بواحدة من السّمتين : عقليّة أو نفسيّة .

ولهذا تجدُ المعاني في الخطابِ الشّعريّ لدَى أبي تمامٍ وأبي العلاءِ مثلا تُوصَفُ بأنّها معان عقلية ، وتسمع كثيرًا من يقول إنَّ شعر عَبّاس العقّاد وأَدبه أدبُ العقلِ والفكرةِ ، ويستحيلُ أن تكون هذه المعاني في أشعارِ هؤلاء معاني فكرية صرفة ، نَعَمْ قد يكون المعنى العقلي أسبقَ خطورًا بقلب المتلقي وأكثر حضُورا في بنية الخطاب ، أمَّا أَنّهُ المتفردُ بالوجود ، فهذا لايكون .

وكذلك شعرعمر بن أبي ربيعة ، وشعر البحتري ، وشعرمحمود حسن إسماعيل وسائر شعراء الغزل ووصف الكون ورسم المشاعر الإنسانية لايمكنُ أن تكون خلوًّا من المعنى العقلي ، ومن الفكرة التي ينتجها إعمال العقل .

ملاك القول أنَّ المعنى في الخطاب البشري العالي قائمٌ من هذين الضربين : المعنى العقليّ ، والمعنى النفسيّ

فإذا نظرت في الخطاب المقدس : بيان الوحي قرآنًا وسنّة ألفيت أنَّ المعنيين أيضًا قائمان فيه ، بَيْدَ أنّ النّظرَ في تسميتهما منظورٌ فيه إلى حال المستقبِل سامعًا أو قارئًا ، لا حال المتكلم بالخطاب ، فلا يقال في المعنى القرآنيّ أوالنبويّ إنّه معنى عقليّ ؛ لأنه وليد تفكيرٍ عقليّ معاذ الله أن يُقال ،

وكذلك المعنى النفسيّ لايُسمى كذلك ؛ لأنّه نتاجُ شعورٍ وتخيل ، فالقرآن الكريم والسنّة ليس فيهما من التَّخيّل شَرْوَ نقيرٍ ، إنهما الحقُّ المطلق . هو معنى نفسيّ نظرًا إلى أنَّ نفس المستقبِل تنفعل به ، وتتلقاه بشعُورها ، وتخيّلها ، فبيانُ الوحي يحملُ طاقاتٍ من التَّخْييل أيْ من حمل المستقبِل على أن يتخيَّلَ الحقّ المطلقَ الّذي يُحدَّثُ عنه ، والذي هوغيبٌ لا يراه ، فإذا به حين يستمعُ بيان الوحي بقلبٍ سَليمٍ مُعافًى منَ الْغفلَةِ يتخيل هذا الذي غاب عنه كأنَّه قائمٌ بين يديْهِ يراه بعينِه ويشمُّه بأنفه ، ويسمعه بأذنه ، يتحوّل المسموعُ منظورًا مشمومًا ملموسًا مُسْتَطْعَمًا ، تتحول الكلمات إلى أشياء .

روى مسلم في صحيحه من كتاب « التوبة » بسنده عَنْ أَبِى عُثْمَانَ النَّهْدِىِّ عَنْ حَنْظَلَةَ الأُسَيِّدِىِّ قَالَ وَكَانَ مِنْ كُتَّابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : لَقِيَنِى أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ : كَيْفَ أَنْتَ يَا حَنْظَلَةُ ؟ قَالَ : قُلْتُ : نَافَقَ حَنْظَلَةُ . قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا تَقُولُ ؟!!

قَالَ : قُلْتُ : نَكُونُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُذَكِّرُنَا بِالنَّارِ وَالْجَنَّةِ حَتَّى كَأَنَّا رَأْىَ عَيْنٍ ، فَإِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَافَسْنَا الأَزْوَاجَ وَالأَوْلاَدَ وَالضَّيْعَاتِ ، فَنَسِينَا كَثِيرًا .

قَالَ أَبُو بَكْرٍ : فَوَاللَّهِ إِنَّا لَنَلْقَى مِثْلَ هَذَا. فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ : نَافَقَ حَنْظَلَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « وَمَا ذَاكَ ؟ ».

قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، نَكُونُ عِنْدَكَ تُذَكِّرُنَا بِالنَّارِ وَالْجَنَّةِ حَتَّى كَأَنَّا رَأْىَ عَيْنٍ ، فَإِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِكَ عَافَسْنَا الأَزْوَاجَ وَالأَوْلاَدَ وَالضَّيْعَاتِ ، نَسِينَا كَثِيرًا . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ إِنْ لَوْ تَدُومُونَ عَلَى مَا تَكُونُونَ عِنْدِى وَفِى الذِّكْرِ لَصَافَحَتْكُمُ الْمَلاَئِكَةُ عَلَى فُرُشِكُمْ وَفِى طُرُقِكُمْ ، وَلَكِنْ يَا حَنْظَلَةُ سَاعَةً وَسَاعَةً ». ثَلاَثَ مَرَّاتٍ .

فالبيان القرآنيّ والنبويّ فيهما ما يُبعثُ طاقات المتلقي التَّخَيّليّة التي تستحيل معها المعنويات إلى محسُوساتٍ في إدراكها ، وهما في الوقت نفسه خلوٌّ من التخيّل واختلاقِ ما لا وُجُود له في الواقع .

وإذا ماكان الخطاب البشريّ في بعض مستوياته ومجالاته يمكن أن يكون المعنى فيه معنى عقليًا صرفًا ، فبيانُ الوحي لا يكون فيه ذلك البتة ، فكلُّ معاني بيان الوحي هي معانٍ مزاجها ما يُتلقّى بالعقل وبالنفسِ معًا .

لننظرْ في أوّل آية من كتاب الله ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ (الفاتحة:١) وهي جملة تحمل معنى إنشاء فعلٍ قائمٍ أولُه عنْد قيام أول القول ، فيلتقي الأمران معًا إنشاء الفعل ، وإنشاء القول عنه في آن واحدٍ وهذا يحمل معنًى تربويًا لهذه الأمة أن لا تتطابق أقوالها مع أفعالها ، فحسب بل عليها أيضًا أن تتزامن أقوالها مع أفعالها ، فلا تُخبر عمَّا سيكونُ بل تخبرُ عمَّا هو يكونُ عند الإخبار .

وأنت تجدُ المعنى الذي تحمله هذه الجملة مزيجًا ممَّا يتلقَّاه العقل والنفس : يحملُ إضمارُ ما يتعلق بِه الجارّ دَلالة عقلية على وحدانية الله ﷻ : فالعقلُ الصَّريح المُعافى من داء الغفلة والضَّلالة والهوى إذا ما سمع قول الله ﷻ : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ﴾ أيقن أنَّ كلّ ما عداه ﷻ لايصلح أن يكون إلها ؛ لأنه لو كان لذلك صالحا لكان له حظٌّ من هذا ، فيقال باسم كذا .

وفي هذا أيضًا دَلالة على كمالِ عبوديةِ القائل واعترافِه بعجزه وضعف حولِه وقوته ، فهو لا يتأتّى منْه أمرٌ إلا باسْم اللهِ ﷻ ، فليس للعبدِ من الأمر شيءٌ .

وفي طلاقة المُضمر الذي يتعلق بِه « الجار » دَلالة عقليّة على أن كلّ أمرِ المرْء يَفْتَقِر فِيه إلى أن يَكون باسْم اللهِ تعالَى ، وإلاّ فإنّه لايكُون ، فإذا ما أصغَى إلى هذين الوصفين : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ امتلأت نفسُه بالبهجة وإشراقة الأمل ، فأقبلت إقبالَ محبة ورغبة فيما عند الله ﷻ من العونِ

وإذا ما تأمل دَلالة توالِي هاتين الصفتين ، وتقدّم اسمِه ﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾ على اسمه ﴿ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ازدادت البهجةُ في نفسِه ، وفاضتْ على جوارحِه ، فانبعت في فعلِها مَدْعُومَةً بالثّقة في رحمانية الله ﷻ الْعَامّة ورَحِيميّته الخاصّة بأهل التقرّبِ إليْه بطاعته.

وفي التقدِيم أيضًا إشارةٌ إلى أنّـه إنْ أحسَنَ تلقّيَ عطاء اسمه(الرّحمن) بالشُّكر العظيمِ كان أَهلاً أنْ يتسنّمَ المدارجَ لِتلقّي عطاء اسمِهِ ﴿ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ، ففي اسمه ﴿ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ما فِي اسْمِه ﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾ وزيادة . فكان في التقديم ترقّيًا .

وأنت تلحظ معنى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) في الآية الأولى من سورة الفاتحة ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ كما تلحظُ امتزاجَ المعنَى العقليِّ والنفِسيّ فيها .

فكلّ سورة استفتحت بالبسملة بُنيت قاعدة المعنى القرآنيّ فيها على هذه الحقيقة التي دلّ عليها هذا التركيب ، وهي حقيقةٌ مِزاجُها معنى عقليّ ومعنى نفسيّ ، لا يسْتغني المعنى العقليّ عن المعنى النفسِيّ البتّة [١]

ومثلُ هذا تجده في ما أمر القرآنُ الكريم قوله عند استفتاح القراءة ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ (النحل:٩٨)

قولك (أعُوذُ باللهِ منَ الشّيطان الرجيمِ) في مفتتح القراءة يحمل معنى عقليا ممزوجا بمعنى نفسِيّ : قولك ﴿أعوذ﴾ إنشاء استعاذة بالله ﷻ ، وهذا لايكون إلا من عظيم ، وتقييد الاستعاذة بأنها بالله ﷻ دالٌّ على وحدانيته تَعالَى جَدُّهُ ، فهو في معنى مفتاح الجنة : كلمة توحيد اللهِ ﷻ وتوحّدِ الأمة عليْها : قولِك

---

(١) أذهبُ إلى أنّ البسملة هي من كلّ سُورة استفتحتْ بِها ، وجميع سور القرآن الكريم مستفتحة بها خلا سورة (التوبة) والذي أميل إليه أنها آية مستقلّة في سورة الفاتحة ، وجزء من الآية الأولى من السور التي استفتحت بها ، فقوله ﷻ في أول سورة البقرة : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ (الفاتحة:١)، وقوله في سورة الكوثرمثلاً : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾ (الكوثر:١) آيةٌ واحدة .

«لا إلهَ إلاَّ الله»، وفي معنى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) فأنت تنْشِئُ قولاً عند إنشاء فعلٍ على نحو ما سبقت إليه الإشارة من قبلُ .

والاستعاذة بالله تَعَالَى جَدُّهُ كما تحمل معنًى عقليًّا ماثلا في الإقرار بوحدانية الله ﷻ واستحقاقه وحدَه أن يكون الإلهَ المعبودَ بحقٍّ ، تحملُ معنيين آخرين على الأقل :

الأول إعلانُ المُسْتعيذ أنه عبدٌ لا حولَ له ولا قوة ، وأنّه من الضعف في ذاته بمكان يستعيذ فيه بغيره ليدفع عنه مضرة الآخرين ، فليس له استقلالٌ بذاتِه ، وبهذا يبقى تعلقُه دائما بالله سُبْحانه وبحمْدِه ليكون معيذًا له ممَّا يعجزُ هو عنْه بذاتِه عن إعاذتها وحمايتها .

والمعنى الآخر أنّ هذا المُسْتعاذ مِنه (الشيطان) كبير ضررُه وخطيرٌ أثرُه ، فعلى قدرِ شدّة الخطر يكون المُسْتعاذ بِه ، فلولا أنّ خطرَ الشيطان على الإنسان جدُّ عظيمٍ لما استدعى هذا أن يُسْتعاذ مِنْهُ بالله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ وهذا يحمل إلى نفسِ العبد شدّة عداوة الشيطان له ، وتربّصَه بِه واجتهاده في ضُره وإضلالِه ، فَحُقَّ بمنطقِ العقل البشريّ أن يكون موقفُ العبد منه على قدر عداوة الشيطان له ، فليس في منطقِ هذا العقل أن يجتهدَ أحدٌ في إيذائك ، فتجتهدَ أنتَ في الثقة بِه والاستماع إليه ، واقتفاء خطواته .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ ﴾ (البقرة:١٦٨).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾ (البقرة:٢٠٨).

﴿ وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ حَمُولَةٗ وَفَرۡشٗاۚ كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾ (الأنعام:١٤٢).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾(النور:٢١)

كذلك يصرّف الله تَعَالَى جَدُّهُ البيانَ ويقرّره نهيًا عن اتباع العبد خطوات عدوّه الشيطان ، ولذا يقول ﴿ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (الأنعام:١٤٢) وهو لم يستر عن الإنسان عداءَه : ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (ص:٨٢)

﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴾ (النساء:١١٩)

﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ (الأعراف:١٦) (١)

ولمَّا كان في البيان معنى أن الْمستعاذ منه خطير ، فربما تسلل إلى نفسِه اليأسَ من الانتصارعليه ودحضِه جاء البيانُ عنه بقوله : (الشّيطان الرّجيم) فاصطفى كلمة (الشّيطان) دون كلمة (إبليس) لما في كلمة (الشّيْطان) من معنى الشَّطن والبُعد عن رحمة الله تَعَالَى جَدُّهُ ، ومعنى الشّيط والاحتراق بغضب الله ﷻ ، فهو بعيدٌ عن رحمة الله ﷻ محترقٌ بغضبِه ولعنتِه ، ولهذا وصفه بقوله (الرَّجيم) الدّالة على هلكتِه أوهُلكة كيده لمن استعاذ بالله ﷻ منه ولم يُصغِ إلى وساوس الشَّيطان ولم يقتَفِ خطواته .

---

(١) ممَّا يَحسُنُ لفتُ الانتباه إِليْه هنا أنّ الله ﷻ إذا ما كان قد أبان لنا شِدّة عداوة الشيطان لنا ، فلا يستقيم بمنطق العقل أن نثقَ بِه أو نهادنه ، أو نغفل عن أفاعيله ، فإِنّ الأمر كذلك يلفت القرآن الكريم انتباهنا إلى ما عليْه بنو إسرائيل من ضلالة ومكرٍ قديمًا وحديثًا ، فأكثر من وصف ضلالهم ، وخبثهم وإخلافهم الوعد ، وأنّه لا ذمة لهم ، ليبين لنا أنّ منْ كان هذا شأنه أفيليق بعاقلٍ أن يثقَ بِه ، فضلا عن أن يصادقه أو يصاحبه ، ويقتدي بِه ، ويتخذه أسوة كما يفعلُ حكامنا والسّاسة ودعاة التطبيع والعولمة الثقافية والأخلاقية ، والنخبُ المثقفة والماسونيون واللبراليون .
من يقرأ قولَ الله ﷻ فيهم لايُمكن أن يثق بهم البتة ، ولايمكن أن يتخذ منهم إمامًا فِي أي أمرٍ من أمور الحياة ، ولكنّ أكثر الناسِ لايعقلون .

فهذه معانٍ نفسيّة امتزجت بمعانٍ عقلية حملتها جملة : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

فإذا ما تبيّنَ لنا أنَّ المعنى في خطاب بيان الوحي قرآنًا وَسُنّة نوعان باعتبار أداة التّلقّي :

الأول : المعنى العقليّ .

والآخر : المعنى النفسيّ .

وأنّهما متمازِجان لا تجدُ أحدَهما متجردًا عن الآخرِ في هذا الخطابِ المعجز ، فإنَّ هذا المعنى القائم من المعنى العقليّ والمعنى النفسيّ يجري في نظمٍ وأسلوبٍ يقوم في سياقين ممتدّين متمازجين أيضًا :

الأول : سياق تكليفٍ يكون للمعنى العقليّ ظهورٌ على المعنى النفسيّ . بيد أنّ هذا المعنى النفسيّ القائمً في المعنى العقليّ لا يَغيمُ على ذي بصيرة .

والآخر : سياق تثقيفٍ لتقبل النفسُ على ما حمله المعنى العقليّ من أمرٍ بمعروفٍ ، ومنْ نهي عن منكرٍ إقبال محبة ناشئة عن رؤية الخير فيما أمرت بِهِ ورؤية الشّر فيما نهيت عَنْهُ .

وهي إذ تفعلُ هذا ترتفع من مقام الطاعة خوفًا إلى مقام الطاعة حبًّا ، وكل عمل أنتجته الطاعة حبًّا كان أكمل وأتقن .

ولوَّ أنَّ كلَّ عبدٍ قام بما أحبّ الله تَعَالَى جَدُّهُ منه قيامَه بما يحب منه محبوبه من البشر من والدةٍ أو والدٍ أو صاحبة أو أخٍ أو صَديقٍ لكان مقامُه في مقامات القرب الأقدسِ عظيما .

إنّنا بحاجةٍ إلى أنْ نجعل محبة الله ﷻ في قلوبنا معادلةً على الأقلِّ محبتنا لأولادِنا وآبائِنا ، إذ نستعذبُ طاعتَهم وإنفاذَ رغباتهم ، وليس أحقرَ من عبدٍ يرى أنّ ولدَه أوْ والدَه أو صاحبتَه أحقّ بمحبته من خالقه ؟

* * *

ضَوابط استنباطِ المَعنَى من بيان الوحي

ليس العلمُ بيان الوحي كمثله العلم بالبيان الإنسانيّ ، ففضل بيان الوحي على بيان البشر كافّة كمثل فضل المتكلّم ببيان الوحيِ على العالمين .

وليس كلُّ فقيه ببيان الناس يكون الفقيه ببيان الوحيِ ، ففي هذا البيان المقدّسِ ما ليسَ في بيان الإبداعِ البشريّ منهاجًا وأداةً ومعانيَ ، ومنْ يكُونُ فقيهًا بهذا البيانِ الْمقدّسِ الْعَلِيّ إنزالاً ومنزِلاً وغَايَةً بِملْكِهِ أن يكون فقيهًا ببيان البشر العالِي .

والنَّظرُ في بيان الوحيِ قد يتسارعُ إليه غيرُ قليل ممّن لم يملك المنهاجَ الأمثلَ والأدوات العديدة المتنوّعة التي بعضٌ منها وهبيٌّ ، وقد لايكونُ تسارُعُهُ تجاسرًا أواستخفافًا ، بل قد يدفعُه محبةُ العمل في العلم ببيانِ الوحيِ : القرآن الكريم والسنة إلى العجلة ، فيُؤتى من شديدِ محبتِه ، ومن ثَمَّ كُنْتُ حريصًا على أن أضع بين يدي القارئ تخليصًا لما أراه ضوابط العلم ببيانِ الوحيِ ، وكُنت أيضًا حريصًا على أن أُلحَّ على المذاكرة بهذه الضّوابط طلاب العلم بالكتاب والسنة لتبقَى حقائقها شاخصةً في قلوبهم حاضرة سعيهم إلى فقه معانى الكتاب والسنة ، فيكون منها حِجازٌ بينهم وبين ما ينعقُ به كثيرٌ من أدعياء العلم بالكتاب والسنة .

ولن تؤتى هذه الأمة من قِبَلِ أسياف الأعداء ، وإنما تؤتى من قبل خيانة بعضِ المتكلمين بلسانها المنتسبين إلى ديارها ، ولو أنَّ ديارَ الإسلام تطهّرت من إخوانِ وأخدانِ بنى صهيون وعبدة الصَّليب في ذلك الغرب الملحِد لما أمكن لأعجميّ أن تطأ قدمُه ديارَنا أو أنْ يَمسَّ قلمُه أسماعَنا .

إنَّ علينا أن نُرابط في تلك الثّغور التى يتلصّص منها أعداء إسلامنا وعروبتنا:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ٢٠٠)

ولايتعلق العلم بشيء إلا وكان لذلك العلم به ضوابطُ تضبط حركة مَن يقومُ بذلك العلم يلتزمُ بها في تحصيله ، وإلاّ كان ما يحصّله منه غير محرر بل ولا محقّق ، فلا يوثق به ، ولا يرجع إليه .

وإن من العَلِيِّ في هذا العِلمَ بمعانى بيان الوحي كتابًا وسنَّة ، فمن أراد ، فعليه فريضة لازمة لازبة أن يقفَ على ضوابط هذا الفقه والعلم والفهم ، ثُمَّ الالتزام السلوكيّ بما فقه وعلم وفهم ، فَإنّ علمًا لايعمل به إنّما هو وبالٌ في الدنيا والآخرة على من علمه ، وقد استعاذ النبيُّ ﷺ من علم لاينفع[1] فليس في الإسلام العلْم للعلْم ، بل العِلْمُ للعملِ به ، ومَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرّثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كما جاء بِه الخبر عن بعض أهل العلمِ [2]

* * *

لاسْتنباط المعنى منْ بيانِ الوحيِ قُرآنًا وَسُنّة ضَوابط عِدة أجملها في خمسةٍ ضَوابطَ كلية

● العلمُ بصفات المتكلم ببيان الوحي .

---

(١) روى الترمذي في كتاب الدّعوات من جامعه عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرو قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم يَقُولُ : « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ قَلْبٍ لاَ يَخْشَعُ وَدُعَاءٍ لاَ يُسْمَعُ وَمِنْ نَفْسٍ لاَ تَشْبَعُ وَمِنْ عِلْمٍ لاَ يَنْفَعُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَؤُلاَءِ الأَرْبَعِ ».
قَالَ الترمذيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَمْرو.
وقد يقالُ كيفَ يكون هنالك علمٌ لا ينفع ، والعلم كلّه نورٌ ، وهو خيرٌ من الجهلِ ؟ عدم نفعِ العلْم آتيه من عدم العملِ به ، فقد يكون المرء فقيهًا في دقائق أحكام الصلاة وهو لايصلّي ، وفقيها في دقائق أحكام البدعة وصورها وآثارها ، وهو المدمن عليها المجاهر المُساند لأهلها لما يلقاه منهم من حفاوة ، ومتاعٍ من الدنيا ، والأعين ممتلِئةٌ بمرآهم صباح مساء في زماننا هذا .

(٢) ينظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام : ١/ ٢٠

- العلمُ بمقاصد بيان الوحي .
- العلمُ بكمال وتكامل بيان الوحي .
- العلمُ بالسياق المقالي والمقامى .
- العلمُ بخصائص بيان العربية .

الضابط الأول : العلم بصفات المتكلم ببيان الوحي

كلامُ كل مُبِينٍ هُو منه ، وكاشفٌ عن مراده إعلاما وأمرا ونهيا ، وهذا يوجبُ العلم بحال المتكلم بهذا البيان ، ليسترشدَ بالعلم بحاله على فقه ما أودعَه في بيانِه من معانيه ، والنَّهج العربيّ المسلم في فقه البيان الوقوف على حال المتكلم من بَعد التيقن بنسبة هذا البيان إليه ، فالدَّرس العربي لأيِّ بيان أو القراءة العربية لأيِّ بيانٍ لا تكون عربيّةً إذا ما تغافلت عن معرفة من ينسب إليه ذلك البيان ، فهذه المعرفة مفتاحٌ من مفاتحِ الإحسان في الدَّرس والقراءة ، فالمتكلمُ به قائمٌ في وعي القارئ لا يغيب عنه ، هو حاضرٌ شاهدٌ ببيانِه في قلبِ المتلقي حضوراً مُعِينًا على حُسن فقه مُراداته من بيانه .

ذلك أصلٌ رئيسٌ من أصول الدراسة والقراءة العربية للبيان إلهيا كان ذلك البيان أونبويا أو إنسانيا .

وهذا الأصل الذي نستمسك به إيمانا واحتسابا يقومُ في وجه ما تسعى شرذمة من المستغربين المستعجمين في زماننا هذا من أدعياء التثقيف والتنوير الأعجمي بالمناداة به وإغراء الشبيبة به بل وإرهابهم بالإعراض عن إجازة أو قراءة أوترويج ما يكتبون والتّشهير بهم وَوَصْمِهم بالرّجعيّة والظَّلاميّة التى تعادلُ عندهم الأخذ بما هو عربيّ إسلاميّ .

تسعى هذه الشرذمة إلى حمل الشبيبة من طلاب العلم على الأخذ بمقولة إلحادية يتصايح بها فريق من الأعجميين : مقولة « موت المؤلف » التى هي منسولة ومنجولة من مقولة أعظم إلحادًا : مقولة « موت الإله » المبنية على

إنكار الإيمان بالغيب ، ورفض كلَ ما هو غيبي ، او كما يقول اولئك المرجفون في المدينة بالفتنة المبيرة : رفض كل ما هو « ميتا فيزيقي »

والمؤلفُ عندهم ذو قوة غيبية متسلّطة على القارئ في تلقيه البيان ، ومن ثمَّ دعا أولئك إلى « سلطة النص » و« موت المؤلف » ومثل هذا متعاندٌ تعانداً عظيمًا مع أصل إسلاميّ ركين : الإيمان بالغيب .

قد جعل الله ﷻ أول صفة من صفات المتقين صراط المغضُوبِ عليْهم وصراط الضّالين في استهلال سورة البقرة ، صفة « الإيمان الغيب » فقال ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة:٢،٣).

روى ابن ماجه في كتاب (الزهد) من سننه بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ أَنَّهُ أَتَى الْمَقْبَرَةَ فَسَلَّمَ عَلَى الْمَقْبَرَةِ فَقَالَ :

« السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِكُمْ لاَحِقُونَ ». ثُمَّ قَالَ : « وَدِدْتُ أَنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا ». قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَوَلَسْنَا إِخْوَانَكَ ؟

قَالَ : « أَنْتُمْ أَصْحَابِى وَإِخْوَانِى الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِى وَأَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ ».

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ لَمْ يَأْتِ مِنْ أُمَّتِكَ ؟

قَالَ : « أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ رَجُلاً لَهُ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ بَيْنَ ظَهْرَانَىْ خَيْلٍ دُهْمٍ بُهْمٍ أَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا ؟ ». قَالُوا بَلَى .

قَالَ « فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ».

قَالَ « أَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ ». ثُمَّ قَالَ : أَلاَ لَيُذَادَنَّ رِجَالٌ عَنْ حَوْضِى كَمَا يُذَادُ الْبَعِيرُ الضَّالُّ فَأُنَادِيهِمْ أَلاَ هَلُمُّوا. فَيُقَالُ : إِنَّهُمْ قَدْ بَدَّلُوا بَعْدَكَ وَلَمْ يَزَالُوا يَرْجِعُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ . فَأَقُولُ أَلاَ سُحْقًا سُحْقًا ». (صححه الألباني)

وروى الحاكم في المستدرك على الصّحيحين من كتاب « التفسير : من سورة البقرة» بسنده عن عمارة بن عمير ، عن عبد الرحمن بن يزيد قال ذكروا عند عبد الله بن مسعُودِ ؓ أصحاب محمّد ﷺ وإيمانهم قال : فقال

عبد الله إنَّ أمر محمدٍ ﷺ كان بيّناً لمن رآه ، والذي لا إله غيره ، وما آمن مؤمنٌ أفضل من إيمان بغيب ، ثم قرأ :

﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ (البقرة:١-٣).

قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .

ورأس هذا الإيمان بالغيبِ الإيمانُ باللهِ ﷻ فهلْ يتأتّى لأحدٍ أن يُؤمنَ بِشَيْءٍ هو بِه جاهلٌ ، فالإيمان بِشَيْءٍ فرعُ العلْم بِه .

إنَّ معرفة الدّارس والمتدبّر بالمتكلم بالبيان الذي هو مناط الدراسة والقراءة أصلٌ عظيمٌ من أصول الدّراسة والقراءة العربية وأحقُّ من يؤخذ بهذا الأصل في دراسة وقراءة بيانه إنما هو الله ﷻ ورسوله ﷺ

وأَوّلُ ما أخبرنا بِه اللهُ ﷻ في كتابِه في سياقِ الترتيل هو النّبأ عنْه ﷻ فقال :

﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:١-٤).

فهذه الآيات هي جماعُ صفاتِه الحسْنَى ، وكلّ قراءة للبيان القرآنيّ تسْعى إلى استنباط معاني الهُدى منه لا يكون ما استنبط بها قائما فيه معنى التوحيد المدلولِ عليه بالبسملة وباختصاصِه بالحمد لذاته ، وربوبيّة العالمين ، ورحمانيّتهِ ورحيميّته ومالكيّتِهِ يوم الدين هي قراءة ضالّة ضلالاً مبينًا .

وأنت أيضًا إذا ما قرأت القرآن الكريم سمعت الله ﷻ يُعلِمُك في آيات كثيرة ومواضع عديدة من كتابه بصفاته وأسمائه الحسنى في سياق ذكره تنزيل القرآن الكريم :

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلۡفُرۡقَانَۗ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾ (آل عمران:١-٤)

بَيِّنٌ لك أن المُنَزِّلَ هذا الكتابَ هو الله الواحد الحي القيوم حتى تكون على معرفة بصفة المنزّل ، فلا يكون منك فهمٌ لايليقُ بجلال من هذه صفاتُهُ ، وكأنَّ فقه هذه الصفاتِ في صدر هذا الكلام الحكيم مفاتحُ أبوابِ العلم بمعانيه .

وفِي سُورةِ « هُود » يقول ﷻ :

﴿ الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١).

قوله : ﴿ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ إعلامٌ بصفته ؛ لتكون واعيًا بما تقتضيه تلك الصّفة ، وأنت تقرأ هذا البيان وتفهم ما فيه ، ولاسيّما أنّه قال لك : ﴿ مِن لَّدُنۡ ﴾ وهي كلمةٌ دالّة على عظيم غرابة مافيه وعظمته ، فلا يقال : « لدن » إلا لما كان غريبًا غير مألوف أومبتذل ، بخلاف « عند » فإنها تكون لما كان غريبًا وغير غريب ، فهي أعم من « لدن »(١)

وهكذا تجد في مواضع أخرى ذكرًا لصفات الله ﷻ في سياق ذكر تنزيل القرآن الكريم :

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ يسٓ ۝١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٢ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٣ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ ۝٤ تَنزِيلَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ (يس: ١-٥)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ﴾ (الزمر: ١)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۝٢ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ (غافر: ١-٣).

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَ ﴾ (فصلت: ١-٣).

---

(١) يقُول الحراليّ مفرقًا بين مدلُول(عند) و(لدن) : « (عند) » كلمة تفهم اختصاص ما أُضِيفت إليْهِ بوجهٍ عامٍ ، وأخصّ منه (لدن) ، فلدن خاصتها ، وعند عامتها كالذي يملك الشيءَ ، فهو عنده ، وإن لم يكن في حضرتِه »
نقله عنه البقاعي في تفسيره « نظم الدرر » عند تأويل قول الله تَعَالَى جَدُّهُ : ﴿ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٌ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ ﴾ (البقرة: ٥٤)

كلُّ هذه الصفات المذكورة في هذه الآيات يُعين استحضارُها في القلب على حسن فقه المعنى القرآني الكريم .

المتدبّر كلام الله ﷻ فريضة عليه أن يكون المعنى القرآنيّ الذي ينتهي إليه درسه وقراءته وتدبره موافقا كلّ ما يليق بالله ﷻ من صفات الجلال ، والجمال ، والكمال ، وإنَّ العقل وعلوم اللغة وحدهما ليسا بالمعيار الرئيس لصحَّة المعنى المقول به .

إنَّ من قبل ذلك معيارًا أعظم هو معيارُ موافقة المعنى ما يليق بالمتكلم بالقرآن الكريم ﷻ ، فاستحضار جلالِ القرآن الكريم وقدسيته فريضةٌ لازمة لازبة ، وكلّ من غفل عن ذلك أو تشاغل ، فإن ما يقولُه مردودٌ عليه كائنا من كان ، فكيف إذا ما تعمَّد الإعراض عن ذلك ، وذهبَ إلى أن يقرأ القرآن الكريم على أنَّـه مجرّد نص أدبي شأنه شأن أيّ نصٍّ بيانيّ .

* * *

وإذا ما كنت ذاهبا إلى فريضة العلم بصفات الحق عزَّوجل في فقه معانى البيان القرآني ، والوعي المحقّق المحرّرلأصول العقيدة في باب الإلهيات على منهاج أهل السّنّة والجماعة ورفض كلّ ما هو مخالف لذلك من التوجهات العقليّة المخالفة التى اتّخذتها طوائفُ عديدةٌ من أشعرية وماتريدية ومعتزلة وخوارج وشيعة ... إلخ فإنّي ذاهبٌ أيضا إلى القول بفريضة العلم بصفات النبي ﷺ على المنهاج نفسِه فإنّ ذلك يعصمُنا من أن نُسقط على بيانِه ما ليس منه ، فقد كان خلقه القرآن الكريم .

وهو القائل فيما رواه البخاري في الأدب المفرد بسنده : حدثنا إسماعيل ابن أبي أويس قال حدثني عبد العزيز بن محمد عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبى صالح السمان عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال :

« إنما بعثت لأتمم صالحي الأخلاق». (صححه الألباني)

ورواه أحمد في مسند أبي هريرة ، والبيهقي في كتاب الشهادات من سننه

وهو الذي جاءَه رجلٌ فيما روى ابن ماجه في سنَنِه من كتاب «الأطعمة» بسنده عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِى حَازِمٍ عَنْ أَبِى مَسْعُودٍ فَكَلَّمَهُ فَجَعَلَ الرجلُ تُرْعَدُ فَرَائِصُهُ ، فَقَالَ لَهُ ﷺ :

«هَوِّنْ عَلَيْكَ فَإِنِّى لَسْتُ بِمَلِكٍ إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ». (صححه الألبانيّ)

وقد جاء عن سيدنا على بن أبي طالب ، وسيدنا عبد الله بن مسعود قولهما : «إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ حديثا فظنوا به الذي هو أهدى والذي هو أهيأ والذي هو أتقى»

(رواه ابنُ ماجه في المقدمة ، وأحمدُ في مسند على ومسند ابن مسعود ، والدارميُّ في المقدمة)

وهذه كلمة علية من عليّ بن أبي طالب ﷺ تلفت الانتباه إلى أهمية ملاحظةِ حال المتكلم بالخطاب عند تأويله ، فلا ينصرفُ التأويلُ إلى ما لايتوافق مع حال المتكلم بالخطاب المؤول ؛ لأنّ الخطاب إنّما هو قطعة من المتكلّم بِه .

وإذا ما كان من حقّ المخاطب على المتكلّم أن يراعِي في خطابِه حاله ، فإنّ من حقّ المتكلم وخطابِه على المُستقبِل المُؤوّل أن يراعِي حالَ المتكلّم بذلك الخطاب .

وهذا ما لفت الانتباه إليه «الحفيد العبّاسِيُّ» حين قال :

«يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يُؤتَى السَّامعُ من سوء إفهام النَّاطق ، ولا يُؤتَى النَّاطقُ من سوء فهم السَّامع» فقال الجاحظ : «أمَّا أنا فأستحسنُ هذا القَوْلَ جداً»[1]

فممَّا هُو حقُّ المتكلمِ وخطابِه أن يؤوّل كلامه على غير ما يليق بحالِه ، ولا يُتقى ذلك إلا بكمال عِرفان المؤول حال المتكلم بالخطاب ، وغير قليلٍ

(١) البيان والتبيين للجاحظ ، تحقيق عبد السّلام هارون : ١/٧٨.

من التأويلات الضَّالة التى غرقت فيها الفرقُ الكلاميّة مرجعـها إلى الغفلة أو التَّغافل عن العلم بما يجبُ لله ﷻ من الصفات العُلَى والأسماء الحُسنى ، وما يتصف به النبي ﷺ من جليل النعوت .

الضابط الثاني : العلم بمقاصد بيان الوحي [1]

لكلّ متكلم غاياتٍ يرمي إليها ببيانِه ، ويجعل من هذا البيان آيات دالة على مقاصده ومعانيه ومغازيه التى يُغذ السَّير إليه ببيانه ، وفي هذا هداية لمستمعيه وعونٌ لهم على إدراك مراداته ومقاصده ، متى كان ذلك المتكلم قادرًا على أن يجعلَ بيانَه مبينًا عن تلك المقاصدِ إبانَةَ ظهورٍ وانكشافٍ أو إبانة خفاءٍ واحتجابٍ ، فغيرُ قليل لُجوءُ المُبين إلى إخفاءِ مغازيه ومعانيه في أستار بيانِه لأمورٍ جليلةٍ يعرفُها أهلُ فقهِ البيانِ .

والقرآن الكريم في مفتتح تفصيل ما أحكمه في سورة «أم الكتاب» في سورة «البقرة» أبانَ لنا عن ذلك القرآن الكريمِ في جمل ثلاث : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة:٢) فكانتْ هذه الجملُ الثلاثةُ مفاتحَ المعرفة بالقرآن الكريم .

الجملة الأولى : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ ﴾ أنبأتنا بعلوّ كمال القرآن الكريم فيما يكون له ، وبُعد منزلته وقدره وبعده عن أن يكون كمثله كتاب آخر ، فهو الكتابُ الكاملُ الجامعُ ما فيه تحقيق الهداية إلى الصراط المستقيم المرغوب فيها في قوله ﷻ : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ فكأنه لما قيل : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ قيل ذلك الصراط المستقيم هو الكتاب ، ففي اسم الإشارة ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ إيماءٌ إلى ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ في سورة الفاتحة .

---

(١) يراد بالمقاصد ما يراعيه خطاب بيان الوحي قرآنا وسنة من المعاني والحكم تحقيقًا لمصالح العباد في معاشهم تيسيراً لطاعتهم ومعادهم تحقيقًا لفلاحهم فيه . ولعلمائنا نظر وسيعٌ متغورٌ في هذا الباب ، لاتكاد تجد له نظيرًا عند غيرهم ، ولو أنّا أحسنَّا فقهه ، ونشره في ديارنا ، ثُم في ديار غيرنا لعلمِ الآخر قدرنا ، ولسعوا إلى الأخذ عنا ، لا أن نسعى إلى قَمّ فتاتِ موائدهم ، وإلى العبِّ من رجيع عقُولِهم .

الجملة الثانية : ﴿ لَا رَيْبَ ﴾ أنبأتنا أنَّ ذلك الكتابَ البعيدَ المنزلة والقدر ، العليَّ الكاملَ الجامعَ ما فيه تحقيق الهداية إلى الصّراط المُستقيم كتابٌ منزَّهٌ عن أن يكونَ فيه ما يُحرك شيئا من الرّيب في صدر عاقل منصفٍ ، وكأنَّ في هذا تحديًّا لكلِّ عاقلٍ منصف أن يجد فيه ما يُحرّك في صدره أثارة من الرّيب فيه ، ولايجد في القرآن الكريم ما يُبيد هذه الأثارة ويمحوها

الجملة الثالثة : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ أنبأتنا أن ذلك الكتاب العليّ البعيد المنزلة والقدر المنزّه عن أن يكون فيه ما يمكن أن يحرك أثارة من الريب فيه في صدر عاقل منصف إنما هو هُدى للمتقين صراطَ الفريقين الآخرين في سورة الفاتحة « المغضُوبِ علْيهم » و « الضالين » :

فالفريقُ الأول سلك سبيل العلْم بغيْر عملٍ بِه فغضِب اللهَ ﷻ عليْه .

والفَريق الآخَر سلك سبيل العمل بغير تحقق علميّ بصَواب ما يَعمل ، فكان عملُه هباءً منثُوراً[1] .

منْ يتقّ هذين الصراطين : العلم دونما عملٍ بِه ، والعمل بغير علْمٍ محقق ، يكون هذا القرآن هدًى لَه يهديه فيتسامى به إلى الدرجات العلى من الهداية فيبلغ به مقام الإحسان ويقيمه فيه ، فيعبد الله ﷻ كأنَّه يراه ، فيكون المحقّقّ كمال الإخلاص في العبادة وكمال الإخلاص في الاستعانة المقرّر في قلب سورة

---

(١) أذهب إلى أنّ قوله ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ يُفهم معمول قوله ﴿ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ ممَّا جاء في سورة الفاتحة ، فالتقوى هنا تقوى خاصّة : تقوى سبيل المغضوب عليهم ، وسبيل الضالين . وهذا عندي أولى وأعلى من الذهاب إلى عموم معمول كلمة التقوى على نحو ما ورد في آياتٍ أخر من القرآن الكريم ، فأنت تجد في مفتتح سورة البقرة كلمتين تربطان سورة البقرة بسورة الفاتحة : الأولى اسم الإشارة ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ والأخرى كلمة المتقين : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ وهذا نهجٌ من أنهاج القرآن الكريم في سبك البيان .

«الفاتحة : أم الكتاب» في قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) فهذه الآية هي المحور الرئيس الذي ترتبط به كلُّ آيات القرآن الكريم ، وكلُّ أحاديث السنة النبوة .

ما من آية من آيات القرآن الكريم إلا معناها من معدن معنى قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ .

وكل حديث من أحاديث السنة المطهرة إنما معناه منسولٌ من معنى هذه الآية الكريمة مربوطٌ بها بسببٍ قد يكون جليًا لثُلَّةٍ من أهل العلم وخفيا لثُلَّةٍ أخرى منهم .

من الذي أوجزته لك هنا تبين لك أمران :

الأول : أن كلَّ معنى قرآنيّ أو نبويّ إنّما معدنه الذي يخرج منه ويرتبط به ارتباطا وثيقاً محكمًا قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ الذي جعله الحق ﷻ بينه وبين عباده قسمين كما جاءت به السنة المطهرة.

معيارُ قرآنيّة المعنى في تأويل أو تدبر أيَّة آية أوفهم وتدبر أيّ حديث مسندٍ من أحاديث السُّنّة المطهرة انتسابه الوثيق بمعنى قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وتستطيع أن تقول : إنّ هذه الآية هي المفتاحُ العظيم لفهم وتدبر أي آية قرآنية أو حديث نبوي صحيح .

الآخر : أن كلّ معنى من معانى آيات القرآن الكريم أو من أحاديث السّنة المطهرة فيه ما يحقّق شيئًا من ضروب الهدى إلى الصّراط المستقيم في إخلاص العبادة وإخلاص الاستعانة بالله ربّ العالمين والارتقاء بالعباد في مدارج الهداية حتى يرتحل بهم من منازل المتقين إلى منازل المحسنين فيقيمهم فيها .

إنّ الوحي بيانًا وتبيينا له مقصدٌ كليٌّ متعيّنٌ هو هداية العباد على اختلاف درجاتهم إلى الصراط المستقيم في إخلاص العبادة وإخلاص الاستعانة ليكونوا بحقٍّ عباد الرحمن ﷻ ومن ثَمَّ كان بيانُ الوحي جامعًا لما فِيه تحقِيقُ مصالح

العبـاد في معاشِـهم ومعـادهم ، أو كمـا يقـول الطّـاهر بـن عاشُـور : « صـلاح الأحوال الفرديّة والجماعيّة والعمرانيّة »

وهذا لايكـونُ إلا بـأن نعـرف الله ﷻ معرفـة تحـثُ علـى محبتـه ومهابتـه ، فتدفعنا محبّتـه إلى طاعـة أمـرِه ، وتـدفعنا مهابتـه إلى اجتنـاب مـا نهانـا عنـه ، ولايكونُ أيضًا إلا بأن نعرفَ أنفسَنا ، وما فُطـرت عليــه ، ومـا ركّـب فيـهـا ، وما أحيط بها ، فنزكّيها مما يعيقُها عن بلوغ الغاية التي خلقت لها محبة الله ﷻ ومهابته ، ونغذوها بما يُعينها على كمال تحقيق ما تسعى إليْه من تلـك المحبَّـة والمهابة ، وكـلّ ذلك يحقّق للعبدِ إقبـالا عـلـى مـا ينفعُـه فـأمـر بِـه ، وفـرارًا مما يضرّه فنهي عنه .

وأنت إِذا ما تفرَّست خطابَ بيانِ الوحي قرآنا وسنة ألفيته ما فيه يدورُ علـى هذا الذي ذكرت لك ، فهي المحاور الرئيسـة ، وبهـا يتحـقـق صـلاح الحيـاة وما فيها .

وتداولت الأفهام والألسنة أنَّ الإسلام صالحٌ لكلِّ زمان ومكـان ، وهـذا حـقٌّ لا مريَةَ فيه ، وفوقَ هذا هُو مُصلِحٌ كلَّ زمانٍ ومكان ؛ لأَنَّ هـذا الإصـلاح مغـزاه الحقِيقيّ ، فما مِنْ عَصرٍ أوْ مصرٍ إلا والإسـلامُ قُرآنًـا وسنّة هـو المقتـدرٌ علَـى إصلاحِه بما أنزَله الله ﷻ وقالَه رسُوله ﷺ ، فالإسلام بحقٍ لن يغيبُ ، ولن يغيم . إنّ فيه الحلَّ الأوحدَ لكلِّ معضِلةٍ فِي هذه الحيـاة حتّـى يـرث الله تعـالى الأرضَ ومنْ عليْها[1] .

---

(١) قولنا الإسلام هوالحل معناه أنّ في هديه والالتزام بمنهاجه طرائقَ الحل الأقوم لكل معضلة ، فالقولُ بأنّ الإسلام هو الحلّ كلمة حقٌ في نفسِها ، ولا يليقُ بعاقلٍ أن يدفعها ، وأن يعترضَ أو يتوقـف في اليقين بذلك ، ولايليقُ بِه أن يـدفـع ، ويرفـضَ لأن مـنْ لا يرتضِيه يتخذ تلك الحقيقة شعارًا لمنهاجه ، وحركتِه إلى مبتغاه ، فحقٌ أن يُقال إنها كلمة الحقّ ، ويتجه الاعتراضُ لمن شاء الاعتراض إلى من يرفعها لأغراضِه وطَلِبتِه ، وغاياتِه ، فالله ﷻ يقول : ==

كلُّ دارسٍ ومتدبّر لشيْءٍ من الوحي بيانا وتبيينا عليه فريضة عَيْنٍ أن يقيم حركة درسه وتدبّره في حديقة مقصدِه الكليّ الأعظم ، لايندُّ عنها ولا يتسلّل إلى خارجها وإن أغرته الخواطرُ النفسيّة التى قد تتقاذف إلى نفسه ، فيظنّها من الفتح الربانيّ ، وهي إذا ما حقَّق رآها زنيمة لاترتبط بالمقصد الكليّ الأعظم للوحي بنسبٍ أوسببٍ ، وكمْ من المعاني التى تقاذفُ على ألسنة بعض أهلِ العبادة عن غيرِ علْمٍ محقّقٍ هو إلى الوساوس النفسية أقربُ منه إلى المعانى الربّانية ، وإن سماها أولئك بلطائف الإشارات ، فليحذَر النّاشئة في طلب العلم الافتتان بمثلِ هذا إلى أن يكونَ لهم من العلم المحقِّق ما يمكنُ لهم أن يحرِّروا الأمر ، فيبصِرُوا الحقَّ من الباطلِ ، ويميزوا الخبيثَ من الطّيب ، فإنّ الأمرَ في هذا العلم دينٌ يَلقَى المرْءُ ربّه ﷻ عليه ، فليتق لقاءَه بغير ماهو مُحقَّقٌ مُحرَّرٌ .

لقيَت مقاصد الوحي نظرًا واسِعًا في العقود الأخيرة ، وقد كان لأبي إسحاق الشاطبيّ (ت : ٧٩٠هـ) فضلٌ بالغٌ في لفت البصائر إلى مزيد الاعتناء بذلك ، فكان كتابُه «الموافقات» مفصلا مهمًّا في حركة التفكير الأصُولي ، ولكنّه لم يكن البتَّه هُو الأوّل في الباب ، فأنت تجدُ هذا في ثنايا القول في «رسالة» الشافعي و«المستصفى» للغزالي مثلا

فمن المهمّ العناية بالاتجاه إلى إبراز مقاصد خطاب الوحي في حركة التأويل النصّي لهذا الخطاب بحيثُ يكون المقصد النصّيّ حاكمًا حركة التأويل الجزئيّ والكلّيّ للخطاب

= ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾
(المائدة:٨)

ومن اتخذ موقفًا رافضًا أو متوقفًا أو مشككًا من هذه الكلمة الحق المبين (الإسلام هوالحقّ وهو الحلّ) ومات على ذلك غير تائب فهو على خطر عظيم ، لأنه رفضٌ للإسلام أن يكون منهاج حياة ، ورفضٌ أن يكون الإسلام قرآنا وسنة قادرًا على حلّ كل معضلة في شؤون الحياة في كلّ مصرٍ وعصر. وتلك هِي الحالقة ، لا أقول الحالقة الشعر ، ولكنها الحالقة الدين. وبالله تَعالى نستعيذ من سُوءِ الْخاتمة .

وإذا ما كان البيانيُّون والأصُوليون وغيرهم على عناية باستنباط المعاني من الخطاب ، فهذا لايعني البته أنّهم غافلون عن المقاصد الكلية والجزئية لهذا الخطاب وهم يسْتنبطون تلك المعاني منه ، فمن يتبصّر ما جاء بِه الشّافعيّ فِي (الرسالة) وما جاء به من بعده من الأصوليين في أَسفارهم كالبرهان للجويني والمستصفى للغزاليّ لأدرك أنّهم لمْ يجعلوا للغة سلطانًا عَلَى النّصِّ ، ولمْ يعزلوه عن واقع الحياة التي جاء لإصلاحها وهدايتها ، ولم يجعلوا اجتهادهم فيه اجتهادًا لغويًّا شاغلا له عن المقاصد التي نزل الخطاب لتحقيقها بل كان لهم مزيد عناية بمقاصد الخطاب ، غيْرَ أنّه لمْ يجعل المصلحة مقدمة على النَّصّ ؛ فالنصّ أصلٌ وفقهه متجدّد ، والمصلحة كذلك متغيّرة فمن التَّهافت أن يجعل ما هو متغيّر حاكما على ما هو أصلٌ ثابتٌ[1].

ومنْ يصغِ إلى آياتٍ من القرآن الكريم يعلمْ أنّها تضمنت الدَّعوة إلى ملاحظةِ مقاصد الخطاب ما يحمله من إصلاح حال العباد في معاشهم ومعادهم :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء:٢٦-٢٨)

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦)

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٨٣)

﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة:٢٤٢)

---

(١) ينظر في نقد صنيع الأصوليين كتاب بنية العقل العربي لمحمدعبده الجابري : ص ٥٨

﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

(آل عمران:١٠٣)

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠)

﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٢)

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ٢٠٠)

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٣٥)

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠)

﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٥)

﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

(الأعراف: ٢٠٤)

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الحج: ٧٧)

آيات عدة تؤذّن بمقاصد خطاب الوحي ، أفيكون علماء الأمة في غفلة عما تؤذن به إلى القرن الثامن الهجري ليأتي الشاطبي فيكون أول من أصغى إليها؟

وفي السنة ما يجهر بتلك المقاصد في خطابها

روى الشيخان البخاري في (المناقب) ومسلم في(الفضائل) بسنديهما عن مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ « مَا خُيِّرَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إلاَّ أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا ، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا ، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ ، وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ ، إِلاَّ أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا ».

أليس اختيار الأيسرِ فيما ليس فيه إثمٌ هو من مراعاة مقاصد الإسلام ؟

روى مسلم في كتاب الجهاد والسير بسنده عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ فِي بَعْضِ أَمْرِهِ قَالَ :

« بَشِّرُوا وَلاَ تُنَفِّرُوا وَيَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا »

وروى أحمدُ في مسند ابن عباس بسنده عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيُّ الأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ « الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ ».

أي بيان أجلَى من هذا في أنَّ مراعاة مقاصد الخطاب في تأويل بيان الوحي أمرٌ رئيسٌ من أمور حسن الفهم والتأويل .

وثَمَّ أمرٌ جليلٌ جدًّا في هذا ، ذلك الدعاءُ الذي دعا به النبيُّ ﷺ لابن عمّهِ ابن عباس مثوبة على ما عني بِه من طهور رسول اللهِ ﷺ

روى أحمدُ في مسند ابن عباس بسنده عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ فَوَضَعْتُ لَهُ وَضُوءًا مِنَ اللَّيْلِ. قَالَ فَقَالَتْ مَيْمُونَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَضَعَ لَكَ هَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ . فَقَالَ :

« اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ ».

تأمّل قوله : (فقهه في الدين) وكان مقتضى الظّاهر أن يُجعل الدّين محل الفقه أي هو المفْقُوه ، ولكنّه لم يقلْ فقه الدين كما قال علمه التأويل ، وفرقٌ في صورة البيان بين (فقه الدين) و(فقه في الدين) والفرقُ في صورة البيان هو من الفرق في ما تحمله كل صورِه :

فقهُ الدين قد يكون فقهَ النصّ معزولا عن الواقع ومقاصد الخطاب ، ولكنّ الفقه في الدّين أي فقه الواقع ومقاصد النصّ ، ولهذا كان الفقه فقهان : فقه دين وفقه تدين .

والله تَعَالَى جَدُّهُ يبعث على رأس كلّ قرن من يجدد لها دينها أي تدينها ، وذلك بتجدّد فقه النّصّ ومقاصده وعلاقة ذلك بحركة الحياة وتطورها في سياق بيان الوحي .

روى أبو داود في سننه من كتاب الملاحم بسنده عَنْ أَبِى عَلْقَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﵁ فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا ».

هوتجديدٌ في فقهِ النصّ لا في النصّ نفسِه فقد كمل بانقِطاعِ الوحي . وتجديدُ فقه النّصّ يكون بحسن قراءته وفق طبيعة اللّسان النازل به ، والمقاصد النازل لتحقِيقها ، وتجدّد حركة الحياة ، فلا ينزل النّصُّ على الواقعِ تنزيلاً يبطل خصُوصية الإبانة ، أو يتجافَى عن مقاصدِه التي نزل لتحقِيقها ، وفي الوقت نفسِه لا يقصرُ حركة الحياة في فقهِ ما جاء عن علماء عصرٍ سبق فقهوا النّصّ بما يُصلِح عصرَهم ومصرَهم ، فالإسلامُ لا يدعُو إلى تبعيّةٍ مطلقةٍ إلا تبعيّة لكتاب الله ﷻ وسنة رسُوله ﷺ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩).

فكلّ ما عدا رسُول الله ﷺ من البشرِ يُؤخذُ من قولِه ما صلَح ويردُّ عليْه غيْرَه كما عهد من قول عن ابن عباسٍ ومالك بن أنس .

وجاءت السّنة النّبوية داعية إلى حسن النظر فيما يرد على المرءِ من حال البشر ، وتفرّسه وسبر غوره فَإن كان حسنًا اتخذ ، وإن كان غيره طرح .

روى الترمذيُّ فِي جامعِه من كتاب البر والصلة بسنده عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ جُمَيْعٍ عَنْ أَبِى الطُّفَيْلِ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« لاَ تَكُونُوا إِمَّعَةً تَقُولُونَ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا وَإِنْ أَسَاءُوا فَلاَ تَظْلِمُوا ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .

فمراجعة كلّ خطابٍ خلا خطاب بيان الوحي لابدَّ أن تكون مراجعة نقدية ، تَستَبْصِرُ الحق ، فَتَأْخُذَ بِهِ ، وتَستَبْصِر البَاطِلَ ، فتَدَعُ .

وهذا لا يكون إلاَّ عَنْ حسْن فقه للنصّ في بيانِه،ومقاصده،وفي ما تسْتوجبُه حركة الحياة المُتَجَدِّدَة التي تخلقُ فيها أُحدُوثاتٌ تقتضي نظرًا يَتواءَمُ مَعَ طَبِيعَةِ هَذِهِ الأُحدُوثَاتِ بِمَا يُحقِّقُ مَصَالِحَ العِبَادِ فِي مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ[1] .

وهذا وجه من وجوه قولنا : إن الإسلام كما فِي الكتابِ والسُّنة لا يَصْلُح لكل زمانٍ ومكانٍ فحسْب بلْ هُو يُصْلِح كلَّ زمانٍ ومكان ، وقد أنزلَه الله ﷻ لِذَلكِ ، وهو السبيلُ الأوحَدُ لحلّ كلّ معضِلةٍ فِيٍ هذه الحياة ، إذا ما أُحسنَ الفهمُ ، وأحسنَ القصدُ والتَّطبيقُ ، ومنْ لا يُؤمن بذلك ويرضِى بِهِ ، ويدعُو إليْهِ ويُعين عليْهِ ، فهوعلَى خطرٍ جدّ عظيمٍ إن لم يكن علَى شفا الخروج من الإسلام ، فَكَيفَ بالّذِي يحاربُ ذلك صَباحَ مساء ، بل يجرّمُ القائلين بذلك ، ويزجُّ بِهم في غياهيب سجُونه ومعتقلاتِهِ ؟

الضابط الثالث : العلم بكمال وتكامل بيان الوحي قرآنا وسنة .

من خصائص بيان القرآن الكريم وسننه البيانيّة أنّه لايكتفي بذكر الشيء الواحد مرة واحدة بل تراه يذكره أكثر من مرة وفي صور بيانيّة متنوعة ، يُسميها تصريفا :

---

(١) يراجع كتاب «الشريعة الإسلامية صالحة لكلّ زمان ومكان» لشيخ الأزهرالشريف : محمد الخضر حسين ـ تحقيق : محمد عمارة ـ نهضة مصر (١٩٩٩) وكتاب مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ـ تحقيق : محمد الطاهر الميساوي ـ دار النفائس ـ الأردن: ١٤٢١ وكتاب معالم الشريعة الإسلامية للدكتور صبحي الصالح ، بيروت دار العلم للملايين : ١٩٧٥ وكتاب مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للدكتور يوسف البدوي ـ دار النفائس ـ الأردن ، ونظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين لعبد الرحمن يوسف القرضاوي ـ رسالة ماجستير في دار العلوم جامعة القاهرة .

﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴾(الإسراء:٤١)

﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾ (الإسراء:٨٩)

﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف:٥٤)

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ (طه:١١٣)

وهذا تجده يكثر فيما كان من الأصول الكليّة للإسلام كالتوحيد والبعث وغير ذلك ، بل إنّ حقيقة التوحيد لتكاد تجدُ بيان القرآن الكريم عنها قائما لك تصريحًا أوتلويحًا في أغلب آيات القرآن الكريم مما يجعلُ الإحاطة بآيات الوحدانيّة في دراسة واحدة أمرًا جدّ عسيرٍ .

والقرآنُ الكريم وهو يصرِّف بيانه عن المعنى الكليّ الواحد إنّما يضيفُ جديدًا يتناسب مع سياق التّصريف والمقام والمقصود الأعظم للسّورة التى يرد فيها ذلك التّصريف .

وهذا يستوجبُ أن يكونَ المتدبرُ على وعي بمواقع التّصريف البيانيّ للمعنى الذي هو بصدد تدبّره وأن يجمع صُور التّصريف فينظر إليها نظرتين :

النظرة الأولى : بحسب التّرتيب النّزولى للآيات ، إذا ما أمكن التّحقق من ذلك وهو غيرُ متيقّن في كلّ آية

والنّظرةُ الأُخرى بحسبِ ترتيبِ التلاوة .

وأمرٌ آخرُ هو من كمالِ البيانِ القُرآنيّ وتكاملِه أنّ القرآنَ الكريمَ يفسِّر بعضُه بعضًا . « فما أُجمل في مكانَ فإنّه قد فسر في موضع آخر ، وما اختصرَ في مكان فقد بُسط في موضع آخر »[1]

---

(١) مجموع الفتاوى : ٣٦٣/١٣ ، وانظر في تفصيل ذلك : التفسير والمفسرون للدكتور الذهبي : ٤٠/١
==

وأنت إذا ما قرأت أول سورة «هود» وجدت الحق عز وجل يهدينا إلى ذلك : ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾(هود: ١) في التفصيل تفسير لما أحكم ، بل إن سورة الفاتحة تجد ما جاء من بعدها من السور كالتفسير لما أحكم من معناها ، فكانت أم الكتابِ .

وقد علمنا النبي ﷺ ذلك الأصل العظيم : في قصة إشكال المعنى في حكم الكلالة على عمر بن الخطابِ رضي الله عنه فلم يفهم منها ما فهم أبوبكر رضي الله عنه من أنّ الكلالة من لاولد له ولا والد ، وأسقط الإخوة بالجد ، وراجع عمر النبي ﷺ في ذلك فدله على آية الصيف {النساء : ١٧٦}

روى مسْلم في صحيحه من كتاب المساجد وكتاب الفرائض بسنده عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِى الْجَعْدِ عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَذَكَرَ نَبِىَّ اللَّهِ ﷺ وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ قَالَ إِنِّى رَأَيْتُ كَأَنَّ دِيكًا نَقَرَنِى ثَلاَثَ نَقَرَاتٍ وَإِنِّى لاَ أُرَاهُ إِلاَّ حُضُورَ أَجَلِى وَإِنَّ أَقْوَامًا يَأْمُرُونَنِى أَنْ أَسْتَخْلِفَ وَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيُضَيِّعَ دِينَهُ وَلاَ خِلاَفَتَهُ وَلاَ الَّذِى بَعَثَ بِهِ نَبِيَّهُ ﷺ فَإِنْ عَجِلَ بِى أَمْرٌ فَالْخِلاَفَةُ شُورَى بَيْنَ هَؤُلاَءِ السِّتَّةِ الَّذِينَ تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ وَإِنِّى قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَقْوَامًا يَطْعَنُونَ فِى هَذَا الأَمْرِ أَنَا ضَرَبْتُهُمْ بِيَدِى هَذِهِ عَلَى الإِسْلاَمِ فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَأُولَئِكَ أَعْدَاءُ اللَّهِ الْكَفَرَةُ الضُّلاَّلُ ثُمَّ إِنِّى لاَ أَدَعُ بَعْدِى شَيْئًا أَهَمَّ عِنْدِى مِنَ الْكَلاَلَةِ مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى شَىْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِى الْكَلاَلَةِ وَمَا أَغْلَظَ لِى فِى شَىْءٍ مَا أَغْلَظَ لِى فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِى صَدْرِى فَقَالَ :

== والقول بأنّ القرآن يُفسرُ بعضُه بعضًا له بعدٌ بنائيّ ، فهذا يمثلُ عاملاً من عوامل التماسك في بنية الأداء القرآني للمعنى ، فكأنّ في هذا التفسيرِ إحالة تصطحب المعنى المُفسِّـرَ إلى سياقِ المعنى المفَسَّـر ، فيتلاقى السياقان على بعدٍ بينهما مقامًا . والإحالة اللفظية والمعنوية على تنوع ضروبها عامل رئيسٌ من عوامل التماسك النصّي عند المحدثين .

«يَا عُمَرُ أَلاَ تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النِّسَاءِ». وَإِنِّي إِنْ أَعِشْ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ...»

فآية الصيف {النساء : ١٧٦} تفسر آية سابقة عليها :

﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾(النساء: ١٢).

وهذا نهج جليل هدى إليه النبي ﷺ [١]

وقد اتخذ عمر رضي الله عنه هذا نهجا في الفهم من بعد ذلك : لما فتح العراق سأله أصحابه قسمته في الغانمين ، فقال لهم : إنْ قسمْتُها بينهم بقِيَ آخر الناس لاشيء لهم ، واحتج عليهم بقول الله تعالى في سورة الحشر :

﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحشر: ٧-١٠).

وشاور عليًّا وجماعةً في ترك القسمة وأن يجعل الأرضَ في أيدي أهلِها ويضعَ عليهم الخراج ، فأشاروا عليه بذلك . وهو لم يجعل آية الحشر منسوخة بل قرن إليها آية الأنفال :

---

(١) ينظر إعلام الموقعين : ١/٣٥٤

﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾
(الأنفال: ٤١)

واستنبط منهما معًا معنى لم يلحظه من نازعه في هذا فصار المعنى القرآني بهذا النهج : واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه في الأموال سوى الأرضين ، وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك ، وما أفاء الله ﷻ على رسوله ﷺ من الأرضين فلله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول ﷺ ههنا لتفويض الأمر إليه في صرفه إلى من رأى .

جعَل عمرُ ﷛ بهذا قول الله ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ ﴾ معطوفا على ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ ﴾ وهو معطوفا على ﴿ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ فيكون الفيْءُ في ثلاث طوائف كما يقول ابن العربي المالكي : المهاجرين والأنصاروالتابعين من بعدهم إلى يوم القيامة» [1]

ومن باب تفسير البيان القرآني بعضه بعضا القراءات القرآنية الصحيحة ، فهذه القراءات هي قرآنٌ من عند الله ﷻ ليس لأحد من الخلق فيه أثرٌ مَا ، وقد يظنّ ظانٌّ أن نسبة قراءة ما لعالم أنّه هو الذي جاء بها ، كقراءة نافع أوعاصم ، وهذا ليس من الحق في شيْءٍ البته ، فهؤلاء ليس لهم من القراءات غير تحمّل القراءة بالسند المتصل إلى سيدنا رسول الله ﷺ عن سيدنا جبريل عليه السلام عن رب العزة ﷻ فما زُعِمَ من أنَّ القراءات القرآنية إنّما هي لهجاتٌ عربيّةٌ قرأ بها الصحابةُ على لهجات قبائلهم وأنَّ لكلِّ عربيٍّ أن يقرأَ القرآن الْكريمَ بلهجة قومه إذا لم يستطع أن يقرأ بلهجة قبيلة أخرى إنما هو قولٌ مردودٌ .

القرءات القرْآنية توقيفٌ ليس لأحدٍ من الخلق كافّة أيّ أثر في القراءة بها وليس لأحد أن يرجح قراءة متصلة السند بالله رب العالمين على قراءة أخرى

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ١٧٧٩/٤

متصلة السند بالله رب العالمين فضلا عن أن يردَّها زعما أنّها لغة أي لهجة رديئة أو غير فصيحة ، فلا يكون لأحدٍ كائنا من كان أن يجعلَ من نفسه حكما على لغات العرب فضلا عن القراءات القرآنية المتصلة السند برب العالمين ، فإنَّ لسان العربية لايحيطُ به أحدٌ إلاَّ أن يكون نبيًّا ، كما يقول الشافعي في « الرّسالة »

وبهذا الذي بينتُه لك يتّضح تهافتُ بعض ما تراه في كتب المفسرين واللغويين من ترجيح قراءة صحيحة السند على أخرى مثلها صحيحة السند أوْ ردِّها أوالقول بعدم صحَّة الصلاة بها أوعدمُ صحّة استنباط أحكام شرعية منها ، فكلُّ ذلك مردُودٌ على قائله كائنًا من كان . وهنا يحسُنُ التّفريق بين أمرين :

الأول : القولُ بأنَّ القراءات القرآنية مأخوذةٌ من اللهجات العربيّة أي مصدرها هذه اللهجات ، وليس الوحي وحدَهُ .

والآخر : القول بأنَّ القراءاتِ مصدرٌ رئيسٌ لدراسة الّلهجات العربيّة .

الأولُ باطلٌ مرفوضٌ والآخرُ حقٌّ مفروضٌ .

كلُّ قراءة لآية كأنَّها آيةٌ جديدةٌ بما تحملُه من المعنى فهي تضيف إلى المعنى القرآنيِّ في القراءة الأخرى ما يؤكّدها وما يضيف إليها وسوف ترى شَيْئًا من هذه في مواضِعَ من هذا الكتاب إن شاءَ اللهُ تعالَى .

والمرْءُ لايكاد يطمئنُ لفهمِه معنًى من آية إذا لم يكن قد وقف على ما جاء فيها من القراءات الصحيحة الإسناد ومراجعة مذاهبِ العلماء في تأويلها ، ففي كلِّ قراءةٍ معنى يكون لطيفًا لاتدركهُ كلُّ القلوب ، فإنّ القرآنَ الكريم يجمع في بيانه ضروبا من المعانى الإحسانيّة التى لايشعرُ بها إلا أهلُ القرب والإحسان في عبادة الله ﷻ .

كلّما ازددت علما بربك جلّ وعزّ وبكتابه الكريم كلّما كنت مؤهلا لأن تشعربشيْءٍ من تلك المعانى الإحسانيّة التى تكون إفادة البيان القرآنيّ لها إلاحة وإشارة هي عند أهل الإحسان ألذُّ وأكرم من التصريح .

ويبقى أمرٌ آخرُ جدُّ جليل هو الاعتمادُ على السنة النبوية في فقه المعنى القرآني ، فإنها الرافد الثانى لبيان الوحي ، فهي تبيين بيان القرآن الكريم لاشك عندنا في هذا البتة ، فالوحي ضربان :

بيان هوالقرآن الكريم ، وتبيين هو السنة النبوية ، والله ﷻ قد جعل من رسالة رسوله ﷺ تبيان ما نزل من القرآن الكريم :

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل:٤٣-٤٤).

ومن توثقت علاقته بمعانى الهدى في القرآن الكريم ومعانى الهدى في السنة النبوية الصحيحة يجد أنَّ ما في السنة النبوية المطهرة هُوَ مِنْ مَعْدِنِ معانى البيان القرآني الكريم وأنَّ المعنى قد يكون تصريحا في أحدهما وتلويحا في الآخر ، أو إجمالا في أحدهما وتفصيلا في الآخر .

لن تجد البتة شيئا في أحدهما ينقضُه شيْءٌ في الآخر ، أَوْ يَدْفَعُهُ ، فهما مَعًا من مشكاة واحدة : من الوحي المقدس وإن اختلفت المنازل

روى أبو داود في سننه من كتابِ السنة بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى عَوْفٍ عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكَرِبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ :

« أَلاَ إِنِّى أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلاَ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلاَلٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ أَلاَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الأَهْلِىِّ وَلاَ كُلُّ ذِى نَابٍ مِنَ السَّبُعِ وَلاَ لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ إِلاَّ أَنْ يَسْتَغْنِىَ عَنْهَا صَاحِبُهَا وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ »

يقول الإمام أبو سليمان حمد الخطابي في « معالم السنن » في قوله ﷺ : « ومثله معه » :

« يحتمل وجهين :
أحدهما : أنَّ معناه أُوتى من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطي من الظاهر المتلو
والثاني : أنـَّه أُوتى الكتاب وحيا يتلى وأوتي من البيان مثله أي أُذِنَ له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص ويزيد عليه ويشرح ما في الكتاب ، فيكون في وجوب العمل به ولزوم قبوله كالظاهر المتلو من القرآن »[1]

وإذا ما كانت أفعال النبيّ ﷺ تطبيقا لما جاء به القرآن الكريم ، فهذا التطبيق تبيانٌ لمعانى الهدى فيه تبيانا مشهودا تعيه الأبصار.

وَثَمّ تبيانٌ من وجه آخر لمعانى الهدى القرآنيّ تبيانٌ تعيه الآذان : أقوال النبيّ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ، فكان من التبيين النبويّ للبيان القرآنيّ قِرَى العين بالأفعال وقِرَى الأذن بالأقوال ، وهذا من فيض جوده ﷺ .

وإذا ما جئنا إلى فقه بيان النبوة فإنّه فريضة أن يستوثق المتدبّر من صحة نسبة ما يرغب في تدبره منها ، ثم النظر في الروايات التى جاء بها البيان النبويّ في مظانها وقراءة ما فيها وتدبره في ضوء ما في البيان القرآني من معاني الهدى حتَّى لايقع في قلبه معنى يتعاندُ مـع أصـلٍ من أصول المعنى في البيان القرآني .

إنّ البيانين : القرآنيّ والنبويّ كلٌّ واحد منهما كاملٌ في نفسِه ومتكاملٌ أيضا في نفسه ومتكامل بالضرب الآخرمن البيان ، فهما معا من الوحي المقدس .

وكلُّ فتنة تقول بالاستغناء بالقرآن الكريم عن السنة النبوية المطهرة إنما هِي فتنة إبليسية يلقيها الشيطان على ألسنة وأقلام طائفة من المتعالمين الآخذين علوم الإسلام من الصحائف غير المحققة ، فظنوا أنـَّهم القادرون على أن يقولوا في القرآن الكريم وفي السنة النبوية ما يشاؤون .

---

(١) معـالم السـنن للخطـابي ٢٩٨/٤ ــ تصـحيح محمـد راغـب الطبـاخ ــ ط . الأولى سنة١٣٥٢- المطبعة العلمية بحلب

والهجومُ على السّنة النبوية خطة إبليسيّة قديمة تتخذ لبلوغ غايتها مسارات عدة وأدوات متنوعة منها افتراء أقوال تنسب زورًا ، فتدسّ في أسفارِ السنة ، وقد كفينا دفع مضرة ذلك السبيل ، ومنها التَّشكيك في أصالة الصحيح منها ، ومنها القول بتاريخيتها ومحدوديتها ، وأنّها تفسير محليٌّ للقرآن يتلاءمُ مع زمانِ ومكانِ صدورها ، ولهذا جدَّ المردةُ في نشر فرية القول بقرآنيّة التشريع ؛ لينتهوا من بعد إلى ما اجترأ على الجهر بِه أحدهم فقال :

« القرآن كتابُ دينٍ وإيمانٍ وليس كتاب تقنين وتشريع »[1]

وهو عند آخر خطّاب تثقيفي تربوي من أوله إلى آخره فانتهى إِلَى أنَّ القول بأن الشّريعة ذات أصلٍ إلهي وهم كبير أسسّه الشافعي بكتابِه الرسالة [2]

كذلك يتدرج العلمانيون إلى مآربهم الإبليسية ، لأنّهم يدركون طبيعة الدّهماء من هذه الأمة : تثور إذا ما ووجهتْ جهارًا ، فإن تسلّل إلى المأرب في خفية ، فلا يتمعّر وجه كثيرٍ منهم إذا ما أُحيلَ المعروف الشرعي منكرًا اجتماعيًا ، والمنكر الشرعي معروفًا اجتماعيًا ، ودونك ما حولك تبصرُ صدق ما قلتُ .

الضّابط الرابع :العلمُ بالسِّياقِ المقَالِيّ وَالْمقاميّ لِبيانِ الْوحي .

السياقُ ذو أثرٍ بالغٍ فِي فقه المعنى واستنباطه ، قد أضحى ذلك حقيقة ، وهونوعان كليان : النوع الأول هوالسياقُ المقاليّ

والنوع الآخر هو السياقُ المقامي

النّوع الأول من السياق :

سياق مقاليّ ماثل في تركيب النص وقرائنه البيانية الملفوظة والملحوظة ، والعلائق بين عناصر بنيته في ظرفها الخاص المحدود ، وظرفها العام الممدود عبر التاريخ الوجودى للنص في جنسه القولى .

---

(١) القرآن والتشريع للصادق بلعيد ص ١٨٣

(٢) تاريخية الفكر لمحمد أركون : ١٠٣ ، ٢٩٧

الكلمة قبل إدراجها في سياق لغويّ قائم على الاختبار عنصرا وبناء ومقاما تظل خاوية من الدلالة البينة الملامح فهى أشبه بماء لا طعم له ، لكنّها في ثبج سياقها الخاصّ وسياقها العام تتحول إلى إشارة تثير في الذهن معانى وصورا عديدة إثارة غير مكبولة هى في خطاب الوحى هدى وبيان ، فينفعل به وله القلب ، فيبصر كنه الحقائق فيخضع حركة الجوارح السلوكية لانبساطه وانقباضه .

وإنّما كان هذا لأنَّ الكلمة في بنية النص ليست لبنة في جدار بل هى خلِيّة حيّةٌ في جسدٍ نَامٍ ، فهي تستمد حياتها ووجودها الوظيفي من علائقها بما شاكلها في تشكيل لَبِنَتِهِ وتمده هى أيضا بذلك ، ومن ثَمَّ كان السياق ومنهج التعلّق وحركته بين العناصر في بنيةِ النّصّ هوالذي ينفثُ في الكلمات قيمتها الدلاليّة.

وهذا يجعلُ البناءَ اللغويّ للمعنى وفقا لسياقه العام والخاص بناء متناميا ينمو من داخله ، ترتبط كل كلمة فيه ارتباطا وجوديا مصيريا ، فإذا بالوجود الدّلاليّ للنّص كلّه على وجه ما مرهون بأيّ عنصرٍ من عناصره ، فإن خضع أيّ من هذه العناصر إلى عامل الاستبدال وجودا أومَقاما أوتعَلّقا أدّى ذلك إلى انتهاء الوجود الدّلالي للنص على ذلك الوجه وتحويله إلى وجه آخر.

وقد وعى هذا علماءُ القراءات وتفسير بيان الوحى وعيًا بالغا ، إذ قرروا أنَّ القراءة الأخرى للآية هيَ بمثابة تصويرآخر للمعنى ، لأنّ الوجهَ الآخرَ من القراءة قائمٌ على استبدال عنصرٍ من عناصر بناء الآية وجودا أومقاما أوتعلّقًا ، وقد يكونُ ذلك عنصرا صوتيًّا صغيرًا ، ولكنّه على الرّغم من صغره هو عنصرٌ فاعِلٌ يُحيل الآية كلّها إلى وجودٍ دلاليّ جديد ، فالقراءة القرآنية والرّواية الحديثية الأُخرى للنّصّ إنّما هِي صورةٌ من صُور الاستبدال ذي الأثر البالغ في تحوير الدّلالة وتشكيلها على نحو آخر ، فالأشياءُ في البناء اللغوى عناصر

تتفاعل لا أجزاء تتجاور ، وإدراكنا لثمارها إنّما يتمّ من خلال إدراكنا للعلائق الجوّانيّة فيما بين هذه العناصر .

وهذه العلاقات ذات أنماط ووظائف متعددة : منها علاقاتٌ نظميّة ممتدّة على المستوى الأفقى للبناء على نحو ما نراه في علاقات بنية الآية القرآنية وبنية الجملة والعبارة في الحديث النبوي ومنها علاقات نظميّة ممتدّة على المستوى الرأسي للبناء على نحو ما نراه في علاقات بنية السورة كلها مِن القرآن الكرِيمِ كله . وما نراه في علاقات بنية الحديث النبويّ كله ونظائره في بابه .

مراحل السِّياق المقاليّ للقرآن الكريم :

كُلُّ آية من كتاب الله ﷻ لها سياق مقاليّ ممتدّ من ثلاث مراحل يدخلُ أولها في ثانيها ، وثانيها في ثالثها . هذه الثلاثُ يؤثِّر فقهُها واعتبارُها والاعتدادُ بها في فقه المعنى القرآني من الآية مناط الدّرس والتّدبر .

المرحلة الأولى سياق معقد الآية :

كلُّ آية ترتبط بمجموع آيات من قبلها ومن بعدها يكون من هذا المجموع معنى قرآنيٌّ تامٌّ .

هذا المجموع من الآيات المحقق لمعنى قرآني تام أسميه « معقدا » وقد يسميه غيري « فصلا » ولكن تسميته « معقدا » فيه إشارةٌ إلى ارتباطه الدّلاليّ بما قبله وما بعده وتناسله مما قبله كما هو الشأنُ في الكلام العالي من تناسل أجزائه .

الغالبُ على جُلِّ آيات القرآن الكريم أنَّ الآيةَ المفردةَ عن أقرانها من المعقد لا تكون خواءً من المعنى فهي كحبة الدُّر واللؤلؤ حين تفرد : لها قيمتُها في نفسها ، ولكنّك إذا ما جمعتها إلى أخواتها ونسقتها نسقا بديعا كانت قيمتها أعلى ، وكلما امتدّ العقد كانت القيمة أجلَّ وأعلى

الآية القرآنية الواحدة حين تفردُ بالقراءة والتدبر تمنحك فيضًا عاليًا من المعنى القرآنيّ ، وهذا المعنى يحقّق للعبد بقاءَه في الإسلام ويحفظ عليه دينه

وإيمانه ، لكنه لايرتقِي به إلى درجة أعلى من مدارج القربِ الأقدسِ ، بَلْ سيبقى في الدرجة الدنيا من درجات الطاعة والقرب .

وإذا ما امتدَّ النظر في الآية إلى سياق معقدها ونظر فيها في صحبة النظر فيما قبلها وما بعدها من الآيات كان عطاؤها أعلى من عطائها مفردةً ، فيرتقي العبدُ بذلك درجة في الفهم عن الله ﷻ وهذا فيه عونٌ له على الارتقاء في مدارج الصراط المستقيم ، فيكون أقربَ منه إلى الله ﷻ إذا ما اقتصر نظرُه في الآية مفردة .

والنظر في علاقات الآيات ببعضِها في إطار المعقد لا يحسن الاكتفاءُ فيه ببيان علاقة الآية بما قبلها ، فيكون أشبه بتلاحم أجزاء القول .

الأعلى أن يضاف إلى ذلك تلاحظ الآيات وتقابلها على محور هو مركز دائرة هذا المعقد ، فالمعقد (الفصل) أشبه بدائرة ذات محور تتوزع في محيطها الآيات وهي إن تباعد بعضها عن المحور إلا أنه مقبل عليه يرتبط به ارتباطا موضوعيًّا ، فالوحدة في المعقد وحدة بيانية موضوعية .

ولهذا تتعدد معاقد السورة بتعدد موضوعاته ، وبرغم من ذلك لاتتخلى البتة المعقد والسورة عن الوحدة المقصدية : وحدة المغزى التي ينتج منها وحدة الطابع (المنهج)البيانيّ .

المرحلة الثانية سياق السورة :

وإذا ما امتدَّ النظرُ انتقل إلى المرحلة الثانية من السياق المقالى : سياق السورة كلّها التى وردت فيها الآية .

عطاء الآية من معاني الهدى في هذه المرحلةِ يكونُ أعلى من عطاءاتها السَّابقة ، ويكونُ فهمُ العبدِ حينئذ أكرم ممّا يعينه على أن يكون مهيئًا لمزيد من السمو في مقامات القرب .

السورة القرآنية وإن امتد سياقها المقالي كما في سورة (البقرة) و(الأعراف) هي ذات مركز ترتبط به كافة المعاقد وما يجري في محيط دائرتها من الآيات .

هذا المركز في السورة هوأشبه بأمّ القرى من الأرض .

وأهل العلم ببيان القرآن الكريم ذوو عناية ببيان المعنى الرئيس (الأم) في السورة ، وهو قد يكون شديد اللطف ، فتنوع رُؤَى الناظرين وتتقارب حينا وتتباعدُ أَحيانا .

المرحلة الثالثة سياق القرآن كله :

وإذا ما اجتاز تلك المرحلة إلى المرحلة الأخيرة من السياق المقالى : مرحلة السياق القرآني كلّه فإنّ عطاء الآية حينئذ يكون العطاءَ العَلِيّ المعين على أن يتسامَى العبدُ إلى شرف مقامات القرب وشرف منازل السالكين على الصراط المستقيم إلى رب العالمين .

هذه مراحل ثلاث للسياق المقاليّ للبيان القرآنيّ : تدخل الأولى : مرحلة سياق المعقد في المرحلة الثانية : مرحلة سياق السورة ، وتدخل المرحلة الثانية : مرحلة سياق السورة في المرحلة الأخيرة : مرحلة السياق القرآنيِّ كلِّه .

وأنتَ إذا نظرتَ في ضوء البيان القرآنيِّ إلى منازل السالكين من أمة الإجابة على الصراط المستقيم إلى رب العالمين ألفيت المنازل عديدة تجمعها ثلاثة مقامات كليّة :

مقام الإيمان ، من فوقه مقامُ التقوى من فوقه مقامُ الإحسان

ولكلٍّ مقام من هذه الثلاثة مبدأٌ ومنتهى وهذا تجده في البيان القرآني :

المقام الأول : « مقام الإيمان » يسمّى اللهُ عز وجل النازلين في مبدئه : « الذين آمنوا » ويسمى النازلين في منتهاه : « المؤمنون »

والمقام الثانى : « مقام التقوى » يسمى النازلين في مبدئه : « الذين اتقوا » ويسمى النازلين في منتهاه : « المتقون »

والمقام الثالث الأخير : « مقام الإحسان » يسمى النازلين في مبدئه : « الذين أحسنوا » والنازلين في منتهاه : « المحسنون »

المبدأُ في كلّ مقام يكون التعريف بالنازلين فيه باسم الموصول وصلته ، وهذا فيه دلالة على أنّهم المعروفون بالصلة ، وكأنّهم لايعرفون إلا بهذه الصلة ، وكأنّه لاقيمة لهم إلا بتحقيق هذه الصلة فيهم .

وفيه دلالة على أنّ : الإيمان والتقوى والإحسان ، على ترتيب المقامات ما تزال فعلا من أفعالهم معرضة للنقصان فيهم بل ولزوالها منهم إن لم يقوموا بكمال حقها ، وأنّهم لذلك بحاجة إلى مزيد هداية وتربية .

والمُنْتَهى في كلّ مقام جاء تعريف النازلين فيه بالصفة «المؤمنون ، والمتقون ، والمحسنون» وفي هذا دلالة على أنّ هذه الأمورَ قد أصبحت من نعوتهم التى لا تغيب عنهم ولا يتخلَون عنها ولا تفارقهم في نعتهم ووصفهم ، وكأنّ في (أل) هذه معنى الكمال في النعت الداخلة عليه .

وقد فسّر حديث جبريل حقيقة المقام الأول والأخير ، وفسّر حقيقة المقام الثانى ما رواه الترمذيّ في جامعه من كتاب «صفة القيامة» بسَنَدِهِ عَنْ عَطِيَّةَ السَّعْدِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

«لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لاَ بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

وروى البخاري في كتاب(الإيمان) بسنده من قول ابن عمر موقوفا : «لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِى الصَّدْرِ»

وكأنّى بالنازلين في المقام الأول عطاؤهم من عطاء المرحلة الأولى من مراحل السياق المقالى للبيان القرآني

وَكَأَنِّي بالنَّازِلِينَ فِي المَقَامِ الثانى عطاؤهم من عطاء المرحلة الثانية من مراحل السياق المقالى .

وَكَأَنِّي بالنَّازِلِينَ فِي المَقَامِ الأخير عطاؤهم من فيض عطاء المرحلة الأخيرة من مراحل السياق المقالى للبيان القرآني .

وإذا ماكان القرآن الكريم هُدى للناس وهُدى ورحمة لقوم يؤمنون وهُدى وبشرى للمؤمنين ، فإنه أيضًا هُدى وموعظة للمتقين وهُدى ورحمة للمحسنين وفي كلّ هداية من العطاء ما يتلاءم مع من كان لهم ، على قدر ما يستطيعون تلقيه من فيضه وكرمه ، وليس يخفى أنّ إدراك المعنى القرآنيّ وتحصليه من الآية القرآنيّة في سياق المعقد سهلٌ يسيرٌ على كثير من طلاب العلم وأيسر منه إدراكه من الآية مفردة عن سياق معقدها .

وقد عُنِيَ غير قليل من علماء القرآن الكريم بالنظر في علاقة الآية بما قبلها وقليل منهم من تجاوز الدائرة الأولى من دوائر السياق ، وأمّا إدراك المعنى وتحصيله وفقهه وفهمه ـ وكلّها منازل في التدبر ـ في سياق السورة كلها فإنه يقتضي من طالب العلم بالمعنى القرآنيّ في هذه المرحلة آلات وأدوات للتلقى جدّ عظيمة بعضها ليس من الأدوات الكسبيّة ، وإن كان أكثرها كسبيًّا اجتهاديًّا .

وهذا قد عُنِيَ به قليلٌ من علماء القرآن الكريم في تدبّر معانيه ، ومن أشهرهم البقاعيّ في تفسيره : « نظم الدرر »

وفوق هذا كلّه إدراك المعنى القرآني من الآية وتحصيله وفقهه وفهمه في السياق القرآني كله ، والوقوف على وجه علاقته بما في سورة « الفاتحة : أم الكتاب » وكيف كان هذا المعنى من قبل في منازله عبر السياق القرآنيّ ، وكيف تصاعد حتَّى بلغ إلى ما هو عليه في هذه الآية ، فإنّ المعنى القرآنيّ يتصاعد حتّى يبلغ ذروته في سورة الإخلاص فإذا بلغ العبدُ به هذه الذروة كانت الاستعاذة بالله رب العالمين في « المعوذتين » من الهبوط منها ، ولو أنّك نظرت إلى العلاقة بين سورة الإخلاص في آخر سياق المعنى القرآنيّ بمركز المعنى القرآنيّ في سورة : « الفاتحة : أمّ الكتاب » وهو قوله ﷻ : ﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ علمت أنّ ذلك كالذي يسميه البلاغيون في شأن البيان البشريّ : « رد الأعجاز على الصدور ، أو رد المقطع على المطلع » فهما من باب واحد هو باب : إخلاص العبادة والاستعانة .

لعلَّك تبصر معنى قولِه : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ في قوله ﷺ ﴿ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾
وتبصرُمعنى قوله تعالى ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ في قوله ﷺ :﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾

تلاحُظُ المعاني القرآنيّة في السياق القرآني وتناديها أمرٌ جليلٌ ، نحن مفتقرون إلى محاولة السعى إليه ، وهذا يحتاج إلى أن يكونُ القائمُ لتحقيق بعض حقه مقتدرًا مالكًا لكثير من أدوات وآلات الفقه والتلقِّي عن الله رب العالمين وغيرُ قليل من هذه الأدوات وهبيٌّ من فيض الرحيمية الأعظم . وعطاءُ هذا غذاء وشفاءُ قلوب المحسنين .

البيانُ النبويّ يفتقرمتدبّره إلى أن يسعى إلى الإحاطة بسياق النص الذي هو بصدد درسه وتدبره فيجمع إليه ما كان في موضوعه من الأحاديث الأخرى وما كان رواية أخرى له ويقارن بينها فلا يضبط دلالة عنصر من عناصره إلا وهو ناظر إلى دلالته من نص آخر من نصوص الباب ، ويمكن لنا أن نقول إنّ حركته هذه تمتد أيضا عبر مراحل :

الأولى : مرحلة النظر في الروايات الأخرى للنص .

والثانية : مرحلة النظر في أحاديث الباب من المصادر الصحيحة الموثقة .

والثالثة : مرحلة النظر في دلالة العنصر في المعجم الدلالى لبيان النبوة ، فينظر وجوه المعانى التى جاء بها البيان النبوي لهذا العنصر وسياق كل معنى من المعانى .

لوأنّ كلمة « البر » مثلا جاءت في النص الذي أنت بصدد درسه وتدبره ، فإنك تنظر أولا الكلمة في الروايات الأخرى لهذا النص في مصادر أخرى مرتبا لها بحسب درجاتها في الرواية فقد تستبدل رواية بها كلمة أخرى في معناها ، فيكون في هذا الاستبدال هداية لك إلى البصر ببعض ملامح معانى هذه الكلمة .

وتنظر ثانيا في الكلمة نفسها في أحاديث الباب الذي جاء فيه النص في المصدر الذي اعتمدته أمَّ المصادر ، ثُمّ في المصادر الأخرى لعلّ الكلمة

تتكشّفُ لك معانيها الأخرى في أحاديث الباب نفسه ، أو يستبدل بها كلمة أخرى .

وتنظر ثالثا فيها في المعجم النبويّ كله ، فتسعى إلى الإحاطة بالمواقع التى استخدمها فيها البيان النبويّ ، وتسعى إلى الوقوف على وجوه المعانى التى جاءت بها في سياقاتها المختلفة وما بين هذه الوجوه من الاتفاق والافتراق أَوالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقيد ...إلخ

وهذا الذي نقوله في عنصر الكلمة نقوله في عنصر الجملة والتركيب في البيان النبويّ ، مثل تركيب : «عليكم ألاَّ تفعلوا» ماذا يفيد في سياق النّصّ الذي معك وفي الروايات الأخرى له ، وفي أحاديث الباب الذي ينتمى إليه النص ، ثمَّ ماذا يراد به في البيان النبويّ كلّه ، أجاء على وجه واحدٍ على تعدّد السياقات والمقامات أم كان له وجوه متعددة ، وكان هذا التعدد مختلفًا في علاقات بعضه ببعض تقابلا أو تناظرا أوإطلاقا وتقييدا ... ؟

ومن ثمَّ تكون دراسةُ أيّ نصٍّ من نصوص البيان النبويّ دراسةً سياقية شاملة ذات مستويين : الأول : أفقيّ ، والآخر : رأسيّ .

السياق الأفقيّ هو السياق القريب للنّص نفسه .

والسياق الرأسيّ ماثلٌ في دراسة النّص في ضوء أحاديث الباب من جهة وفي ضوء البيان النبويّ كلِّه ، على نحو ما يعرفُ في الدرس البيانيّ للقرآن بمشتبه النظم أو كما أحبُّ أن أسميه : «التصريف البيانيّ للمعنى القرآنيّ» فهذا أعلى من القول بمشتبه النظم ؛ لأنّ التَّصريف البيانيّ مصطلح قرآنيّ .

وهذا يفرضُ أيضًا مراجعةَ حركة التّدبر في بيان النّبوة على هدي ما هو قائمٌ في البيان القرآنيّ كي لايكونَ من المتدبّر ما لايتناسب مع الهدى في القرآن الكريم ، وكذلك مراجعته على ما يتعارض معه من البيان النبويّ ، فيحكم النظر في المتعارضات جمعا وترجيحا وفق أصول وضوابط الجمع أو التّرجيح بين النصوص المتعارضة .

إتقان ذلك كلّه والصبرعليه يعصم من الترديّ في مستنقع الإسقاط الدّلاليّ على النَّصِّ ، إذ الإسقاط مفروضٌ على النص منبعث من نفس المتلقى كامنٌ فيها قبل محاضرتها النص ومعايشته ، فينعكس منها عليه ، بينما الاستنباط منبعث من النص منعكس على قلب المتلقى منه .

وكلُّ التأويلات الفاسدة لبيان الوحي : قرآنا وسنّة عند الفرق الضَّالة المفارقة ما عليه النبيّ ﷺ وما عليْه أصحابه ﷺ مبعثها الإسقاط الدّلاليّ ، فكان من النصح لكتاب الله ﷻ ولِسنة رسوله ﷺ اتخاذُ المنهج السياقيّ في استنباط الهُدى منهما .

النوع الآخر من نوعى السياق :

السياق المقاميّ (السياق الْخارجيّ) هو الواقع الحضاريّ الاجتماعي للنص ماثلاً في عالمه الخارجيّ الذي ينبعث فيه ، وهو ليس جزءًا من البنية اللغوية للنّصّ ، وإن كان أفقا حضاريا لتشكل البنية اللغوية على نحو خاصّ يتناغى معه (لكلّ مقامٍ مقالٌ ، ولكل مقالٍ مقامٌ) ممَّا يجعل الوعى بهذا الأفق الحضاري رافدًا من روافد فهم المعنى واستنباطه من تلك البنية اللغوية .

الواقعُ الحضاريّ لأيّ نصّ إبداعيّ بلْه الإعجازي مضمارٌ رُحاب يستوعب كلّ ما يتعلق بمصدره ومستقبله وظرفه الزمانيّ والمكانيّ ، فهوأفقٌ مفتوحٌ وليس إطارًا محدودًا واعتبار المقام بروافدِه المتكاثرة في فقه النص وتدبره واستنباطه يجعل كشف ملامح التعلّق في بنية النّصّ التي هي جرثومة المعنى وجذمه مرتكزا على اقتدار القارئ على لحظ روافد هذا الوجه المقامِيّ وأثره في تشكيل وجوه التعلّق النظميّ للنّصّ ، فكلّما أمعن في استقصاء روافد السّياق المقاميّ كلّما كان استبصارُه دقائق المعنى وحقائقه ورقائقه أشدّ نفاذا وأكرم عطاء

ومن ثَمّ كان من الجدير بالعناية في فقه المعنى في بيان النبوة الوعيُ البالغ بدقائق حركة الحياة زمن الوحي في الجزيرة العربية وما حولها ، فيكون له في فقه سيرة رسول الله ﷺ جُهد تحصيليّ وتأويليّ بالغ .

وكذلك معرفة خصائصه الذاتية والدّعوية ، وخصائص منهجه ﷺ في تقويم حركة حياة الصحابة من حوله والأُمّة من بعدهم ، ودفع تلك الحركة إلى آفاق أسمى وأرحب .

وكذلك معرفة خصائص الصحابة من حوله وأدبهم في تلقى بيانه ولقانيتهم في إدراك دقائق ذلك البيان ولطائفه وحكمه بما جمعه الله ﷻ في صدورهم من بلاغة التلقى الأمثل وعزيمة الامتثال والتسليم لما قضى به الله ﷻ ورسوله ﷺ

وكذلك معرفة خصائص المناوئين للدعوة في الجزيرة العربية وما حولها ، فإن لهم في ولائهم وبرائهم خصائص يكون لها أثرٌ ظاهر في بناء المعنى وتصويره في بيانِ النّبوّة هذا الذي أزعمه إنما هو أوسع أفقا مما يعرف بأسباب الورود في بيان النبوة ، وأنفذ أثرا في لقانية التلقى عن رسول الله ﷺ وأكرم تحقيقا للنصح لسنته ﷺ فهمًا وتدبرا .

السياقُ المقاميّ للنصّ غيرُ مقصُورٍ عَلَى ما كانَ عندَ النزول النصّي (البياني) بل هُو جامعٌ إليْهِ ما يَكُونُ عند التّنزِيل الاسْتنباطِيِّ التطبيقِيّ فِي حركةِ الحياةِ الْمتجددةِ .

وهذَا السّياقُ (التنزيليّ : التطبيقيّ) لايعرفُ له حدٌّ ينتهِي إليه ، فهو مرتبط بحركة الْحياةِ ، وهذَا يوجبُ ألاَّ يُجعلَ له السّلطانُ الْمطلقُ عَلَى تأويل النّصِّ بحيث يُلْوَى عُنقُ النّصِّ إلتِفاتا إليْهِ ، وإنّما هُو عونٌ للمتدبّرِ أن يلتفِتَ إلَى مساحاتٍ بِكرٍ مِنَ النّصِّ لَمْ يُلتفتْ إليْها ، لعلّ فِيها ما يتواءَمُ معَ هذَا الواقعِ ، فيصلِحهُ كمَا أُصلح غيرَه مِنْ قبلُ ، فتستقِيمَ حركةُ الْحياةِ معَ النّصِ وبالنّصِّ .

النّاظرُ في بيانِ الوحيِ وهو لا يَعِي ما حوله من حركة الحياة المُلقَى في محيطها الموّار لا يمكنه أن يبصرَ دقائق ولطائف الهدي في النّصّ .

كثيرٌ من تلك الدقائق واللطائف لا ينكشف سترها إلا بعمق الخبرة في الواقع المشهود والإحاطة بكثير من حركة الحياة فيه ، أكثر الناس فقها للنص

من أئمة البيان هم أولئك الذين يعيشون في أنفسهم وأنفس الكائنات من حولهم ، تثقب بصائرهم حجب الغموض المتلبّد من حولهم في حياة الناس ، فيبصرون في خطاب الوحى صنوفا من الهدى بها يبدّد ذلك الغموض وبها يقوم العوج ويستكمل النقص فينقشع الضلال .

السياق المقاميّ رُحاب يعتصم عن أن يحاط به وأن يُؤتى عليه ، وهو يكشف وجوه المعنى في النّسق اللغوي ولا يحصرها ، يهدي إلى دلالات متعددة متنامية متصاعدة ، ولا يأسر البنية اللغوية والنّسق البيانيّ في دلالة ، فالعناية به قائمة إلى التَّفاعل مع السياق المقالي لفتح طاقاته الدلاليّة وليس لحبسها في سرادقات الموروث المعجميّ لعناصره الإفراديّة والتركيبيّة .

نحن بالسياق المقامى ذي الأنحاء المتعدّدة نطلقُ النص ونحرّرُه من سطوة الإسقاط الدّلالى ليتمتع بحرية الإيحاء وفاعليّته .

لانعتنِي بالسّياق المقاميّ لنتحدّث عنه وإنّما لنفقهه ، والحديثُ إنّما يكون في النّصّ نفسه ماثلا في بنيته اللغويّة ونسقه البيانيّ لنفقه ما هو مكتنَزٌ فيه من إشارات ، إذ النّصّ ليس وجودا لغويا منفصمًا عن سياقه الحضاريّ ، هو سليلُه مثلما هو قائم فيه .

ملاك القول في هذا أنّ كلّ ما أقيم النّصّ على لاحبه وأحيط بملابساته وقرائنه المقاليّة والحاليّة هوالمشكّل سياقه بنوْعَيْهِ .

وهو سياق يُشبه في واقعه القاموس الزّاخر عبابه ، يمتد مجراه إلى مدى ينهك القوى ويتوارى منبعه إلى ما وراء الآسرة كنوز الجوهر ، ويتدفق ماؤه المانح أكسير الحياة تدفّقا يرهب الخوارين ، ويشبه من وجه آخرالفضاء الممتدّ حيث لا منتهى يطـمـع في بلوغه .

وهذا الاسْتحضارُ للسياق المقاليّ (النّصّيّ) والسياق المقاميّ بطوريه (سياق حال نزول النصّ وحيًا) و(سياق حال تنزيل النّصّ استنباطًا وتطبيقًا سلوكيًا) فيه عونٌ علَى حسنِ البصرِ بحركةِ تجديدِ الدين (التدين : الالتزام بهدي الوحي)

وهي حركةٌ لا يقُوم لها أوْ ينبغِي ألا يقُوم لها إلاَّ أهلُ الاختصاصِ بالنظرِ فِي هذا الأفق الأعلى الوسيعِ المديدِ ، ولا يقُوم بِه إلاَّ أولئك المصطفَيْنَ الأخيارُ منْ أهل الْعلمِ ببيانِ الْوحيِ ، ووقعِ حركةِ الحياةِ منْ حولِهمْ .

السياقُ المقاليّ للقرآن على امتداده محدود أحاط أهل العلم بِه قرآنا وسنة ، فجماعه آيات القرآن : ستٌّ وثلاثون ومئتان وست آلف آية ، والسنة الصحيحة الموثوق بنسبتها إلى النبي ﷺ

الضابط الخامس : العلم بخصائص العربية

يقررالقرآن الكريم في آيات عدة أنّه عربيّ وبلسان عربي مبين وعربية القرآن إنّما هي عربية منهج إبانة ، ولذا كثر في هذه الآيات قوله : لعلكم تعقلون ، لعلهم يتقون ، لعلهم يتذكرون ، وهذا كلّه إنّما يكون من منهاج الإبانة على معانيه ومقاصده ومغازيه ، ولذا قال الحق ﷻ :

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾

(فصلت:٤٤)

وفي ذلك دَلالة بيّنة على أنّه لايستطيع ناظرٌ في القرآن الكريم أيًّا كان قدره أن يفقه شيئا منه إلا من سبيل فقهه لسان العربية الذي كان في أمة العرب عند نزوله ، فذلك هو السبيل الأول إلى الاقتراب من حمى المعنى القرآني الكريم .

وقد حرص الإمام الشافعي في سفره الجليل «الرسالة» أمّ أسفار علم أصول فقه الكتاب والسنة على أن يبين في جلاء هذه الحقيقة لأنّها أمُّ الحقائق التى تبنى عليها كافة الحقائق العلمية في هذا الباب

يقول : «وَمِنْ جِماعِ عِلْمِ كِتَابِ اللهِ العِلْمُ بِأنَّ جَمِيعَ كِتَابِ اللهِ إِنَّمَا نَزَلَ بِلسانِ الْعَرَبِ»

فانظر قوله : «جماع عِلمِ كتابِ اللهِ» فهذا دالٌّ على أنّ علم ما في كتاب الله ﷻ من معانى الهُدى إنّما هو من علم لسان العرب ، فمن علمه وأتقنه كان

أهلا لأن يسلك السبيل إن أكمل الأدوات الأُخر ، ومن جهله فلن يخطوَ خطوة واحدة على الطريق ، وإنّ جمع علوم أهل الأرض أجمعين ، فكان لزامًا على كلّ متكلم في معاني القرآن الكريم على تعدّد أنواعها وضروبها ومجالاتها الجامعة كافّة شئون الحياة أن يكونَ أوّل أمره قائما على كمال تحقيق العلم بلسان العربية .

وقد أنكر الإمام الشافعي على من زعم أنَّ في القرآن الكريم حرفًا واحدًا من غير العربية : « الواجبُ على العالمين أنْ لايقولوا إلاّ من حيثُ علموا ، وقد تكلّم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلّم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السّلامة له ـ إن شاء الله ـ فقال منهم قائل : إنَّ في القرآن عربيّا وأعجميّا .

والقرآن يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب .

ووجد قائل هذا القول من قَبِلَ ذلك منه تقليدًا وتركًا لِلْمسئَلة له عن حُجَّتِه ، ومسئلةِ غيره ممَّنْ خالفه . وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم »

ثمَّ يقول : « فعلى كلِّ مسلمٍ أن يتعلّم من لسان العرب ما بلغه جَهدُه ... وما ازداد من العلم باللّسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرًا له ... »

واستفتاحه (الرسالة) بإعلانه هذه الحقيقةَ العلمية الراسخة مِنْ أنَّه « لايَعلمُ من إيضاح جُملِ عِلمِ الكتابِ أحدٌ جهلَ سَعةَ لسانِ العربِ ، وكثرةَ وجوهِهِ وجِماعَ معانيهِ وتَفرُّقَها .

ومن عِلمِه انتفت عنه الشُّبَهُ التى دَخلت على من جهلَ لسانها .

فكان تنبيهُ العامَّةِ على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحةً للمسلمين ، والنصيحة لهم فرضٌ لاينبغى تركُه ، وإدراكُ نافلةِ خيرٍ لايَدعُها إلا من سفه نفسه وترك موضعَ حَظِّهِ .

وكان يجمع مع النصيحة لهم قياما بإيضاح حق وكان القيامُ بالحقِّ ونصيحةُ المسلمين من طاعةِ اللهِ ، وطاعة اللهِ جامعةٌ للخيرِ »[1] .

وهذا دالٌّ دَلالة بيّنة محقّقة على أنّـه فريضة علمٍ ودينٍ على كلّ من قام إلى النظر في معاني الهُدى في بيان الوحي : الكتاب والسنة أن يكون العليمَ بلسان العربية عما يخرجُه عن الجهالة بمنهاج الناطقين به زمن نزول الوحي في الإبانة والتلقي ، فلا يتلبس بشيْءٍ من الجهالة بخصائص هذا اللسان التى هي قائمة على كمالها في بيان الوحي كيما يتحقّق الفهم عن الله عزّوجلَّ وعن رسوله ﷺ وقد هدى الله ﷻ إلى أنّ مِن نعمِه على خلقِه أنْ جعلَ من أرسله إليهم من النّبيّين والمرسلين بلسانِ من أُرْسِلُوا إليهم في كلِّ عصرٍ ومِصرٍ :

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم: ٤)

وقد كان من الشافعي في (الرّسالة) تبيان لبعض خصائصِ لسان العربيّة زمن الوحي يُغري به طلاب العلم بمعانى الهُدى إلى الصراط المستقيم في كتاب الله ﷻ وسنة نبيّه ﷺ قائلا :

« إنّما خاطبَ اللهُ بكتابِه العربَ بلسانِها على ما تعرف من معانيها.

وكان ممّا تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأنَّ فِطرتَه أن يُخاطبَ بالشيْء منه عامًّا ظاهرًا يرادُ به العام الظاهر ، ويستغنى بأوّل هذا منه عن آخره .

وعاما ظاهرا يراد به العام ، ويدخلـه الخاص ، فيستدل عـلى هـذا ببعض ما خوطب به فيه .

وظاهرًا يراد به الخاص .

وظاهرا يُعرفُ في سياقه أنه يراد به غير ظاهره .

فكلُّ هذا موجودٌ علمه في أوّل الكلام أوْ وسطه أوْآخره .

---

(١) الرسالة ص : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠

وتبتدأُ الشيْءَ من كلامِها يُبينُ أوَّلُ لفظها فيه علم آخره .

وتبتدئُ الشيْءَ يُبينُ آخرُ لفظها منه عن أولِه .

وتَكَلَّمُ بالشيْء تُعَرِّفُه بالمعنَى دون الإيضاحِ باللفظِ ، كما تُعَرِّف إشَارةَ ، ثُمَّ يكونُ هذا من أعلى كلامها ؛ لانفرادِ أهلِ علمِها به دون أهلِ جهالتها .

وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة .

وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة .

وكانت هذه الوجوه التى وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفتْ أسباب معرفتها - معرفةً واضحةً عندها ، ومستنكرًا عند غيرها ممن جهلَ هذا من لسانِها ، وبلسانِها نزل الكتابُ وجاءت السّنةُ ، فتكلّف القول في علمِها تكلُّف مايجهلُ بعضه .

ومن تكلّف ما جهل ومالم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيثُ لا يعرفه - غير محمودة ، والله أعلم ، وكان بخطئِه غير معذور ، إذا ما نطق فيما لايحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه[1].

هذه بعضُ خصائص لسان العربية التي نزل عليها الوحي في بيانه وإفهامِه مراد الله عزَّ وجلَّ من عباده ، وهي خصائص مذهبية منهجية كليّة من تحتها خصائص دقيقة جليلة يقف عليها علماء بيان العربية .

والشافعي قرَّر فيما قرَّر فى رسالتِه الجليلةِ :

« ولسان العربِ أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظا ، ولانعلمه يُحيطُ بجميع علمه إنسان غير نبيّ ، ولكنه لايذهب منه شيْءٌ على عامتها حتى لايكون موجودًا فيها من يعرفه »[2].

فانظر قوله : « أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا » جاعلا الاتساع للمذهب والكثرة للألفاظ ، وإذا ما كانت الإحاطة بالألفاظ جدَّ عسيرة ، فكيف تكون الإحاطة بالمذاهب المتسعة ؟! .

---

(١) الرسالة ، ط : أحمد شاكر ص ٥١ - ٥٣

(٢) السابق : ٤٢

وإذا ما كانت المذاهبُ متسعةً وهي في بيان البشر ، وهم مهما علا علمُهم وقدرهم وأطاق اقتدارهم عاجزون عن الإحاطة وعن التَّطهر من الغفلة والإبهام في البيان عن المراد ، فكيف يكونُ الأمرُ حين يكونُ البيانُ بيانَ الله ﷻ الّذي لاتنفد كلماته :

﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾ (الكهف:١٠٩)

روى الترمذي في جامعه الصحيح من «كتاب فضائل القرآن» بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «يَقُولُ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ وَذِكْرِى عَنْ مَسْأَلَتِى أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ مَا أُعْطِى السَّائِلِينَ وَفَضْلُ كَلاَمِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلاَمِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ».

قَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ .

وإذا ما كان الله ﷻ ليس كمثلِه شيءٌ ، ولمْ يكن له كفواً أحد ، فكلامُهُ سُبحانه وبِحمْدِهِ ليْسَ كِمِثْلِهِ كلامٌ البتّة ، لا فِي مضمونِه ، ولا في بيانِه وغايتِه التي نزل تحقِيقًا لها .

وكلُّ هذا الذي بسطتُ لك القولَ فيه دالٌّ دَلالة بيّنة محققّة على أنّ العرفان بخصائصِ العربية ضابطٌ حركةَ الناظرِ في كتاب الله ﷻ وسنة نبيّه ﷺ يستخرجُ منهما معاني الهُدى إلى ما يرضي ربّنا ﷻ .

يروي الزجاجي أنَّ «أبا عمر : صالح بن إسحق الجرمِيّ الفقيه المحدث (ت : ٢٢٥هـ) كان يَدِلُّ بمعرفته بالعربية ، ويقول أنا من ثلاثين سنة أُفتِي الناس من كتاب سيبويهِ فأُخبر المبرد بذلك ، فقال : أنا سمعته يقول هذا ، وذلك أنَّ أبا عمر كان صاحب حديثٍ ، فلما علِمَ كتابَ سيبويهِ تفقّهَ في الدِّينِ والحديثِ ؛ إذْ كان ذلك أي كتاب سيبويهِ يُتَعَلَّمُ منه النظر والتفتيش»(١)

---

(١) مجالس ثعلب : ١٩١

ولسانُ العربيّة ليس كمثلِه أي لسانِ بشريّ منْ قبلِ تنزّل القرآنِ الكريمِ بِه ، ومن بعدِه ، فله من الخصّائصِ ما يجعله أهلاً لأنْ ينأى به أهلُه تحدثًا وتلقّيًا أن يخضعوه لمناهج الإبانة تحدثًا وتلقيًا في مناخات الألسنة الأخرى ، وإن كانت عظيمة الجدى ، وفيرة الجنى فِي مناخاتها ، لأنها خلقت منها ولها .

إتقانُ فقه مذاهب الإبانة في العربية من أعظم آلات العالم في استجلاء وتفرّس مسالك التهذيب والتربية والترغيب والترهيب للأمة ؛ لتقبل على أحكام الله ﷻ إقدامًا مبعثه الحبّ والخوف والرّجاء ، فتكون إقامتهم في رياض الطاعة الخالدة .

والله ﷻ لم يَرضَ من عباده أن يحتكموا إلى كتابِه الكريم وسنة نبيه ﷺ فحسب بل أوجب عليهم التّسليم والرّضا بذلك ، وإلاّ كانوا الخارجين من حمى الإسلام والإيمان :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥)

ذلك تخليص لما أراه ضوابط العلم بالبيانِ القرآني والبيانِ النّبويّ ، ومثل هذا جدير أن يمنحه المسلم مزيدًا من عنايته بل هو الجدِيرُ بأن يجعل له أعظم عنايته في حياته .

منزلة خصائص التركيب في استنباط المعانِي من النص

مراجعات منهجية في كتاب الموافقات للشاطبى :

عُنِي العلمانيون في ديار الإسلام ممن يُسمون النخبة المثقفة في زماننا هذا بأمرين رئيسين :

الأول : تسفيه منهج الأُصوليين المتقدمين في فهم النص واستنباط المعاني من بيان الوحي ممثلا ذلك المنهج في ما جاء بِه الشافعي في رسالته التي يعدها

غيرهم من أهم المدونات المؤسسة لمنهاجية التفكير العلمي عندنا ، ولذا اشتد هجوم العلمانيين على كتابِهِ «الرسالة» ومنهجه في التفكير واستنباط المعاني ، فهذه الرسالة عند أحد أحبارهم هي التي نشرت وهمًا كبيرًا في المجتمع العربي والمسلمِ يتمثَّلُ في أنَّ الشَّريعةَ ذاتُ مصدرٍ إلهيٍّ ، والأمر ليس كذلك عند هذا الحبر العلمانيِّ [1].

الآخر : تبجيل الشاطبيِّ ورفعه فوق هامات كلِّ الأُصُوليين من قبلِهِ ، وجعله منقذَ العقل الأُصُولي ممَّا أنهكَه به الشافعي في «رسالته» فكان على يدي الشاطبيِّ خلاص العقل الأُصُولي بل والعقل المسلم من مؤامرة الشافعيّ عليْه .

قد يبدو لك أنّ هذا من مجازفة القول ، وأنّه لا يمكنُ أن يكون هنالك من يحرك لسانه أو قلمه بمثل ذلك ، ولو أنك قرأت شيئًا ممَّا يكتبُ أولئك في تشويه جهود الشافعي وأقرانه وتلاميذه في تأسيس مدونة منهجية للتفكير العلمي الرَّصين في مجال تأويل وفقه بيان الوحي قرآنا وسنة واستنباط المعاني لعلمت فوق ما أقول .

يذهب صاحب «بنية العقل العربي» إلى أنَّ الأصوليين من لدن الشافعي حتَّى عصر الشاطبيِّ جعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن ، فكانت النتيجة أن شغلتهُم المسائلُ اللغويّة عن المقاصد الشرعية ، فعمَّقوا في العقل البيانيّ وفي النّظام المعرفيِّ الذي يؤسّسُه خاصيتين لازمتاه منذ البداية :

الأولى : هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البيانيّ .

والثّانية : هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليَّات ـ الاهتمام باللفظ

---

(١) ينظر تاريخية الفكر لمحمّد أركون ترجمة هاشم صالح ، الدار البيضاء ، ص ٢٩٧

وأصنافه إلخ - على حساب مقاصد الشريعة ، فجاء الشاطبيّ ليؤسسَ نقله معرفِيّة في علم المقاصد [1]

فأضحى الشاطبيُّ مؤسسًا لعلم المقاصد والقواعد الكلية ، وجعل لهذه المقاصد حكمًا على الوسائل ومنها لغة الخطاب،وقدَّم المصلحة على النّصِّ[2]

وكلّ هذا فيه إساءة لجهُود الشاطبي ومنهاجه ، تسبقُ الإساءة إلى الشافعيِّ وأقرانه وتلاميذه .

الشاطبيُّ لايمكن أن يقدم المصلحة والعقل على بيان الوحي الصَّريح إذا ما تعارضا في الظَّاهر ، ولايمكن أن يكون متخذًا موقف إهمال النظر في منهاج الإبانة بلسان العربية عن معاني الهدى في خطاب الوحي ، لأنّ للمقاصد والمصلحة والعقل حاكمية على النصّ .

ولا يمكن لأحدٍ ذي عقلٍ أن يجهلَ مكانة الشاطبي ، ولما لكتابِه « الموافقات » ، « والاعتصام » « وشرحه ألفية ابن مالك في النحو » « والإفادات والإنشادات » ولكن الذي هو محلُّ مراجعة ومناقدة قد تصل إلى المناقضة دعوَى أنّه جعل للمقاصد والمصلحة والعقل حاكمية على النص وبيانِه .

للشاطبيِّ في كتابه (الموافقات) جهودٌ وآراءٌ في مجال الفقه البيانيّ للنصوص تُعربُ عن منزلة الشيخ في هذا ، ومن حقِّ ما ورثناه من علمه أن نتفرسه ببصيرة بيانيّة نستجلى الهدى ونستثمره وأن نبيِّن ما نرى فيه نظرا وتوقفا .

وإذا ما كان كتاب (الموافقات) فسيحا فقد إصطفيت فصلا من فصوله وثيق الإعتلاق بفقه البيان وأكثرها إثارة لثقافة البلاغيّ وألصقها بهمه ومسئوليته .

---

(١) بنية العقل العربي للجابري ص ٥٨ ، ٥٤٧

(٢) انظر : بنية العقل العربي للجابري : ص٥٠٢، ٥٣٨، والخطاب والتأويل لنصر أبو زيد « ص : ٢٠١ و تاريخية الفكر » لأركون ص ١٧٠، والنص القرآني لطيب تيزيني : ص ٤٢٢ ، والاجتهاد والنص لواقع المصلحة لجمال باروت ، ص ١١٢.

والقراءة البيانية خارج أسفار البلاغيين جدُّ عصِيّةٍ مثلما هى جدُّ كريمة ، تؤتى أكلا قد لا يكون مثله في أسفار بعضِ علماء البلاغة ليس هذا فحسب ، بل إن القراءة البيانية للغة أهل العلم ولا سيما سلفنا العظيم لا تقل منزلة ووعورة عنها للغة الشعر ، وللشافعى تدقيقٌ في بناء عبارته وتصوير معانيه ومثله أقرانه .

ومن ثم حرصتُ على أن تكون لى قراءةٌ بيانيّةٌ ناقدةٌ في فصلٍ أقامه الشّاطبيّ فِي (الموافقات) لكشف وضع البيان في خطاب الشريعة على نحو تفهمه الأمّة .

عقد «الشاطبى» القسم الثالث من كتابه «الموافقات» لتبيان مقاصد الشريعة بقسميها :

ما يرجع إلى الشارع الحكيم ، وما يرجع إلى العبد المكلف ، وجعل القسم الأول أربعة أنواع :

- قصد الشارع في وضع الشَّريعة ابتداء .
- قصده في وضعها للإفهام .
- قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها .
- قصده في دخول المكلف تحت حكمها [١]

الذي يعنينى في هذا المقام النوع الثاني : قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام . فهو أقرب شقائقه إلى علم فقه البيان الذى هو مجال هذا البحث ومطافِه .

وهو يقيمُ هذا النَّوع على خمس مسائل :

المسألة الأولى : [عربية القرآن الكريم]

قرر الشيخ أنَّ الشَّريعة عربيّة اللسان لا مدخل فيها للألسن الأعجمية ممّا يوجبُ على أهل العلم في خطابها أن يكونَ فهمُهم من هذا الطريق خاصة .

---

(١) الموافقات : ٥/٢

« من أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة »[1]

عربية القرآن الكريم ذات الأثر في فقه معانيه وأحكامه ليست عربية مفرداته ، فكل ما ورد فيه عربى اللسان أداء ، وإن كان بعض كلماته من ألفاظ العجم في أصلها عند بعض أهل العلم [2] وذلك لا أثر له « إذا كانت العرب قد تكلمت به وجرى في خطابها وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذى كان عليه عند العجم إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العجم ، وهذا يقل وجوده ، وعند ذلك يكون منسوبا إلى العرب ، فإذا لم تكن حروفه كحروف العرب أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بدّ لها من أن .....تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلمةُ مضمومةً إلى كلامِها كالألفاظِ المُرتجلة والأوزان المبتدأة لها »[3].

القولُ في عربية مفردات خطاب الشريعة وتأويل ما قيل إِنّـه من قبيل اللفظ الأعجمى ـ عند بعض أهل العلم ـ هو فِي واقعِهِ نظر بيانيّ حصيف في عنصر من عناصر بنية النّصّ ، بل هو العنصرُ الأوّلُ الرَّئيسُ ، وقد كان للبلاغيين عنايةٌ بالغةٌ بتفحص وتفرُّس هذا العنصر في تكوينِه الصّوتِيّ والبنائيِّ ، والدّلالِيّ .

واشترطوا فصاحته وجلاءه ، وهى فصاحة يرتبط معيارُها ببنية النّص وسياقه ، فالكلمة في ذاتها لا توصفُ بفصاحة أوغيرها ، بل مردُّ ذلك إلى وجودِها الاجتماعيّ ، وقيامِها بحق مجتمعها البيانيّ .

---

(١) الموافقات : ٦٤/٢

(٢) البرهان للزركشي: ٢٨٨/١،والإتقان للسيوطي: ١٠٦/٢،والصاحبي لابن فارس:ص٦٠

(٣) الموافقات : ٦٥/٢

«ومما يشهد لذلك أنَّك ترى الكلمة تروقك وتؤنسُك في موضع ، ثم تراها بعينها تثقلُ عليك وتوحشك في موضع آخر»[1]

وما استحالة الكلمة الأعجمية في لسان العربى إلى حال ينسجمُ مع طبيعةِ الّلسان العربىِّ وسننِه في الأداءِ إلا آيةٌ على أنَّ منزلة عناصرِ البيان لا ترجع إلى جنسيّة هذه العناصر بل إلى واقعها وانسجامها مع مجتمعِها الذى تقومُ فيه .

جاء البيان القرآني ليهدي بواقع فعلِه في الكلماتِ الّتي قيل إِنّها أعجميةٌ ، فأقامها إقامةً لا يتأتّى لغيرها من كلام العربية أن تقومها في ذلك المقام ، إذ بثَّ فيه من روحه ما أحالها إلى واقعٍ جديدٍ لا يُستغنَى عنها بغيرِها ، ولا يستبدلُ بها أوغلُ العناصرِ في الجنسيّة العربيّة - جاء ليهدِي بهذا الواقعِ البيانِيّ إلى فعله في الواقع الإنسانِيّ .

جاء ليعلن به أنّ ما فعله في الكلم الأعجميّ من عناصر هديه هو فاعلُه في الواقع الإنسانيّ ، فيستحيل المسلمُ غيرُ العربيّ بالقرآن الكريمِ متآخِيًا مع القرشيّ القُحّ في تحقيقِ مراد الله ﷻ أمرا ونهيا ، وفي إعلان شأنِ الإسلام والمسلمين .

الشَّاطبى يقرِّر أنّ الخلافَ في إتيانِ كلمات أعجمية في البيان القرآنِيّ لا يَنْبَنِي عليه حكمٌ شرعِيٌّ ، ولكنَّ القول بأنّ القرآن الكريم نَزل بلسان العرب يهدِي إلى أنّه لا يمكن أن يفهم إلا من جهة لسان العرب ؛ لأنَّ معنى عربيته «أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها ، وأنّها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام ويراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر ......

وكلّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شَيْءٍ منه هي ، ولا من تعلق بعلم كلامها .

---

(١) دلائل الإعجاز - ط : شاكر - المدنى - نشر الخانجي : ٦٤ (فقرة : ٣٨)

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة لسان العجم . لاختلاف الأوضاع والأساليب»[1]

ومن قبله بكثير ذهب الشافعي إلى ذلك [2].

هما يهديان إلى أنَّ من النصيحة لكتاب الله ﷻ أن ينزل فهم نظمه على مناهج فهم بيان العربية في الدلالة المعجمية لمفرداته ، والدلالة الوظيفية لها ولتراكيبه وفقا لأنماط نحو العربية ، والدلالة المقامية لأساليبه ، ولهذا جاء بيان إنزاله مذيلا بنحو قوله ﷻ : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ ، ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ .

المسألة الثانية [أنواع معانى العربية ومراتبها]

يقرر الشاطبى أن للعربية من حيث هى ألفاظٌ دالةٌ على معان نظرين :

(النّظرالأول) : من جهة كونها ألفاظا وعباراتٍ مطلقة دالة على معان مطلقة ، وهى الدلالة الأصلية .

وهذه تشترك فيها جميع الألسنة وشائعة بين الناس والأمم ، وهيَ التى يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى ، ومنها صح تفسير القرآن الكريم وبيان معناه للعامة ، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه .

(النّظرالثانى) : نظر من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدةٌ دالة على معان خادمة وهى الدلالة التابعة للدلالة الأصلية .

هذه الدّلالة يختص بها لسان العرب « فإنّ كلّ خبر يقتضى في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب... وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد في مساق الإخبار

---

(١) الموافقات : ٦٥/٢

(٢) الرسالة : ٤٠ ، ٥٠

وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التى لا يمكنُ حصرُها... فمثلُ هذه التصرفاتِ التي يختلفُ معنى الكلامِ الواحدِ بحسبِها ليست هى المقصود الأصليّ ، ولكنها من مكملاته ومتمماته وبطولِ الباع في هذا النوع يحسنُ مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر ».

ومن هذه الجهة في الدلالة لا يمكن ترجمة كلام من الكلام العربى بكلام العجم على حال فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربى ، والدلالة في هذه الجهة كوصف من أوصاف الدلالة في الجهة الأولى سواء كان وصفا من الأوصاف الذاتية أوغير الذاتية[1]

تلك خلاصة مذهبه في هذه المسألة ، وهو في أكثرها على هدى وفى بعض من قوله نظر .

دعواه أن المعانى المنبثقة من التصرفات البيانية النازلة على مقتضى الأحوال والمقامات ليست هى المقصود الأصليّ ولكنَّها من مكملاته ومتمماته دعوى فيها نظرٌ مُفصّلٌ :

إن يرد بهذا أنّها لا تفهم خارج سياقها وقرائنها أو لا تفهم إلا من بعد فهم المعنى غير المصور أو أنها لا تكون مناقضة له بل ملازمة له ملازمة وفاقية ، فذلك مسلم له ، إذ أنه واقعها ، إلا أن عبارته عن ذلك الذى أزعم احتمال إرادته لا تعرب عنه فضلا عن أن ذلك لا يتفقُ مع وصفه الدَّلالة الأصلية بأنَّها التى يشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهى مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمَّة دون أخرى ، فذلك الوصفُ يمنع من تأويلِ عبارته في تحرير مفهوم الدَّلالة الأصليّة والدَّلالة التّبعيّة على نحو لا يتعاند .

أمَّا إن أراد أن هذه المعانى لا تكون المقصود الأصلى البتة من النّصّ لا في صحبة الدلالة الأصلية ولا متفردة عنها فذلك مدفوع .

---

(١) الموافقات : ٢/٦٦-٦٨ (بتصرف)

أقرب ما يرد عليه استلزام أن تكون المعانى التشريعية المقصودة قصدا أصليا لا يتوقف فقهها واستنباطها من النصوص على فقه اللسان العربى في خصائصه التركيبية ، وهذا لا يقوله أهل العلم ، فضلا عن أن ذلك يتناقض مع ما قرره الشاطبى نفسه فى باب الاجتهاد من أنّـه « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

(الأول) : فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

(والآخر) : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها ».

وأنّ الاستنباط إنّما يتمكن منه بواسطة معارف يحتاج إليها في فهم الشريعة أولا ، وأن من هذه المعارف ما يجبُ على المجتهد أن يجتهد فيـهـا ، ومنـهـا ما يكفى حفظها والتمكن من الاطلاع عليها دون أن يبلغ درجة الإجتهاد فيها ، ومنها ما يكفى العلم بغايتها »

وأنَّ العلم الذى لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه هو علم اللغة العربية ، وأن يبلغ فيه الفقيه المجتهد مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه « بحيث يصير فَهْمُ خطابها لـه وصفًا غـيـر مُتكلّف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام البيب»[(١)]

إذا ما كان ذلك شرطا في الاجتهاد في الشريعة فأول صوره الاجتهاد في فهم النص ، وغير خفيٍّ أنَّ المعنى غير المصور (الدلالة الأصلية) لن يكون مناط الاجتهاد في فهم النص ، بل مناطه المعنى المصور المعرب عنه خصائص التراكيب والقرائن المقالية والمقامية ، وما هذه الخصائص إلا « التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها » كما يقول الشاطبى [(٢)]

الذى تفرضه حقيقة البيان في خطاب الشريعة اعتبار خصوصيات التراكيب بمنزلة الأوصاف الذاتية للمعنى غير المصور إذ أنها صورته التى تشكل وجوده

---

(١) ينظر في هذا الموافقات : ٤/١٠٥ - ١٠٧ ، ١١٥ ، ٢١٨

(٢) السابق : ٢/٦٧

البياني القائم بوظيفته التى أقيم لها ، فالمعنى غير المصور لا يكاد يقوم بما يقضى القصد والسياق أداءه في كثير من مقامات التشريع مما يجعل التصوير روحه الفاعل ووجوده الماثل .

المسألة الثالثة : [أمية الشريعة]

يذهبُ الشَّيخ إلى أنَّ شريعة الإسلام شريعة أمية ، لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح ، ودلل على ذلك بأمور نقلية وعقلية :

أما أدلته النقلية فهى صريحة في وصف النبيُ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم وأمته بالأمية ، لا وصف الشريعة بها .

وأما أدلته العقلية فأقامها على أنّها لو لم تكن مثلهم أمية لم تكن على ما يعهدون ، فلا يكون الكتاب معجزا ، ولخرجوا عن مقتضى التعجيز بقولهم : هذا على غير ما عهدنا [١]

فالدليلُ النّقلِيُّ مُمَهِدٌ لِلْعَقلِيِّ الْقائِمِ بالدّلالَةِ عَلَى مَا يُرْمَى إِلَيْهِ .

ظاهرُ مراد الشيخ بِأُمِّيّةِ الشّريعَةِ أنّها « لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التَّغَلْغُلِ في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك ...... وأن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية » [٢]

في هذا نظر مفصل :

كليات الشريعة الضابطة حركة أحكامها الجزئية لا يحتاج فقهها وتطبيقها إلى تلك المعارف في الأطوار الأولى من حياة الأمة وإن احتاجت بعض جزئياتها في الأطوار الأخيرة إليها أحيانا .

والقرآن الكريم ما كان للأميين وحدهم ، ونزوله بلسانهم لا يعنى انحصار إعجازه وهديه فيهم ، والمؤمنون به الآن من الأعاجم أضعاف من آمن به من

---

(١) الموافقات : ٢/ ٦٩ - ٧١ (بتصرف)

(٢) هامش محقق الموافقات : عبد الله دراز : ٢/٦٩

الأميين قديما ، ومن يؤمن به الآن من العرب الأقحاح والمستعربين أيضا ولذلك تضمن القرآن الكريم من المعانى ومناهج الإبانة عنها ما هو كافٍ بالغٌ لهداية وإعجاز الأميين في زمنهم وما هو كافٍ بالغ لهداية وإعجاز غير الأميين مهما تجاوزت معارفهم ومناهج بيانهم عنها ، وما استجد من واقعات الحياة واقتضى نظرا تشريعيا موائما ما استجد ، فإن لأهل الفقه والاجتهاد اقتدارًا ـ إن أخلصوا وأتقنوا ـ على إدراك الهدى التشريعى لهذه الحادثات استنباطا من نص أوقياسا.

والذى يعهده أهل فقه البيان القرآنى في مناهج الإبانة أن المعارف الأمية وما هم في حاجة إليه في زمنهم الأول ولا سيما كليات التشريع قد جاءت الإبانةُ عنه على نحو يتلاءم مع مناهج الأميين في الإبانة والإدراك ، وفي الوقت نفسه حوى القرآن الكريم من معارف غير الأميين ما هو معجز قاهرلغير الأميين من وجهه العلمي والتشريعى ومن وجه الإعراب عنه على نحو قد لا تنكشف دقائقه للأميين في أطوار الأمة الأولى لغدم حاجتهم إليه حينذاك والأصوليون المحققون على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة وكذلك التدريج بالبيان [1]

ومن وجوه تأخير البيان إلى وقت الحاجة ـ فيما أذهب إليه ـ أن تأتى العبارة عن المعنى على نحو لا يتجلى ذلك المعنى إلا في زمن الحاجة إليه تكشفا معتمدا على معارف وحقائق علمية ومناهج بحثية غير حاضرة في غير وقت الحاجة ، لكنها شاخصة حاضرة زمن الحاجة ، وبه يظل الإعجاز التشريعى والمعرفي والبياني للقرآن خالدا مهيمنا على الأمة في كل أطوارها حتى تقوم الساعة ، فإذا القرآن الكريم مانحٌ كل جيل من المعرفة والهدى ما يتلاءم مع إدراكه ومعارفه ، وهو في هذا يقيمها في بيان مطابق مقتضى

---

(١) المحصُول للرازي : ١/٣/٢٨٠، ٢٨١ ـ تحقيق : طه جابر العلواني ـ ط : جامعة الإمام بالرياض

الحقيقة المستقرّة فيه والمطابقة أحوال زمن الاحتياج إليها وأحوال القوم المحتاجين .

أمية الشريعة لا تعم أطوار الحياة وشؤونها إلى قيام الساعة بل هى أمية مرهونةٌ بزمن وجود الأميين ، وهي أمية ماثلة فيما كان يحتاج إليه جيل الأميين ، أما ما هُم في غير حاجة إليه فإنه آت على نحو آخر يتناغى مع واقع غيرهم من الأجيال المكتسبة من المعارف والعلوم دقائقها ، وهذه الأجيال في حاجة إلى من يُجدد لها أمور دينها .

وممّا يجدّد من أمور دينها منهج الفهم عن الله ﷻ في كتابه وفقا لما تهدى إليه حقائق العلم فإنّ في القرآن الكريمِ من دقائق الهُدى وحقائقه ما هو معجز الخلق عن الإتيان عليه واستفراغه منه

المسألة الرابعة : (القواعد المبنية على أمّية الشريعة)

بنى الشيخ على ما قرره في المسألة السابقة من أمية الشريعة عدة قواعد منها:

(القاعدة الأولى) : إضافة كل علْمٍ يذكر للمتقدمين أوالمتأخرين إلى القرآن الكريم ضربٌ من الضّلالة [1] فليس القرآن الكريم بكتابٍ جامعٍ للمعارفِ البشرية ، بل هو هدى ورحمة للمحسنين يحقق لهم حُسن السير إلى ما فِيه صلاح معاشِهم ومعادهم .

لعلّ الذين قالُوا إن في القرآن الكريم علوم البشر استأنسُوا و استدلوا بقول الله ﷻ :

﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (الأنعام:٣٨).

فالكتاب هنا هو اللوح المحفوظ ، وعلى ذلك جمهور أهل العلْم المحققين.

---

(١) الموافقات : ٧٩/٢

أمّا إذا ما استدل مسْتدلٌ على احتواء القرآن كلّ علم من علوم الحياة بقوله ﷻ :

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل:٨٩) فالعلم بمنهاج الإبانة في القرآن الكريم يهدى إلى أنّ في بيانه ما هو عامٌّ أريد به خاص كالذي في قوله ﷻ : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴾ (الأحقاف:٢٥) فهى ما أتت على كلّ شيْءٍ فقد بقى من مساكنهم ما هو آية للعالمين وبقيت الجبال وغيرها ، فقوله ﷻ : ﴿ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ المراد به «عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد»(١)

أمَّا ما كان من شؤُون الحياة الدّنيا فالقرآن الكريم قد هدى إلى كليات بها صلاح هذه الشؤون في مجملها لا في تفصيلها ، وقد هدى النبيّ ﷺ إلى أن أمور الدنيا موكولٌ أمر التصرف فيها لأهلها .

روى ابن ماجه في سننه من كتاب الرهون بسندِه عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَهِشَامُ ابْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ سَمِعَ أَصْوَاتًا . فَقَالَ : «مَا هَذَا الصَّوْتُ». قَالُوا النَّخْلُ يُؤَبِّرُونَهُ ، فَقَالَ «لَوْ لَمْ يَفْعَلُوا لَصَلَحَ». فَلَمْ يُؤَبِّرُوا عَامَئِذٍ فَصَارَ شِيصًا ، فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلَّم ـ فَقَالَ : «إِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ بِهِ وَإِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أُمُورِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ».

والمعنى هنا على أنه إن كان أمرًا من شؤون دنياكم لا علاقة له بدينكم كطرائق الزراعة والصناعة والتنقل ونحو ذلك ممَّا يشترك فيه الناسُ على اختلاف عقائدهم ، فللناسِ أن يجتهدُوا في الأخذ بما هو صالح لحالهم

---

(١) الموافقات : ٢/٨٠

لا يبحثون في الكتاب والسنة عن طرائق يزرعون بها أو يصنعون بها ... إلخ فما لمثل هذا جاء الوحيُ . وفي هذا بعثٌ للأمة إلى أن تجتهد في هذا الباب ، وأن تُفعِّلَ عقولها وعلومها وكافة إمكانتها وعلاقاتها مع الآخرين لتحقيق ما فيه صلاح حالهم في هذا الباب ، وألا يصرفُوا جُهدهم العقلي في ما كفاهم الوحي أمرهم .

(القاعدة الثانية) : أنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ..... ومن معهودهم ألا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعانى وإن كانت تراعيها أيضا ، فليس أحد الأمرين عندهم بملتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته [1].

معهودُ الأُمّيّين فِي الألْفَاظِ وَالْمعَانِي والأَسَالِيبِ رَحيبٌ ، فِلسَانُهمْ مِنْ أَوْسَعِ الألْسِنَةِ وَمّذَاهبُهُمْ فِي الْبيانِ مُتعَدِّدةُ ،وَوُجُوهِ تَصريفِ الْقَولِ عِندَهُم كثِيرة وفِيرَةٌ ، فالشاطبيُّ ما حجَّر واسعا إذا ما آمنا باتساع لسان العرب وكثرة مذاهبهم في القول .

ويبقى قوله : « وَمِنْ مَعْهُودِهِمْ أنْ لا ترَى الألْفاظَ تَعبُّدًا عِنْدَ مُحافَظتِها عَلَى الْمعَانِي ......» يوحى ظاهرُه بما يمكن أن يفهم على وجه غير قويم .

التحقيق أنَّ من علم أنَّ المحافظة على المعنى لا تتـأتّى البتـة إلا بالمحافظـة على صُورتها الشاخصة في الأبصار الماثلـة في الآذان يعلـمُ أنَّ كـلَّ عُـدُول فِـي مَلْمَحٍ مِنْ مَلامِحِ الصُّورةِ الْبَصَرِيّةِ السّمعِيّةِ للْمعنَى هُو بالضَّرُورَةِ انعِكاسُ مَلْمَـحٍ مِنْ مَلامِحِ الصُّورةِ الْمدركةِ بالبَصِيرَةِ والقلْبِ لِذَلِكَ الْمعنَى ، فَمنْ أجْـلِ عِنـايَتِهِمْ بِمعَانِيهِم ومَقاصِدِهم عُنوا بِألْفـاظِهم كيْمـا تصِـلَ هـذه الْمعـانِي والمَقَاصِـد إلى قُلوبِ السّامعِين فِي أحسَنِ صُورَةٍ من اللفظِ .

---

(١) المُوافقات : ٨٢/٢

ومذهبُ الشاطبيِّ له وجهٌ مقبولٌ في عالم الكلمة الإبداعية شعرا أو نثرا غير أن الذى ينبغى أن يكون مسلما محفوظا أن قيمة الكلمات في البيان القرآني هِيَ فِي دَرَجِ قِيمةِ مَعَانيهِ قَدَاسَةً وإعجازًا ؛ هُوَ مُقَدَّسٌ مُعجِزٌ فِي جمِيع أمْرِهِ .

وَكلُّ وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ الأداءِ هُوَ صُورةٌ هادِيَةٌ إِلى المَعنَى والْمغزَى ، فليس فيه محافظةٌ على المعانى لا تلازمُها محافظةٌ على صورتها البصرية السمعية ، فالأَمْرانِ سواءٌ ، والبناء على إحداهما دون الآخرِ مخالفٌ لواقعِه الْبَيَانِيِّ .

استدلالاتُ الشاطبى ومناقشتها :

استدل على أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعانى بأدلة تقتضي فحصا ونقشا :

(أولا) : خروجُ العرب في كثير من كلامها على أحكام القوانين المطَّردة والضَّوابط المستمرّة وجريانها في كثير من منثورها على طريق منطوقها ، وإن لم يكن بها حاجة ، وتركها لما هو أولى من مراميها ، ولا يعدُّ ذلك قليلا في كلامها ولا ضعيفا بل هو كثير قويٌّ وإن كان غيره أكثرَ منه [(١)]

غيرُ منكور أن العرب كانت تخرج في كلامها شعرا ونثرا عما هو الكثير الغالب في أنماط الصياغة ، أما في الشعر فإنها قد تلزم الضرورة « في حال السعة أُنسًا بِها واعتيادا لها وإعدادا لها لذلك عند وقت الحاجة إليها »[(٢)]

و « متى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانخراق الأصول بها فاعلم أن ذلك على ما حشمه منه ، وإن دل من وجه على جوره وتعسفه ، فإنه من وجه آخر مؤذن بِصيَاله وتخمطه وليس بدليل قاطع على ضعف لغته ولا قصوره عن اختياره لوجه الناطق بفصاحته بل مثله في ذلك عندى مثل مجرى الجموح بلا لجام ووارد الحرب الضروس حاسرا من غير

---

(١) الموافقات : ٨٢/٢ ، ٨٣

(٢) الخصائص : ٣٠٣/٣

احتشام ، فهو إِنْ كان ملُومًا في عنفه وتهالكه فإنه مشهود له بشجاعته وفيض متنه ، ألا تراه لا يجهل أن لو تكفر في سلاحه ، أو اعتصم بلجام جواده لكان أقرب إلى النجاة وأبعد عن الملحاة لكنه جشم ما جشم على علمه بما يعقب اقتحام مثله إِدلالاً بقوة طبعه ودلالة على شهامة نفسه»[1].

وقد يكون أحيانا مَرَدُّ ترخُّصها إلى عجز عن الاستيفاء والتدقيق وما دعا إلى اجتناب التدقيق والإبلاغ في تصريف الكلام إلا مخافة السقوط في هَاوِيَةِ التكلف ، وتحميل النفسِ أو اللغةِ فوق ما تطيقُ وهو عندهم جِدُّ ذَمِيمٍ[2]

وغيرُ خفي أن البيان القرآنى ليس فيه شيْءٌ من ذلك البتة ، ليس فيه خروجٌ إعدادا له عند الحاجة إليه ولا إدلالا بصيال ولا عجزا عن استيفاء ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

والمتدبّر الحصيف البليغ في تدبّره القرآن الكريم في حرز منيع بحصافته وبلاغة فقهه من التردِّي في التكلف والإسقاط الدلالى ، فهو ملتزم بأن فقه البيان ينبغى أن يكون خاضعا لما يتناسب مع جلاله ، فذلك وجهٌ من وجوه النُّصح لكتاب الله ﷻ

والبيان القرآنيّ ليس فيه خروج عن كلّ أنماط اللسان العربى ومذاهبه في القول ، وما قد يظن أنـّه خروجٌ هو في حقيقته اصطفاء لِنهج من العربية يتناسبُ مع فيض دلاليّ وقصد بيانيّ يحمل الهداية إلى درجة من درجات القرب أو ينهى عن درك من دركات البعد .

لم يأت القرآن الكريم بلغة قبيلة واحدة وإن كانت قريشا ولكنّه اصطفى من لغات القبائل ما هو معجز في سياقه[3] وهو في هذا الاصطفاء لم يقصره على

---

(١) السابق : ٢/٣٩٢

(٢) ينظر البيان والتبيين للجاحظ : ١/ ١٣ ، ٢/١٨

(٣) ينظر كتاب «لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم» لأبي عبيد القاسم بن سلام ـ ضمن مجموعة الرسائل الكمالية ـ مكتبة المعارف ـ الطائف ـ ط : ١٤٠٧

المفردات ودلالتها بل شمل أداءها وتراكيبها في أنماطها النحوية والسياقية ، وهذا يستوجب على المتدبر بيان القرآن الكريم المستنبط منه وجوه المعنى أن يدقّق في دلالة كلّ عنصرمن عناصره وفي كل وجه من وجوه الدلالة لهذا العنصر ، والأصوليون لهم في هذا جهد بالغ ودونك أحكام القرآن للجصاص وأحكام القرآن لابن العربيّ الْمالِكيّ وغيرهما فإنَّ فيهما من التدقيق في البيان القرآني ما هو طريف لطيف .

ومن ثَم لا يصلح معلوم النحاة في أي عصر أن يكون عياراً لما جاء بِه بيان الوحي ، فما وافق معلومهم صح وما خالفه شذَّ ، إنَّ معلوم النحاة واللغويين أضيق مجالا من معلوم الشعراء ، وقد كان الفرزدق يسعى إلى إحراج النحاة واللغويين ، فيورد عليهم ما لمْ يُحصّلوه في معلومهم ومعارفهم ، فإذا اعترض عليْه قال « علينا أن نقول ، وعليكم أن تتأولوا ».

وبشار بلغه أنَّ سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب فأحبَّ أن يورد عليه ما لا يعرف من الغريب : غريب التراكيب ، لا غريب المفردات فقال قصيدته :

بَكِّرا صاحِبَيَّ قَبلَ الهَجيرِ إِن ذاكَ النَجاحَ في التَبكيرِ

ولما قال أُبو الْعُميْثل لأبي تمام : لم لا تقول من الشعر ما يفهم . قال له أبو تمام دامغًا : : وأنت يا أبا العميثل لم لا تفهم من الشعر ما يقال.

فدَلّ هذا على أنَّ الشعراء يعرفون من مذاهب الإبانة ما تعرف النحاة واللغويون ، ولذا قال الخليل « الشعراء أمراء البيان » فإذا ما كان هذا في الشعر ، فكيف الأمر في بيان الوحي ؟

(ثانيا) : من شأن العرب الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقربها ، ولا يعد ذلك اختلافا ولا اضطرابا ، إذا كان المعنى المقصودُ على استقامة ، والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كلّها شافٍ كافٍ[1].

---

(١) الموافقات : ٨٣/٢ .

يعتمد استدلاله هذا على أن ثم ألفاظا تفى بحق ما أقيمت مكانه في البيان العالى إبداعا أو إعجازا ، وهذا أمر يسلم في بعض وجوه البيان الإبداعى ، لكنه لا يكون البتة في البيان القرآني ، فما يكون لكلمة اقتضاها السياق المقالي والمقامي في أُفُقِهِ أن تفي غيرها بما تفيض هي به من صنوف الدلالة والهدى على لاحبه ، فليس في معجم البيان القرآني مترادفات البتة لا في مفرداته ولا في أنماطه التركيبية ، بل ليس فيه تكرارٌ دلالي على أي مستوى من مستويات عناصره .

ودعوى دلالة نزول القرآن الكريمِ على سبعة أحرف على وفاء كلمة مكان أخرى إنما هي دعوى لا أسلمها .

كلُّ قراءة متواترة ذات عطاء دلالي ليس هو عطاء غيرها من القراءات الأخرى المتواترة ، وهي لن تقوم مقامها البتة ، فلكل قراءة أفقا دلاليا خاصا ، وهي ما كانت نازلة على وفق نهج الاستغناء ببعض الكلمات عما يرادفها أو يقربها .

كلّ قراءة متواترة شافية كافية في الهداية والإعراب عمّا يفيض من خصوص دلالتها ، وليس في الوفاء بما يقوم به غيرها .

الأحرف السبعة التى نزل القرآن الكريم عليها إنما هي آفاق دلالية للنص لا يقوم أحدها قيام الآخر قياما مغنيا الغناء الشامل الكامل ، وهذا التغاير في الدلالة بين الأحرف السبعة هو تغاير تكاملي بين معانى القراءات .

واستشهاد الشاطبيّ أو استئناسه بما حكاه ابن جنى في الخصائص : باب في إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد[1] عن عيسى بن عمر قال سمعت ذا الرمة ينشد

---

(١) الخصائص : ٤٦٧/٢

وَظَاهِرْ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنْ   عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرَا

فقلت : أنشدتنى : من بائس ، فقال : يابس وبائس واحد . إنما هو استشهاد فيه نظر : مقالة ذى الرمة : يابس ويائس واحد أى غير متناقض لا أنه غير مختلف فإن البأس الشدة فبائس الشخت أى الشديد من الحطب ، واليبس الجفاف بعد رطوبة ، فقد يكون الشيْء يابسا وليس بائسا ، فالبائس ما كان جافا شديدا[1].

والشخت : الدقيق الضامر فهو يرمى في بيته إلى الدعوة إلى إكرام هذه النار بقرى من شخت تلتهمه النار ، وأن يعينها على أن تبقى فلا تطفئها الريح وهذا الذى يرمى إليه ذو الرمة لا يتأثر تأثرا بالغا بجعل كلمة (يابس) مكان كلمة (بائس) وإن يكن سياق المعنى الشعرى آنس عندى بقوله (بائس) فإنَّ في الشدة وصفا زائدا على وصف الجفاف القائم به قوله (يابس) فالشخت أبقى أمدا ، لا تنطفئ ناره ، فلا تأتى عليه وهذا ما يتناسبُ مع قوله : (واجعل يديك لها سترا) فلإكرام النار رافدان : اصطفاء ما يبقى طويلا من قراها ، وحمايتها من عاديات الريح .

وذو الرمة لم يكن محكّكا وكانت بديهته لإدراك الدلالة فيما اصطفته موهبته وخليقته الشعرية قد تضعف ، فلا يبصر حينًا ما في مقولته الأولى من فيض دلالى فيستجيب إلى ما قد يؤخذ عليه ولا يتبصر .

يروى « المرزبانى » بسنده عن غيلان بن الحكم قال : قدم علينا « ذو الرمة » الكوفة ، فوقف على راحلته بالكناسة ينشدنا قصيدته الحائية ، فلما بلغ إلى هذا البيت :

إذا غير النأى المحبين لم يكد   رسيس الهوى من حب مية يبرح

---

(١) هنالك رواية أن ذا الرمة أجاب بأن اليبس من البؤسِ ." الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء للمرزباني : ١٦٨ – ط : ١٣٨٥ – السلفية بالقاهرة .
وفي هذا دلالة على أن بائس أوفرُ دَلالة من يابس ، فهي آنس بالسياقِ

فقال له «ابن شبرمة» : ياذا الرمة ، أراه قد برح ، ففكر ساعة ثم قال :

إِذا غَيَّرَ النَأْيُ المُحِبِّينَ لَـم يَكَـد رَسيسُ الهَوى مِن حُبِّ مَيَّةَ يَبرَحُ

قال : فرجعت إلى «أبى الحكم بن البخترى بن المختار» فأخبرته الخبر فقال : أخطأ ابن شبرمة حيث أنكر عليه ، وأخطأ ذو الرمة حيث رجع إلى قوله ، إنما هذا كقول الله ﷻ :

﴿ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ﴾ (النور: ٤٠) أى لم يرها ولم يكد [١].

أضف إلى هذا أن إقامة لفظ مقام آخر في الكلمة الشاعرة تنقيحًا أو غفلة أو سهوًا لا يستقيمُ الاستشهاد أو الاستئناسُ به في هذا المقام الذى يقومُه الشاطبي .

أفقُ الكلمة الشَّاعرة تمتدُّ إليه يدُ التنقيح والتهذيب والنقد ـ كما لا يخفى ـ بل ولا يعتصم من عاديات الغفلة والسهو ، وما كان مثل ذلك لا يستشهد بواقعه وما يكون فيه من ذلك عند الحديث في البيان القرآني المعجز الإتيان بسُورة من مثل سُوره ، والمعجز الإحاطة بمكنون بيانه من المعاني ، فكيف يتأتى أن يستساغ القول بأن يجعل ما في الكلمة الشاعرة من الاستغناء ببعض العناصر عمّا يرادفها أو يقاربها آية على أنَّ ذلك معهود الأميين وأنّ علينا اتباع معهودهم في فهم بيان الشريعة وخطابها ؟

(ثالثا) : استدلاله بأنّ العرب قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة لعدم تعمقها في تنقيح لسانها [٢].

قد سبق نقشه ونقده فهو لا يكاد يخرج في مضمونه وغايته عن الدليل الأول والثانى .

---

(١) الموشح للمرزباني : ١٦٣

(٢) الموافقات : ٢/٨٤

(رابعا) : استدلاله بأن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيدا عن تكلف الاصطناع ، وأن شأن الشاعر العربى إذا اشتغل بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه ، وإذا كان كذلك ، فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله ﷻ أو سنةِ رسوله ﷺ أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب ، وليكن شأن الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به والوقوف عند ما حدته[1].

زعمه أنَّ العرب تهمل بعض أحكام اللفظ وأن الشاعر إذا اشتغل بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه لا يؤخذ على إطلاقه ، فقد سبق أن أشرت إلى وجه ترخص بعض العرب في بعض أحكام اللفظ ، وإنَّ ذلك إذا ما كان منها ، فليس هو شيمة الأئمة فيها ولا سنتهم ، وكذلك ترك الأخذ عن المنقحين من الشعراء ليس على إطلاقه فإن فعله فريق فإن جمعًا آخر في التنقيح أرغب [2]

والذى هو مقيت التكلف لا التنقيح .

وكان مقتضى هذا الدليل والذى قبله أن يأتى الشاطبى من الكتاب أو الحديث النبويِّ بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ أو ما رُمى به الكلام على عواهنه « كما يقول الشيخ عبد الله دراز[3].

الشاطبيُّ رتب على هذين الدليلين نتيجة لا علاقة لها بهما فقال « لا يستقيم في كتاب الله تَعَالَى أو سنة رسول الله ﷺ أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب ».

أوافقه على ذم التكلف في فهم خطاب الشريعة كتابا وسنة ولكنا لسنا بصدد التكلف ؛ لأن التكلف يثمر الإسقاط الدلالى ، التكلف لاعلاقة له بالاستنباط والتدبر ؛ لأنهما لا يكونان إلا في ثبج النص ، وما كان من أغوار النص لا يكون الاجتهاد في استنباطه وإن بلغ بصاحبه ما بلغ من استفراغ الجهد من

---

(١) الموضع السابق

(٢) البيان والتبيين : ١/٢٠٤،٢٠٥

(٣) هامش الموافقات ـ تحقيق عبد الله دراز : ٢/٨٥

قبيل التكلف ، فالاستنباط والتدبر ليسا من باب التلقائية والعفوية في التلقي بل هما من باب استفراغ الجهد .

الشاطبي حديثه في فقه النص على معهود العرب في بيانها فأدخل فيه ذم التكلف في الفهم ، والواقع أن ثم تناقضا بين التكلف والفهم . إنهما لا يلتقيان .

الفهم ينبثق من النص والتكلف يسقط عليه من خارجه إلا إن أراد بالتكلف استفراغ الجهد في الفهم والتدبر ، فإن كان ذلك مراده ، فمدفوع ؛ لأن ذلك الاستفراغ آية التفاضل بين أهل العلم .

فالقول الأعلى أن التدقيق في فهم البيان في خطاب الشريعة قرآنا وسنة وتفرس خصائص التركيب في نظمه أمرٌ حميدٌ ، فالعناية بخصائص التراكيب في البيان مما يعتنى العرب به إبداعا فإنها مجال عبقريتهم الشعرية وما كان كذلك إبداعا استوجبه فقها وفهما . إنهم الحريصون على تلك التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها .

والرسول ﷺ قد هدانا إلى شيْء من ذلك فيما رواه البخاري في صحيحه من كتاب «الوضُوء» بِسَنَدِهِ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ : قَالَ النَّبِىُّ ﷺ :

« إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ ، ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِى إِلَيْكَ ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِى إِلَيْكَ ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِى إِلَيْكَ ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ ، لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِى أَنْزَلْتَ ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِى أَرْسَلْتَ . فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ »

قَالَ فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِىِّ ﷺ فَلَمَّا بَلَغْتُ « اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِى أَنْزَلْتَ » . قُلْتُ وَرَسُولِكَ . قَالَ « لاَ ، وَنَبِيِّكَ الَّذِى أَرْسَلْتَ ».

أليس في هذا دلالة على أنَّ كل كلمة في خطاب الشريعة حَرِيَّةٌ بأن يحافظ عليها أداء وتبليغا ، وفهما وتدبرا ؟

(القاعدة الثالثة) : وممَّا رتبه على أمية الشريعة «أنه إنما يصحُّ - في مسلك الأفهام والفهم - ما يكون عامّاً لجميع العرب ، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني ؛ فإن الناس - في الفهم وتأتي التكليف فيه - ليسوا على وزان واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا. ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم ؛ اللَّهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصًّا لأناسٍ خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عمن قُصد بها ، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها . فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه ....

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم»[1]

أُسلّم للشيخ أن كليات التشريع وما كان في دائرة الحل والحرمة القطعية وما كان من الأحكام الرئيسة أكثرُه قد جاء البيان عنه على نحو لا يحتاج فهم ما به تتحقق الطاعةُ إلى بليغ التدبر وأنه من المعانى الجمهورية ، ولكنَّ بعضا من هذا يحتاج إبصاره ووعيه إلى ضرب من اللقانية والفهم عن الله عَزَ وجَلَّ[2]

فليس لأحد أن يزعمَ وجوب التوقف عند المعانى الجمهورية التى لا تحتاج إلى مزيد من التحقيق والتدقيق ، فالقرآن الكريمُ لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضى عجائبه على إختلاف درجاتها عموما وخصوصا .

(القاعدة الرابعة) : الاعتناء بالمعانى المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى وإنما أصلحت الألفاظ

---

(١) الموافقات : ٢/٨٥-٨٧ - بتصرف

(٢) ينظر في هذا إعلام الموقعين : ٣٥٢/١ ، ٣٥٤

من أجل المعنى التركيبى وقد لا يعبأ بالمعنى الإفرادى إذا كان التركيبى مفهوما دونه .

ويستشهد لهذا بما روى عن عمر بن الخطاب من موقفين :

أحدهما جعل النظر في المعنى الإفرادى لكلمة (أبا) في قول الله تعالى جدّهُ : ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ (عبس:٣١) تكلفا ينهى عنه الإسلام .

والآخر جعل النظر في المعنى الإفرادى لكلمة (تخوف) في قول الله ﷻ : ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النحل:٤٧) أمرا محبوبا أرشد الناس إلى امتلاك مثله ، إذ قال لهم : يأيها الناس ، عليكم بديوانكم شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم».

وقرَّرالشاطبيّ أن الأول من قبيل النظر في المعنى الإفرادى الذى لا يؤثر في المعنى التركيبى ، والآخر يؤثر فيه ، فذم الأول دون الآخر .

«فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب لأنه المقصود والمراد ، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء ، وكثيرا ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة ، فتلتمس غرائبه أو معانيه على غير الوجه الذى ينبغى»[(١)].

ما قرره «الشاطبى» يسلّم من وجه دون آخر :

يسلم له اعتناء العربى بمعانيه التركيبية وإصلاح ألفاظه لها ، فالمعهود أنّ الكلمَ ما وضعت إفادة لمعانيها الإفرادية بل لإفادة معانٍ لا تحدثُ إلا بالتركيب ، وضم بعض الكلِم إلى بعض فيعرف فيما بينها من فوائد .

وترك النظر في المفردة عند تحصيل المعنى التركيبى على الجملة إذا ما كان في مجال الكلمة الإنسان فإن الأخذ به مذهبا في البيان القرآنى لا نسلمه ولا نرتضيه :

البيان القرآنى ذو عناية بالغة بكل عنصر من عناصره وهى جميعا على درجة سواء ، فليست العبرة بمعانيه التركيبية وحدها بل ولا الإفرادية معها بل

---

(١) الموافقات ٢/٨٧

لكل عنصر فيه : لأصوات حروف كلماته ، لتوقيع حركاته وسكناته ، لكل شيْءٍ فيه .

فالكلمة صوتا ودلالة ليست خادمة للمعانى التركيبية فيه دون اعتبار لها إذا ما تحققت هذه المعانى التركيبية ، فإن تلك المعانى لا تستوى على ذروة الإعجاز إلا بجميع العناصر المكونة لها ، ومنها صوت الكلمة وإيقاعها وأداؤها ودلالتها الإفرادية ، وتناغيها مع شقائقها في مجتمعها وسياقها بل تآخيها مع شقائقها في أسرتها الدلالية خارج المعجم القرآنى . فهى التى تستدعى في ذهن المتدبر دلالات شقائقها ، وتثمر وهجا من الإدراك بجلال الدلالة فيما اصطفى في معجم البيان القرآني .

(القاعدة الخامسة) : أن بيان التكاليف الاعتقادية والعملية في خطاب الشريعة واضح وضوحا يسع الأميّ تعقله ليسعه الدخول تحت أحكام هذه التكاليف ، ويبسط القول في هذا بسطا ينتهى فيه إلى أنَّ « التَّعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية »[١] فهو على الرغم من بسطه في المقدمات وإجادته القول والنقش في كثير منها إلا أن النتيجة التى انتهى إليها لا تتناسب مع تلك المقدمات ولا مع القضية التى هو بصددها .

وقد جلى العلامة : عبد الله دراز - رحمه الله وأجزل مثوبته - التعارض بين مقولات الشيخ ونتائجه وقضية إبراز ما بين دعوته إلى أن المتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ، وذهابه إلى أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور فهمًا ولا يشتركون فيه[٢].

(١) الموافقات : ٢/٨٨

(٢) الموافقات مع تعليق المحقق الشيخ دراز : ٢/٩٢

فالشاطبى حين نظر في الواقع العلمى لتلقى الخاصة خطاب الشريعة وما يتميز به من التدقيق والتفرس على نحو لا يتأتى لجمهور الأمة أن يحوم حول حماه أدرك أن ذلك واقع لا يُدْفع سَلَّم بأن للخاصة أن تدقق وأنهم يشتركون مع الجمهور في بعض ما جاءت به الشريعة وكأن أحدا يزعم أن التدقيق والتفرس يخرج عن دائرة المعانى الجمهورية خروجا لا سبيل إلى اللقاء معه .

الشاطبى في هذه كان مبعدا ، فبان ما بين دعوته وما بين تسليمه استحقاق الخاصة التدقيق والتفرس في بيان الشريعة . وقد كفانا العلامة « دراز » مؤنة دفع مقالته .

المسألة الخامسة : (مناط استفادة الأحكام من نوعى المعانى)

قام الشاطبيُّ هذه المسألة للنظر في الوجه الذى تستفادُ منه الأحكام : أهو المعنى الأول (غير المصوّر) أم الأول والثانى (المصور ـ معنى المعنى) ؟

يذهب الشيخ إلى أنه لا إشكال في صحة اعتبار جهة المعنى الأصليّ (غير المصور) في الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال ، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهى والعمومات والخصوصيات وما أشبه ذلك مجردا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول وأن اعتبار المعنى التبعيّ في هذا محل تردد ، ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر :

(المذهب الأول) يقوم على تأثير المعانى الثواني في استنباط أحكام زائدة على ما يستفادُ من أحكام بالمعاني الأول ، وهم يستدلون على ذلك بأوجه يعرضها الشاطبيُّ خلاصتها على هذا النحو :

١- أن المعانى الثواني معتبرة في دلالتها على ما تدل عليه ، وذلك زائد بالضرورة على المعنى الأصليّ ، فإذا اقتضت دلالته هذه حكما شرعيا كان زائدا على المعنى الأصلى ، ولا يمكن إهماله وإطراحه .

٢- أن اللسان العربيّ هو سبيل الاستدلال على الأحكام ، وهذا اللسان قائم على المعانى الأول والثواني ، والعلاقة بينهما في أول درجتها علاقة صفة بموصوف ، وليس لنا تخصيص الموصوف بالدلالة على الأحكام ، إذ هو تخصيص بغير مخصص .

٣- أن العلماء قد اعتمدوا على استنباط الأحكام بسبيل المعاني الثواني كدلالة الإشارة والفحوى والمخالفة ، ويعرض أمثلة من ذلك ، وهذه المعاني زائدة على ما يستنبط بالمعنى الأصليّ ، ولا ريب في أن هذه الدلالات من المعانى الثوانى[١] .

(المذهب الآخر) يقوم على منع القول باستفادة أحكامٍ زائدة من المعانِي الثوانِي ، ويستدلون على ذلك بما يأتي :

(أ) أن الأحكام المستفادة من جهةِ الْمَعَانِي الثَّوَانِي هِيَ أحكامٌ مؤكِّدة لما يستفاد بالمعانى الأصلية ومقوية لها وموضحة لمعناها ويضربون لهذا أمثلة سأعرض لها .

(ب) لو فرض إفادتها أحكاما زائدة لم تكن معانِيَ تابعةً بل يكون ذلك بحق الأصل ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا الثانية ، وقصد ما استفيد بالثوانى لا يمنع تبعيته وقيامه بالتوكيد والتقوية للجهة الأولى والجهة التابعة ، ولا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد ، فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره .

(ج) المعاني الثواني موضوعة لأن تكون تابعة للمعاني الأول الأصلية ، وما كان كذلك لا يستفاد منه إلا ما كان تبعيا وإلا كان خروجا بها عن موضوعها وما يراد به حينذاك على غير فهم عربي ، فيدفع ولا يقبل[٢] .

---

(١) الموافقات : ٢/٩٥ ، ٩٦

(٢) السابق : ٢/٩٩ ، ١٠١

يعرض «الشاطبى» هذه الأدلة للمانعين ، ولا يناقشها ، ولكنّه ينقد أدلة القائلين باستفادة أحكام زائدة من المعانى الثواني وكأنّه لا يدفعُ مقالةَ المانعين[1].

ينتقد استدلال القائلين بأن المعاني الثواني معتبرة في الاستنباط بقول النبي ﷺ «تمكثُ إحداكُنَّ شَطرَ دَهرِها لا تُصلّي»[2] على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما ، وهو معنى زائد : استفيد بمعان ثانوية لا أولية ، إذ المقصود بمنطوقه الإخبار بنقصان دينهن لا الإخبار بأقصى مدة حيضهن .

رد الشاطبيّ هذا بأنَّ المقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرّض لها . فالحديث غير دال على هذا المعنى[3].

وفوقَ هذا المعنى المستنبط نفسه منازعة ، فلم يأخذ به الحنفية ، وأخذوا بدلالة عبارة أثر تقرر أن مدة الحيض أكثرها عشرة أيام .

روى الدارمي في سننه من كتاب «الحيض» بسنده عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : الْحَيْضُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ ، ثُمَّ هِيَ مُسْتَحَاضَةٌ .

---

(١) الموافقات : ٢/١٠٢

(٢) النصّ بهذا اللفظ قال ابن منده : لا يثبت ، وقال ابن الجوزي : لا يعرف . وقال النّووي : باطلٌ . وقال البيهقي : تطلبته فلم أجده ، ولم أجد له إسناداً . (ينظر : الدرر المنتثرة - ١٤٣/١).

والذي رواه مسلم في صحيحه من كتاب «الإيمان بسنده» عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الاِسْتِغْفَارَ فَإِنِّى رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ». فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزْلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ . قَالَ : «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِذِى لُبٍّ مِنْكُنَّ». قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ قَالَ «أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمْكُثُ اللَّيَالِىَ مَا تُصَلِّى وَتُفْطِرُ فِى رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ».

(٣) الموافقات : ٢/ ٩٦

فإن سلمنا ذلك المعنى المستفاد من حديث « تمكث إحداكن .... » فهو غير مستفاد من دلالة اللفظ بالوضع بل دلالته غير وضعية ، فخرج مما نحن فيه ، فإننا بصدد أثر المعانى المستفادة بالدلالة اللفظية في استنباط الأحكام الرئيسة من خطاب الشريعة .

دعوى الشاطبيّ أن المعنى المستفاد منه بدلالة الإشارة ليس من جهة دلالة اللفظ بالوضع دعوى غير مسلمة ، فإن دلالة الإشارة دلالة لفظية وضعية إذ هى دلالة لزومية ، والدلالات اللزومية دلالات وضعية وضعا تأويليا .

ينقد استدلالهم بأنَّ الشافعى استدلّ على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره ، بما رواه مسلم في كتاب الطهارة بسنده عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ :

« إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِى الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِى أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ ».

بأنَّ هذا الموضِعَ لَمْ يُقصَد فِيه لبيان حكم الماءِ القليل بل هذا لازم ما قصد ذكره ، فهو من باب القياس أو غيره مما ليست الدلالة فيه لفظية .

دعوى أنَّ هذا المعنى بطريق القياس لا بطريق الدلالة اللفظية غير واضحة كما قرر الشيخ دراز بل طريقه دلالة الإشارة ، وهى دلالة من النص ، لأنه يلزم من النهى عن غمس اليد في الإناء المحتملة أن تكون حاملة نجاسة قليلة أن القليلة تنجس الماء ، وهو قد صرح بذلك المعنى بقوله « لكنه لازم مما قصد ذكره » وذلك هو جوهر دلالة الإشارة التى ليست من القياس في شيء .

ونقد استدلال الآخذين بالمعاني الثواني على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر من الجمع بين قول الله ﷻ : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف:١٥) ، وقوله ﷻ : ﴿ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ (لقمان:١٤)

بأن هذا مأخوذ من الجهة الأولى : الدلالة الأصلية لا من الجهة الثانية .

وقد دفع هذا الشيخ دراز بأنه « ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذ ذلك من عملية جمع وطرح فكان الباقى هو العدد المذكور ، وهو من باب اللزوم قطعا »[1].

وكيف يكون من الجهة الأولى : الدلالة الأصلية التى تشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهى مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى ومن هذه الجهة يمكن ترجمة النصوص إلى لغات أخرى وهذه المعانى لا يمكن ترجمتها ولا يشترك جميع العرب في فهمها بل لم يشترك في فهمها كبار الصحابة كما هو مشهور من أن سيدنا عثمان ﷺ أمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فقال له على ﷺ لا ترجم ، قال ﷻ : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ وقال : ﴿ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ ومثله مروى عن ابن عباس[2].

وجمهرة المستنبطين من الآيتين على أنّ هذا المعنى غير مؤكد لمعنى المنطوق : المعنى الأصليّ ، بل هو زائد عليه وطريقه طريق المعاني الثواني .

ويمنع الاستدلال بقوله ﷻ : ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٦) على أنّ الولد لا يملك . ولم يبن وجه المنع على الرغم من أن التلازم واضح ، وهو من المعانى الثواني ، وهومعنى زائد على معنى المنطوق الذى هو المعنى الأصلى عند الشاطبى .

ونقد الاستدلال بالمعانى الثوانى في ما رواه البخاري في صحيحه من كتاب (الزكاة) بسنده عن الزُّهْرِىِّ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ﷺ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ « فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ ، وَمَا سُقِىَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ ».

---

(١) الموافقات : ١٠٢/٢ (الهامش)

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ٢٠٢/١ ، وإعلام الموقعين : ٣٥٢/١ ، والموافقات : ٣٧٣/٣

على أنَّ الزكاة لا نصاب لها في الحبوب ، إذ هى ثابتة في كثيره وقليله ، لأن المعنى المنطوق به هنا هو تقدير الجزء المخرج ولم يسق لبيان المخرج منه . ففهم من المعانى الثانوية للنظم أن المخرج منه غير محدود للعموم الذى في (ما) ، نقد الشاطبى هذا الاستدلال بأن القائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود ولم يبن على أنه غير مقصود ، وإلا كان تناقضا ، لأن أدلة الشريعة بناء على أنه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح في الاستدلال بالعموم مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود وهكذا العام الوارد على سبب .

ونقد الاستدلال بقول الله ﷻ : ﴿ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ﴾ (الجمعة:٩) على فساد البيع وقت النداء بأن المستدل على هذا هو عنده مقصود لا ملغى وإلاَّ لزم التناقض .

ما ذهب إليه الشاطبى في النقدين مبنى على عدم التفريق بين المراد بالقصد في دلالة العبارة وعدمه في دلالة الإشارة ، وبين المراد في المعانى المفهومة من النظم بأى سبيل فقرر أن الأحكام الشرعية أخذت من الأدلة الشرعية بناء على أن هذه الأحكام هى مقصود الشارع ، وهذا لا ينكره أحد .

كل حكم استنبط بأى سبيل صحيح من سبل الاستنباط وفق ضوابطه إنما هو حكم مقصود أى غير متعاند مع أصل من أصول الشريعة ، وهذا غير القصد المراد في دلالة العبارة (المنطوق الصريح) ودلالة الإيماء ودلالة الاقتضاء ..... إلخ فإنه يراد به سوق الكلام لأجله وإقامة النظم على نحو يرمى إليه في المقام الأول .

فما كل معنى صحيح قويم سيق النظم له سوقا ظاهرًا جليًّا ، فالمعانى القويمة التى لم يسق لها النظم ولم تدل عليها العبارة دلالة جلية أكثرمن التى سيق النظم لها سوقا جليًّا ، والتي يسميها الشاطبيّ الدلالة الأصلية التى يمكن ترجمة النص باعتبارها .

يبقى الاستدلال بالقياس الجلى كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ، إذ المقصود في ما رواه البخاريّ في كتاب الشركة بسنده عنْ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ :

«مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي مَمْلُوكٍ وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يُعْتِقَ كُلَّهُ ، إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ قَدْرَ ثَمَنِهِ يُقَامُ قِيمَةَ عَدْلٍ وَيُعْطَى شُرَكَاؤُهُ حِصَّتَهُمْ وَيُخَلَّى سَبِيلُ الْمُعْتَقِ».

مطلق الملك لا خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق ، لأنه لا فارق ولزم من ذلك أن هذا المعنى المقصود معنى مجازى فهو معنى تبعى لا أصليّ وزائد وليس مؤكدا لغيره[1].

هذا الاستدلال نقده الشاطبى بأنهم «لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه»[2] نقده هذا غير قويم فليس العبد هنا مقصودا بالذكر بخصوصه دون غيره حتى يكون ذلك من قبيل القياس الذى هو غير داخل في الدلالة النصية بل هو عندهم من القياس الجلى المسمى بدلالة الفحوى : مفهوم الموافقة ومستند الحكم في هذا الدلالة اللفظية . فهى من المعانى الثانوية التى يختص بها لسان العرب ولا يمكن ترجمة النص باعتبارها .

وينتهى من نقده جزئيات الدليل الثالث للمصححين اعتبار المعانى الثوانى في الدلالة على الأحكام . فينتقل إلى نقد دليلهم الأول بأن فيه مصادرة على المطلوب ، لأن قولهم «فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكما شرعيا ، فلا يمكن إهماله» فإنه عين مسألة النزاع فكيف يجعل محل النزاع دليلا ؟

ونقضه هذا فيه نظر فإنهم يقيمون دليلهم على أن النوع الثانى لابد أن يكون معتبرا في دلالته على ما دل عليه ومتى كان كذلك لم يمكن إهمال ما دل عليه ، وقد يكون ما دل عليه حكما صريحا ، فلا مصادرة في الدليل على المطلوب كما زعم ، وكان على الشاطبى أن ينقض القول بأن هذا النوع معتبر في دلالته على ما دل عليه .

وينقض الدليل الثانى لهم بأنه مسلم إلا أن النزاع باق في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى .

---

(١) الموافقات : ٩٨/٢ ، وانظر تعليق الشيخ دراز

(٢) الموافقات : ١٠٣/٣

منازعته مدفوعة بواقع استنباط العلماء أحكاما شرعية مستقلة بدلالة المعانى التى هى من الجهة الثانية في دلالة النظم ، فدلالة الإشارة والفحوى والمخالفة هى من هذا القبيل وكثير من الأحكام آت من هذا الطريق غير أن الذى أدركه من خلال النظر في الأحكام المدلول عليها بالجهة الثانية . المعانى الثوانى هى كثيرا ما تكون مدلولا عليها في نص آخر بعبارته ومنطوقه ولكن ليس هذا مطردا اطرادا بالغا قاطعا مانعا من ورود حكم تأسيسى بدلالة المعانى الثوانى ولو أن الشاطبى احترز ، فذهب إلى أن قوله هذا أغلبى لا قطعى لكان أسلم .

ثم ينتقل الشاطبى فيعقد فصلا لمناقشة ما قد يظن أن للجهة الثانية دلالة على أحكام زائدة على المعنى الأصلى فيها ، ويعرض سبعة من المعانى وهى آداب شرعية وتخلقات حسنة ، ويقرر أن هذه الآداب لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعانى وإنما استفيد من جهة أخرى وهى جهة الاقتداء بالأفعال[1] .

نسلم له أن ما ذكره من أمثلة سبعة إنما هى آداب شرعية لا تقوم بتحرير أحكام شرعية تندرج تحت الحل أو الحرمة ، إذ هى من قبيل مسالك القناعة الفكرية والوجدانية بالأحكام الشرعية .

ولا نسلم له أن الدلالة على هذه ليست من قبيل وضع الألفاظ للمعانى إلا إن أراد بالوضع الوضع التحقيقى أما إن أراد أنه غير آت من قبيل الدلالة اللفظية من أى جهة ، فذلك مدفوع ، إذ أن ما ذكره من معان إنما هو من قبيل خصائص التراكيب ومستتبعاتها التى هى جوهر علم فقه البيان .

والشاطبى نفسه قد ذهب إلى اعتبار دلالة المعانى الثوانى على الأحكام استقلالاً ، إذ قرر أن الأوامر والنواهى ضربان صريح وغير صريح [2] وأن الصريح منهما إما أن يعتبر من حيث مجرده دون علة مصلحية وإما على

---

(١) الموافقات : ٣/١٠٣

(٢) السابق : ٣/١٤٤

اعتبار علة مصلحيَّة ، وقرَّر أن «الأوامر والنواهى من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء ، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم ، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعانى والنظر إلى المصالح وفي أى مرتبة تقع ؟ وبالاستقراء المعنوى ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة والإلزام في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة ، والنهى كذلك أيضا ، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى إلى قولهم فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلان بعيد مهوى القرط ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول ، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ »[١].

وجعل من الضرب غير الصريح ما جاء مجىء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر أو ذمه أو ذم فاعله في النواهى ، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في الناهى ... إلخ وما أشبه ذلك فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود وطلب الترك في المذموم من غير إشكال[٢].

ولا ريب في أن مثل هذا إنما هو من قبيل الجهة الثانية التى يختص بها لسان العرب ومن التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها والتى لا يمكن ترجمة الكلام باعتبارها ، والتى حكم الشاطبى عليها بأنها ليست هى المقصود الأصلى ولكنها من مكملات المقصود الأصلى ومتمماته ، والتى لا دلالة لها على حكم شرعى زائد البتة عنده[٣].

وحاصل الأمر أن ما هو من قبيل «التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها» والتى تعرف عند فقهاء البيان بخصائص التراكيب قد يكون لها

---

(١) الموافقات : ١٥٣/٣

(٢) السابق : ١٥٥/٣

(٣) السابق : ٦٧/٢ ، ١٠٣

دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلى ، وإن كان هذا ليس الغالب عليها ولكنه ليس المنفى عنها نفيا قاطعا كما ذهب إليه الشاطبى .

وفي حديث له عن القرآن يعرض لقضية أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، فيفسرها ويناقشها ، يقول :

« من الناس من زعم أنَّ للقرآن ظاهراً وباطنًا . وفسر بأنَّ الظاهر هو ظاهر التلاوة والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأنّ الله ﷻ قال : ﴿ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ﴾ (النساء:٧٨) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام كيف وهو منزل بلسانهم ، ولكنهم لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام ... وقال ﷻ : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ (النساء:٨٢) فظاهر المعنى شيء وهم عارفون به لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذى لا شك فيه أنه من عند الله ﷻ وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن إختلاف البتة ، فهذا الوجه الذى من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه ... فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد ...

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربى ، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه »

« الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه »

« فكل ما كان من المعانى العريقة التى لا ينبنى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر ، فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن ».

«وكل ما كان من المعانى التى تقتقى تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنزل القرآن لأجله».

«من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلما ، وكان ما أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه».

«كون الظاهر هو المفهوم العربى مجردا لا إشكال فيه ، لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربى مبين».....

فإذن كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربى فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به ، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»

«وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر ... ولكن يشترط فيه شرطان:

أحدهما : أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجرى على المقاصد العربية .

والثانى : أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد بصحته من غير معارض»[1].

ويعود فيقرر أن الذين أفرطوا في التدقيق في عبارات القرآن من جهة اللسان العربي ، قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى ، إذ تجاوزوا ما كان معهودا عند العرب في هذا ، فضلا عن أن هذا الإفراط حائل بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب من التفهم لمعناه ، ثم التعبد بمقتضاه ... فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمرا عن ساعد الجد والاجتهاد ... وبين من أخذ في تحسين

(١) ينظر : الموافقات : ٣ /٣٨٢-٣٩٤

الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها ، ولم اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد [1] وتفريغ التجنيس ومحاسن الألفاظ والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به هذا لا يرتاب فيه عاقل «وهو لا ينكر» أن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعانى بإجماع العلماء «ولكنه ينكر الخروج في ذلك إلى جد الإفراط الذى يشك في كونه مراد المتكلم أو يظن أنه غير مراد أو يقطع به فيه ، لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة ...»[2].

على الرغم مما فاض به حديث الشاطبى ـ هنا ـ مما لا نتوقف فيه ، غير أن في بعض قوله نظرا .

جعله المسائل البيانيّة ، وهى المعتمدة على التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها «من ظاهر القرآن مؤداه أن هذا الظاهر الماثل في العبارة عن الدلالة الأصلية التى يمكن ترجمتها إلى غير العربية هو الذى يستنبط منه الأحكام الشرعية المؤسسة دون غيره من جوانب هذا الظاهر التى هى مناط المسائل البيانية ، فإذا سلمنا بذلك أدى إلى أن الفقيه ليس بحاجة إلى الاستنباط فهو لا يكون من الدلالة الأصلية التى يمكن ترجمتها لظهورها ظهورا لا يحتاج معه إليه ، ولكان الفقيه بحاجة إلى دلالة العبارة «المنطوق الصريح» وحدها ،

---

(١) القول بوجود مترادفات في البيان القرآني مع بقاء المعنى على حالِه فيها نظر ، إلا إن أريد بقاء المعنى المحوري (أصل المعنى) وهو المعنى غير المصور ، أمَّا المعنى البياني (القرآني) فأدنى عدولٍ في لفظ أو تركيب ذو أثرٍ فيه ، لايخفى على أهل العلم بالمعاني القرآنية وطرائق فهمها عن الله عزوعلا .

(٢) الموافقات : ٤٠٩/٣

ولكان في غنى عن غيرها من سبل الاستنباط ، كدلالة الإشارة والفحوى ... إلخ وهى التى لا يمكن ترجمتها . ولما كان المجتهد بحاجة إلى فقه البيان في اللسان العربى فضلا عن أن يكون مجتهدا فيه ، وفي مقام الخليل وسيبويه كما ذهب إليه الشاطبيّ .

فالأقرب الذهاب إلى أن بعضا من تدقيقات البيانيين في النظم مما يسمى عندهم بمستتبعات التراكيب ، والتى جعلها بعض المحققين من قبيل الإفادة لا الدلالة ، فلا تندرج في باب الحقيقة أو المجاز هو الذى لا دلالة له على حكم شرعى زائد ، وإن من تحقيقات البيانيين في النظم ما له نصيب في الدَّلالة على حكم شرعى زائد على ما يجتنى من الدلالة الأصلية التى يمكن أن يترجم البيان من جهتها وبحسب هذه التحقيقات يكون الفقيه بحاجة إلى فقه بيان اللسان العربى والاجتهاد فيه .

وغير مدفُوعٍ ما ذهب إليه الشاطبيُّ من دفع الأخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها إذا شغل هذا الأخذ عن التفقه في المعبر عنه والالتزام بما قضى به من أحكام ، فصار هذا الأخذ في تحسين الإيراد ...هو الغاية الصارفة عن القيام بحق الله وحق عباده أما إن تحقق الإلزام بهدى الله ﷻ والقيام بحقه وبحق عباده ، فالأخذ ـ من بعد ذلك ـ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها اشتغالا منضبطا بمنهج اللسان العربى في الإبانة دون إفراط إنما هو صورة من صور النصح لكتاب الله ﷻ . والإفراط في التدقيق في عبارات القرآن تدقيقا غير جار على فطرة اللسان العربى ومنهجه في الإبانة أمر منكر ـ كما ذهب إليه الشاطبى ـ فمثل هذا التدقيق إنما ينبت في مستنقع الإسقاط الدلالى الذى هو باب من أبواب الزيغ والضلال ، بينما التدقيق الملتزم بمنهج اللسان العربى في الإبانة والفهم هو دعامة الاستنباط الذى يهدى إلى صراط العزيز الحميد .

موقف العقل المسلم من العقل الآخر في منهاج قراءة النّصّ

ليس لأي عقل غير مسلم ما لهذا العقل من خصُوصية في منهاج استنباط المعاني من البيان سواءٌ كان بيان وحي أو بيان إبداعٍ بشري :

أما بيان الوحي فليس لذي لسان غير عربي أي بيان وحي ، ، بل ليس في الأرضِ بيان غير الكتابِ المنزلِ من عزيز حميد على نبيه محمّدٍ ﷺ ، وغير بيان هذا النبي الكريم .

كلُّ ما في الأرض من غيرهما ليس من الوحي في شيْءٍ ، وليس له أدنى قدسية . إن هو إلا كلمات بشر اختلطَ فيها قليلٌ من الحـق بكثيرٍ جدًّا من الباطل ، ومن ثَم فلن تجد ما وسعك الجهد والوقت منهاجَ استنباط معاني الهدى من بيان الوحي في غير لسان العربية ، وهو الذي أسعى إلى تقريبه إليك لعلك تأخذ بما فيه أخذ أجدادك الذين كتب الله على إيديهم إخراج أمم كثيرة من ذلّ المعصية إلى عز طاعة الله ﷻ .

وأمَّا بيان الإبداع البشري ، فاللسان غير اللسان ، ولكلٍّ لسان ثقافته ، ولن تتفق ثقافة أمتين اختلفتا مكانا وزمانا وجنسا ولسانا ، وعادات وتقاليد ، ومبادئ حياة ، وغايات حياة وأهداف حركة فهذه مكونات الثقافة في أيّ أمة ، وليس الإبداع البشري إلاّ وليد هذه الثقافة تنتجه منها موهبة نبتت في تربة هذه الثقافة ، لن يكون البتة شاعر أو قصاصٌ عربيّ مسلم كمثل قرينه المبدع الإنجليزي النصرانيّ ، وإن تلاقيا ، وتثاقفا ، إلا أن يتخلى أحدهما عن ذاتِه عن ثقافته عن وجوده، حينئذٍ لايستحق أن يكون مبدعا، ولايستحق أن يلتفت إليه .

كل إبداعٍ أدبيّ هو ابن ثقافته وعصره ومصره ، فأنَّى لعربيٍّ أن يقرأ قصيدة عربية بمنهاج فرنسيّ ؟ هي أعجوبة العصر !!

الشأن في المرْء أن يكون ابن قومه ، وألا يطعم غير طعام قومه .

وفي هذا يحسن تذكُّر مشهدٍ محمّديّ مفعم بمعاني الهدى :

روى البخاري في كتاب (الأطعمة) بسنده عن الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى أَبُو أُمَامَةَ ابْنُ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ الأَنْصَارِىُّ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ الَّذِى يُقَالُ لَهُ سَيْفُ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى مَيْمُونَةَ - وَهْىَ خَالَتُهُ وَخَالَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ - فَوَجَدَ عِنْدَهَا ضَبًّا مَحْنُوذًا ، قَدِمَتْ بِهِ أُخْتُهَا حُفَيْدَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ مِنْ نَجْدٍ ، فَقَدَّمَتِ الضَّبَّ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ قَلَّمَا يُقَدِّمُ يَدَهُ لِطَعَامٍ حَتَّى يُحَدَّثَ بِهِ وَيُسَمَّى لَهُ ، فَأَهْوَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ إِلَى الضَّبِّ ، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنَ النِّسْوَةِ الْحُضُورِ أَخْبِرْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا قَدَّمْتُنَّ لَهُ ، هُوَ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ عَنِ الضَّبِّ ، فَقَالَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ : أَحَرَامٌ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَالَ ﷺ : « لاَ وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِى فَأَجِدُنِى أَعَافُهُ » . قَالَ خَالِدٌ فَاجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ إِلَيَّ .

هذا المشهد المحمديّ فيه من معاني الهدى كثير ، منها :

أن النبي ﷺ لم يكن يأكل إلا ما يعلم حالَه ، « قَالَتِ امْرَأَةٌ مِنَ النِّسْوَةِ الْحُضُورِ أَخْبِرْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا قَدَّمْتُنَّ لَهُ ، هُوَ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ » .

إنها كلمة نبيلة ماجدة ، فهلا كان هذا المنهاج المحمدي منهاج كلّ عربي بل كل مسلم لا يأكل إلا ما علم أصله ومآلَه .

وقال النبي ﷺ : « لاَ وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِى فَأَجِدُنِى أَعَافُهُ »

قول ماجدٌ كريم دال على أنّ الفطرة السّوية ، وهي فطرة محمد البشر العربي القرشي ابن امرأة تأكل القديد بمكة ، لايأكل إلا طعام قومه . كذلك شأن النفسِ السّوية .

فأيُّ الحالين أعلى وأمجد ؟ :

الحال المحمدى الذي كف يده عن طعام حلال ليس من طعام قومه ،

أم حال خالد ، وكانَ من أهل الأسفار ، يأكل ما يجد في أسفاره ؟

أيُّ الحالين أحبُّ أن تَقوم فيه مع أنهما معًا في سياق طعامٍ حلالٍ ؟ لامحالَةَ أنّــهُ الحال المحمديّ .

إن يكن هذا في طعام حلال ، وهو طعام جسدٍ ، فكيف إذا ما كان طعامًا فيه شبهة أوعلى أقل تقدير لا تعلم مم صُنع ؟ وقد امتلأت شوارعنا وحوارينا وربوعنا بمحلات من أناسٍ ليسوا من جلدتنا ، ليس هذا فحسب بل هم يجهرون بعداءنا مسلمين ، وعربا لاتكاد تجد مدينة إلا وفيها مطعم لماكدونالدز ، وما هو بمطعم كلا إنه مركز تغيير ثقافة أمة. إنّـه رمزٌ لثقافة. ورمز لولاء لو تعلمون أو تعقلون [1].

---

(١) يذكر الدكتور عبد الوهاب المسيرى « عن الصحفيّ الأمريكي (توماس فريدمان) أنه قال في كتابٍ له :

« لم يحدث أن خاضت دولتان يوجد بهما مطاعم « ماكدونالدز » حربا فيما بينهما .. انظر إلى الشرقِ الأوسط : في إسرائيل الآن توجد محلات ماكدونالدزكوشير ، وفي السعودية ، .. ومصر ..كما أصبحت لبنان والأردن من الدُّول التي توجد بها محلات ماكدونالدز ، لم يحدث في أيّ من هذه الدول الحرب منذ دخول الأقواس الذهبية (علامة ماكدونالدز) إليها ....

وإذا وصلت دولة ما إلى مستوى التنمية الاقتصادية التي يؤدّي إلى وجود طبقة وسطى تكفِي لنجاح شبكة من محال « ماكدونالدز » فإنها تصبح إحدى دول « ماكدونالدز »...

إنَّ الشعوب في دول « ماكدونالدز » لم تعد تحب خوض الحروب ، بل تفضل الانتظار في طوابير البيرجر

يقول المسيرى : الماكدونالدز هنا تحوِل إلى رمز على شيءٍ يؤدي - في تصور فريدمان » إلى حالة من الهدوء هذا الشّيء ليس شَيْئًا ماديًا (مسحوق أصفر يوضع فِي الساندوتش ، أو المشروب على سبيل المثال) وإنما هو شيْءٌ معنويّ ....

الإنسان الذي يتردد على مطاعم ماكدونالدَز كما يتصور فريدمـان إنسانٌ ضَمرتْ هُويّتُه ، ولمْ يَعدْ تَهُمّه مسائل مثل الوطن والكرامة « (ينظر : اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، للدكتور عبد الوهاب المسيري - دار الشروق . ط . ثانية ١٤٢٧ - ص٢١ ، ٢٢ بتصرف

مهمٌ جدًا أن تحسن التبصر في هذا الهامش ، أن تدرك العلاقة الوثيقة بين ما يحمله ، وما أتكلم فيه ، ولولا ذلك ما شغلتك بِه ، فراجع لعلك ترجع إلى عروبتك ومحمديتك وإسلامك الحقّ .

المهم إذا ماكان الشأن المحمديّ البشريّ يعاف طعامًا حلالا لأنه ليس بطعام قومه وهو طعام جسدٍ، فكيف إذا ما كان الشأن طعام نفوسٍ، وعقول، وقلوبٍ، وأرواح ؟ وكان هذا الطعام مقطوعًا بتلوثه بعقائد إلحادية ؟

إن غيرقليلٍ من المذاهب الفكرية ، والأدبية والنقدية التي يحملها إلينا المستغربون من بني جلدتنا من بقايا فتات موائد أشياخهم في ديار الشاطئ الغربي إنما هي مذاهب مؤسّسة على أصول عقائديّةٍ متعاندةٍ مع عقيدة الإسلام.

حريّ بكل أستاذ يحمل هذه المذاهب إلى طلابه أن يبدأ أولا ببيان البُعد العقائدي لهذه المذاهب ، وأن يكشف لهم أولا عن الأصول الفلسفية التي يبنى عليها المذهب الفكري أوالأدبيّ أو النقديّ الذي يقدم إلى طلابنا. بل إن على الطلاب أن يطالبوا أستاذهم حين يعمد إلى تثقيفهم بهذه المذاهب أن يبدأ بالّذي قلت من قبل أن يقدم إليهم الجانب الإجرائـي ، وأن ينتبه طلابنـا إلـى ما يُمكن أن يدلِّس عليْهم بِه أنـّهم يقدمون لهم هذه المذاهب لينقدوها ، وليبينوا عوارها ، وحين تنظر فيما يقدم لا تجد فيه ما ينقضُ الأساس الفلسفِي والعقائدي الذي بنيت عليه ، وتعانده مع عقيدة التوحيد ، يطوى ذلك طيًّا ، فلا يصل إِلَى الطلاب إلاّ ما يريد أولئك المستغربون إيصاله إلى طلاب العلم في جامعاتنا .

الفصل بين الجانب الإجرائي ، والجانب الفكري المذهبي (الأيديولوجي كما يقولون) ضربٌ من الوهم ، فكل إجراء هو وليد بعد عقائدي ، ولايمكن أخذ الإجراء ، ونبذ العقيدة والمذهب ، والإجراء والمذهب جناحا مشقص(مقصّ) لايعملُ أحدهما بغير الآخر البتـة ، وما مـن مـذهب فكـري أو أدبي أو نقديّ ، بل واجتماعي ، وسياسي واقتصادي آت إلى ديارنا المسلمة إلا وهوعلى أصل عقائديّ لا يتفق مع عقيدتنا الإسلامية الصّافية كما جاءت في كتابِ اللهِ ﷻ وسُنّة رسول اللهِ ﷺ .

وهنا تتأكدُ فريضة التعاون بين أقسام العقيدة ، والأقسام الأدبية النقدية في جامعاتنا العربية والمسلمة ، ففي هذا التعاون أَمَنَةٌ من أن نمارسَ النظر

بمذاهبَ إلحادية ، فإذا عملنا يوم القيامة كرماد اشتدت به الريح في يومٍ عاصفٍ ، وسرابٍ بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، ونكون من بعد الجهد الجهيد منَ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً .

المناهج التي نشأت في غير ديارنا لاتصلح مذهبًا وإجراء للنظر في لغتنا ، وفي بيان الوحي من قبل اللغة ، فاللغة جزءٌ من ثقافة كلّ أمة ، ولا يصلح ما أقيم لثقافة أمّة أن يتخذ منهاجًا في ثقافة أمة أخرى ، الثقافة أمرٌ ذاتي ، هي ابنة البيئة التي ولدت فيها ، ولا تنتج في غيرها إلا شرًّا مستطيراً ، من الذي يقول إن ما يصلح لشعر أي شاعرأعجمي يصلح لقراءة شعر شاعر عربيّ قديمًا كانَ أو حديثًا .

ويزيد هذا الخطر فداحة استعمال مصطلحات فكرية وأدبية ونقدية ولغوية اصطلح عليها غيرنا في ديارهم وثقافتهم ، لما لها من رونقٍ في آذان النَّاشئة ، ولما فيها من تعمية تلقِي بتهويل السحر في قلوبهم ، فيتجاذبون إليها ، وما خبروا ما هي دالة عليْه .

علينا أن نفرق في جلاء بين ما هو من قبيل الثقافة ، وما هو من قبيل العلم ، ماكان علمًا من نحو الكيمياء والطب والذَرة وغيرها ، لا فرق بين كونِه نشأ في ديار عربية أو غيرها ، فالمعادلة الكيميائية في الغرب هي هِي في الشرق ، وإن اختلف الأمر في توظيف هذه المعادلة ، وهذا أمر يرجع إلى القيم الخلقية ، وهذا التّوظيفُ من قبيل الثقافة .

أمَّا اللغة والأدب والتاريخ والدين والعادات والتقاليد والأخلاق فذلك أمر خاصٌّ بكل أمة ، وقوم ، لايمكن أن يكون ما في دول الشمال صالحًا لدول الجنوب ، ولا ما يصلح للغرب ، يصلح للعرب ، كلا إن ذلك من التدجيل والتضليل .

ما قلته لايعني البتة موقفًا يقاطع العقل الآخر ، كلا ،إنّ الإسلام يَحثُّنا على أن نكون على وعي بالغ بهذا العقل نشأتِهِ وتكوينه ، وحركته ، والروافد التي تمده بالحركة ، والجداول التي تنشق من مجراه ، كل ذلك فريضة عينٍ على

كل مشتغلٍ بالعلم ، وبالثقافة ، بل إن العرفان بهذا العقل الآخر منْ خلال اللغة التي يستعملها ، وليس من خلال لغة التعريب هو الأمر الأكثر فاعلية ، وأكثر عطاء ، وآمن عقبى ، فالترجمة إنما هي رؤية المترجم للنصّ ، ليست هي هي مرادات النص كما أودعها في لغتِه .

اطلاعنا على العقل الآخر لمثاقفته ، فمثاقفته ضرورة دعوية ، فأنت لايمكنك أن تدعو الآخر من غير أن تعرف قوتِه وأسبابها ، وجهات ضعفه ، وأسبابها لتوظف كل ذلك للأخذ بيده إلى ما أنت مكلف بأخذ الناس إليه ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الزخرف:٤٤) فنحنُ مسؤولون عن هذا العقل الآخر لِمَ لِمْ نسع إلى أن يتسلل فيه شعاعٌ من القرآن ومن السنة النبوية ؟

علاقتنا بالعقل الآخر ليس علاقة اقتداء بما فيه ، فضلا عن الانبهار بما فيه ، بل علاقتنا بِه علاقة ريادة ، واستنقاذ . قد نكونُ منْ دون العقلِ الآخر في مجال العلمِ المعمليّ التجريبي ، ولكننا دون أدنى شكٍّ نحن من فوقه بسموات عليا في مجال الثقافة البَشريّة ، لأن ثقافتنا البشرية عمادها الوحي أو روحها كتابُ اللهِ ﷻ وسنة رسُولِه ﷺ ولن تجدَ أمةً ثقافتها كمثل ثقَافَتِنَا فِي هذا .

* * *

الباب الأوّل

مراجعات منهجية
في مذاهب العلماء في أنواعِ
سبل الاستنباط

المدخل

• سبل الاستنباط بين مدرسة الفقهاء ومدرسة المتكلمين

مخرج تسمية مذهب الحنفية مذهب الفقهاء ، وتسمية غيرهم بمذهب المتكلمين أنَّ مدرسة غَير الحنفيّة أقاموا أمرهم على تحقيق القواعد الأصولية ، ولم يجعلوا للفروع الفقهية سلطانا على ذلك التحقيق ، فهم في وضعهم القواعد كانوا متخذين أداة الضبط العقلي والمنطقي ، ويأتي من بعد إنزال الفروع على القواعد ، فأحكامهم خاضعة لقواعدهم ، فالشافعي أعدَّ كتابه الرسالة دستورًا ينزل عليه الفروع . بينما الحنفية ، لم تكن لهم قواعد نظرية عمادها الضبط العقلي والمنطقي ، ينزلون عليها الأحكام بل كانوا مستنبطين من بعدُ أصولَ مذهبهم من الأحكام الفقهية التي جاءت عن الأئمة ، فأبوحنيفة لم يضع كتابًا أو رسالة في أصول الفقه ، ولكنه وضع رسالة في أصول الدين سماها (الفقه الأكبر) وهي رسالة عالية المنزلة في بابها .

وهذا لايعنِي أنَّ أبا حنيفةَ لمْ يكنْ منضَبطًا فِي استنباطِه بأُصُول .كلاَّ ، وإلاَّ كان مضطربًا في فتاواه ، وما كان كذلك. إنّما هُو لَمْ يُدوّن التّصوّر الْمعرفِي الّذي يُقيمُ أمرَهُ عليْهِ فِي رسالةٍ ،أوْ لَمْ يُملِه عَلى تلامِيذِهِ ،أو يُقرّره لهم مُشَافهةً . كانَ يسلُكُ فِي هذا مسلك شيوخِهِ وسلفه منْ أهلِ الْعلْمِ.

وجاء تلاميذ المدرسة الحنفية ، فاستنبطوا أصول مذهبهم من الأحكام التي قضى بها الأئمة ، فالحكم أصلُ للقاعدة عندهم ، حتّى استقامتْ أصولهم المستخرجة من أحكامِ أئمة المذهب ، وهم في هذا يتخذون صنيع الأئمة كمثل صنيع شعراء الجاهلية عند النحاة واللغويين ، هم أشبه بالنحاة : استنبطوا أحكام النحو من بيان العرب الأول ، فالعربي الأول منضبطٌ بمنهاج الإبانة فطرة ، ثُمَّ جاء النحاة ، فاستخرجوا قواعد النحو ، أما نحن فإنا نزن البيان على الأحكام النحوية .

وكذلك فعل علماء البلاغة استخرجوا أولاً قواعدهم البلاغية وأصولهم من واقع بيان الوحي ، وبيان الإبداع البشري

ونحن اليوم أحوج إلى محاولة الاقتراب من النصوص الأولى في تفكيرنا البلاغي ، نسعى إلى قراءة واقعه دون أن تتسلط علينا القواعد التي استنبطها السابقون ، وإنما نتخذها نبراسًا يُهتدى بِه ، وليس قانونا يلزم المرء به ، لايحيد عنه ،لم لا نصنع ما يصنع علماء استخراج المعادن منِ باطن الأرض في زماننا ، إنهم يعمدون للتنقيب فيما سبق أن نَقّب فيه أجدادُهم ، بوسائل ، وطرائق جديدة ، تتلاءم مع ما ينقب فيه ، وما ينقب عنه ، فيستخرجون من باطن الأرض ما لم يتمكن من استخراجه السابقون ، فهل لنا أن نمارس ذلك ، نحاول إعادة قراءة الشعر الجاهلي أولا ، وليس في هذا مناصرة للقائلين بإعادة قراءة القرآن ، فأولئك لا يريدون استخراج معانٍ قرآنية بمنهاج قويم ، بل يريدون استبدال ما يوافق أهواءهم بما جاء بِه الأئمة من علماء وفقهاء بيان الوحي ، الهدف الرئيس عندهم هو الاستبدال ، وليس الإضافة والتجديد الملتزم بأصول وضوابط وآداب الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ

إنّي لداع إلى إعادة البلاغي المتمكن المالك لأدوات حسن الفهم ، والحائز على عقلٍ عربي مسلم مقاربة البيان ، واستنباط فنون من معاني الهدى كامنة في بيان الوحي .

وَمخرجُ تَسميَةُ غيرِ الْحنفيّة بالمُتكلّمين أنهمْ أقاموا أصُولاً كليّةً أنزلوا عليْها الفروع ، فكانت أحكامهمْ منضبطةً بقَواعدَ كُليّة سابِقَة ، فهمْ إلى منهاجيّة القياسِ أقربُ أي قياس الجزئيّ الفرعِيّ على الأمر الكليّ ، وهذا أقربُ إلى نهج الْمتكلمين .

المهم أنَّ الأصوليين اختلفت طريقتهم في هذا ، فكانوا مدرستين ، ولكل مدرسة ضبطها لسبل الاستنباط من الكتاب والسنة .

وهذا الاختلاف ليس مطلقًا بل هنالك جهات اختلاف وجهات اتفاق ، وهذا يجعلنا بحاجة أن نبصر ما اتفقا فيه ، وما اختلفا ، وكيفية الاتفاق والاختلاف ، وجهة الاجتماع والافتراق ، ومن بعد أتخذ سبيلا أراه أقرب إلى ضبط التصنيف الموضُوعِي لِسُبلِ استنبَاطِ مَعَانِي الْهُدى مِن بيانِ الْوحيِ قُرآنًا وسنة .

● مذهب مدرسة الفقهاء (الحنفية)

يجعلون القول في سبل الاستنباط تحت باب (بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي) يذهب السرخسيّ إلى أنّ « هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسام :

- الثابت بعبارة النص .
- والثابت بإشارته .
- والثابت بدلالته .
- والثابت بمقتضاه .

وليس لديهم ثباتٌ بغيرِ هذه الأربعة ، وأوجز بيانهم لها على هذا النحو :

الثابت بالعبارة : ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناولٌ لَه .

والثابت بالإشارة : ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجازُ.

وهم يجعلون العلاقة بين الثابت بالعبارة ، والثابت بالإشارة كمثل العلاقة بين ما يراه المرْء حين يريد أن ينظر وجهه في المرآة ، فهو لن يرى وجهه وحده فيها ، بل يراه ويرى أشياء أُخر هو لم يعمد إلى المرآة لنظرها فيها ، لكنه سينظرها تبعًا ، فرؤيته وجهه هذا يعادل المعنى الذي يثبت بعبارة النص ، وما يراه في المرآة غير وجهه ، هو معادل للثابت بإشارة النص .

الحكمان معا الثابت بالعبارة ، والثابت بالإشارة كلٌّ واحد منهما يكون ثابتًا بالنَّصِّ وهما في درجة سواء عندهما إلا عند التعارضُ فيقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالإشارة.

والثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي ، لأنَّ للنَّظم صورة معلومةٌ ومعنى هو المقصودُ به ، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ .

هذا الطريق يؤخذ المعنى فيه من النظر في مخرج الحكم الـذي اشتمله النظم ، ففي قول الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣)

يثبت بالمعنى الذي في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ النهي عمّا هو من قبيل الإيذاء الذي هو معنى النهي فِي ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ فالنهي عن أي صورة أخرى من الإيذاء غير القـول ﴿ أُفٍّ ﴾ يفهم لا بعبـارة ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ ولا بإشارتها بل بالمعنى الذي في النهي ، وليس المراد بالمعنى هنا المعنى البياني للتركيب بل المقصُود المحوري للخطاب أي الغرض البياني من الأسلوب . فكل ما يتحقق فيه ذلك الغرض يأخذ حكم ما هو مدلول عليْه بعبارته ، فيستوى ما كانت دلالته على ذلك الغرض بعبارته ، وما كانت دلالته عليه بمعنى عبارته .

والثابت اقتضاء هو ماثبت بزيادة على النصّ اقتضاها تحقيق صحة معنـاه أو صدقه .

فالمقتضَى(بالفتح) مع الحكم هما مضافان إلى النص ثابتان به .

والثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ، إلا أنّـه عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى ، لأن النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعا للحاجة إلى إثبات الحكم به .

فلو قلت لصاحبك تصدق على فلان بثوبك عنّي ، فتصدق ، فإنه يلزم الآمر بالتصدق ثمن الثوب ، ويثبت البيع ، فثبوت البيع ، ولزوم الثمن اقتضاه صحة المعنى ، فلولا أنّـه صار ملكه ما كان له أن يوكّل في التصدق عنه ، ولا يكون ملكه إلا إذا صح البيع ووجب الثمن على الآمر.

هذه هي طرائق ثبوت المعاني وسبل استنباطها عند الحنفية .

مذهب المتكلمين :

جعل المتكلمون من الأصوليين سبل الاستنباط سبيلين كليين :

سبيل المنطوق ، وسبيل المفهوم ، وتحت كلٍّ سُبلٌ .

أولا سبيل المنطوق : يراد بالمنطوق اللفظ الدال على معنى ، ويطلقونه على مدلول ذلك اللفظ المنطوق ، فهو عندهم : « ما دل عليه اللفظ في محل النطق »[1] ، أو : « ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق »[2].

وهذا المعنى المدلول عليه بما نطق اللسان يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله ، سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا ، والاعتبار بنطق الدّال ، لا بنطق المدلول ، فكلمة منطوق ليست وصفًا للمدلول بل الدّالّ عليْه ، وهذا المدلول ينصرف إليه الذهن مباشرة بمجرد النطق به .

وهذا المنطوق يقسمه جمع من الأصوليين المتكلمين إلى منطوق صريح ، ومنطوق غير صريح :

المنطوق الصريح هو : « دلالة اللفظ على ما وضع له بالمطابقة أو التضمن »[3] فما دلّ عليه الكلام بالمطابقة أو التضمن هو من قبيل المنطوق الصريح عندهم ، وهذا قد يظن أنه هو هو دلالة العبارة عند الحنفية ، والأمر ليس كذلك فإنهما قد يتفقان ، وقد يختلفان :

دلالة العبارة عند الحنفية : « ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أنَّ ظاهر النص متناول له » [4] .

وهذا يفهم منه أن العبارة عند الحنفية يشترط لها أمران :

القصد ، وظهور الدلالة من اللفظ ، فكل معنى يفهم من اللفظ نفسِه وجاء البيان بهذا اللفظ من أجله ، فإن هذه الدلالة تسمى عند الحنفية دلالة العبارة .

---

(١) حاشية البناني على شرح الجمع : ١ /٢٣٨.

(٢) الإحكام للآمدي : ٣ /٦٦.

(٣) نفسه : ٣٠٧/١.

(٤) أصول السرخسي : ٢٣٦/١.

قول الله سُبحانه وبحمدِهِ : ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ (النساء:٤) يدل على وجوب المهر للزوجة على الزوج ، وجواز أن تهب المرأة بعض مهرها لزوجها ، فسياق الآية خطابٌ للأزواج :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ (النساء:٣).

الفرق الرئيس بين دلالة العبارة ، ودلالة المنطوق الصريح عند جمهورغير الحنفية أن دلالة المنطوق الصريح لا يدخل فيها ما دلَّ عليه اللفظ التزامًا ، بينما يدخل ما دلّ عَلَيْهِ اللفظُ الْتزامًا في دلالة العبارة إن كان الكلام مسوقًا إليه أصلاً دلالة العبارة جوهرها السوق والقصد ، فهي دلالة تعتبر نوع الدلالة ، وليس نوع الدّال . أما المنطوق الصريح ، فلا يدخل فيه ما دل عليْه اللفظ التزاما ، وإن كان البيان مسوقًا إليه سوقًا أصليًّا ، فهم يعتدون بنوع الدال ، لا بنوع الدلالة والقصد والسوق ، فدلالة العبارة أوسع من وجه ، والمنطوق الصريح أوسع من وجه :

دلالة العبارة عند الحنفية تتضمن ما دل عليه اللفظ مطابقة ، وتضمنا ، والتزاما إن كان ذلك مقصودًا أصليا سيق البيان له .

وقد لا تتضمن سوى واحد من هذه الثلاث إذا لم يكن سواه مسوقًا أصليا .

أما المنطوق الصريح فهو منحصرٌ دائمًا فيما دلّ عليه اللفظ مطابقة أو تضمنًا .

وهذا الفرق جعل الحنفية يدخلون ما سماه جمهور الأصوليين بدلالة الإيماء والتنبيه في سبيل العبارة فدلالة الإيماء والتنبيه من المعاني المقصودة ، ففي قول الله ﷻ : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٨).

دلّ نظم الآية على أنّ علة القطع السرقة ، ولذا قال (فاقطعوا ..) فهذه الفاء أومأت إلى أن السرقة علة القطع ، فهي الوصف المعتبر لتحقق الحكم ، فَإِذَا ما شاب تحقق هذا الوصف شائبة لا يجب القطع . وعلى هذا لابدَّ من تحرير مدلول السَّرقة شرعًا كيما يحكم بالقطع وعدمه . وكل هذا عندهم من قبيل دلالة العبارة .

وجمهور الأصوليين لايدخل دلالة الإيماء والتنبيه في المنطوق الصريح بل في المنطوق غير الصريح .

المنطوق غير الصريح

يراد بِه ما دل عليه اللفظ التزامًا.

المدلول اللازم منطوق النظم هو المستنبط بسبيل المنطوق غير الصريح ، فنوع دلالة النظم هو معيار التقسيم عندهم :

- ما كانت دلالة النظم عليه مطابقية أو تضمنية هو منطوق صريح .
- وما كانت دلالة النظم علية التزامية هو منطوقٌ غير صريح .

وهذا المنطوق غير الصريح عند غير الحنفية ثلاثة أنواع :

دلالة الاقتضاء ، ودلالة الإيماء ، ودلالة الإشارة .

وضابط التقسيم والتصنيف : أن مادلّ عليه لازم النظم إما أن يكون مقصودا منه أو غير مقصود له .

الأول (المقصُود) إن توقفت عليه صحة المعنى عقلا أو شرعا أو صدقه ، فدلالته عليه تسمى دلالة اقتضاء ، وإن كان مقصُودًا ، ولا تتوقف عليه صحة المعنى أو صدقه بل هو لبيان وجه المعنى وعلته ، فدلالته عليه تسمى دلالة إيماء أو تنبيه .

وإذا لم يكن المعنى المدلول عليه بلازم النظم مقصُودًا فدلالته عليه تسمى دلالة إشارة .

علاقة أقسام المنطوق غير الصريح عند الجمهور ببعض أقسام سبل الاستنباط عند الحنفية .

سبق أن قلت إنّ الحنفية يدخلون دلالة الإيماء والتنبيه في دلالة العبارة لأنّ ما تدل عليه مقصُودٌ فحقه أن يكون من قبيل العبارة ، وإن كان الدال عليه لازم النظم .

بقيت دلالة الاقتضاء والإشارة .

دلالة الاقتضاء عند المدرستين غير أنها عند الحنفية دلالة مستقلة ، فهي قسيم العبارة ، أما الجمهور فهي قسم من المنطوق غير الصريح ، ومن الحنفية من لم يجعل ما اقتضاه النظم لصحة المعنى عقلا أو لصدقه من قبيل دلالة الاقتضاء ، وقصر هذه الدلالة على ما اقتضاه صحة المعنى شرعًا لا عقلا هو المدلول عليْه اقتضاء ، ففرق بين الاقتضاء والحذف ، وبهذا يدخل ما أوجبت صحة الكلام عقلا أو أوجب صدقه واقعا من قبيل العبارة لأنه لابد من تقديره فهو مقصُود ، وإن لم ينطق بِه.[1].

أمًّا دلالة الإشارة فهي مما اتفق عليها الحنفية والجمهور ، فالغزالي يعرفها بما يتسع له اللفظ من غير تجريد قصد إليه[2] ، وعند الحنفية : « العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص ، وليس بظاهر من كل وجه »[3].

وعلى الرغم من ذلك تبصر مفارقة بين دلالة الإشارة عند كل لا في مفهومها ، ولكن من حيثُ المنزلة ، دلالة الإشارة عند الحنفية دلالة مستقلة تتلو منزلة العبارة ، فهم على أنَّ « الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت « كما يقول السرخسيّ »[4].

---

(١) كشف الأسرار : ٧٥/١ فتح الغفار : ٤٨/٢.
(٢) المستصفى : ١٨٨/٢.
(٣) كشف الأسرار للبخاري : ٦٨/١.
(٤) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، و التلويح على التوضيح : ١٣٦/١.

هي عند جمهور الأصوليين المتكلمين من أقسام المنطوق غير الصريح ، وهي عندهم من أواخره ، فهي ضعيفة المنزلة .

فإذا تعارضت دلالتها مع غيرها من دلالات المنطوق غير الصريح أهدرت ، عندهم بخلافها عند الحنفية .

الذي مضى بيان للمنطوق بقسميه وما يعادل بعضه عند الحنفية ، ويبقى عند الجمهور قسيم المنطوق بقسميه : المفهوم .

المفهوم : « فهم غير المنطوق به من المنطوق ، بدلالة سياق الكلام ومقصوده »[1]، أو « ما فهم من اللفظ في غير محل النطق »[2]. أوْ « ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق »[3].

وهذا المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

ومخرج هذا التقسيم علاقة حكم المسكوت عنه بحكم المنطوق،فإن توافقا ، فمفهوم موافقة ، وإن تحالفا فمفهوم مخالفة .

أسَاسُ تَقسِيمِ المَفهُومِ ليْسَ هُو أساسَ التقسِيمِ إلى منْطُوقٍ وَمفْهُومٍ :

أساسُ التقسيمِ إلى منطوق ومفهوم هو نوعُ الدَّالِّ على المعنى .

وأساسُ تقسيمِ المفهومِ هو علاقة المدلول عليه بالمفهوم بالمدلول عليه بالمنطوق ، وليس أساسُهُ نوع المفهوم الدالّ على ذلك المعنى .

مفهوم الموافقة هو : « ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق ، ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب »[4]

المسكوت عنه مستحقٌّ حكم المنطوق لاتفاقهما في صفة الحكم وعلته . وأن تلحظ أن قولهم المسكوت عنه أو المذكور إنما هو نعت للمحكوم علىْه ، وليس للمحكوم بِه ، فالمحكوم بِه قد يكون مذكوراً ، وقد يكون غير مذكورٍ .

---

(١) المستصفى : ١٩٠/٢.
(٢) الإحكام للآمدي : ٦٦/٣.
(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع : ٣١٧/١.
(٤) الإحكام للآمدي : ٦٦/٣.

وهذا الحكم الثابت للمسكوت عنه ثبوته للمذكور قد يكون المسكوت عنه مساويًا المذكور في استحقاقِ الحكم ، وقد يكون أولى منه . من أهل العلم من لا يفرق ، ومنهم من لايعتد بالمساوي ، ويستوجب أن يكون المسكوت عنْهُ أَوْلَى بالْحكمِ من المذكورِ . المهم أنَّ منهم من جعل للمساوي مصطلح اللحن ، وجعل للأولى مصطلح الفحوى ، والأمر ليس بعيدًا[١].

يعادل مفهوم الموافقة عند الحنفية ما سموه بدلالة « دلالة النّص» فدلالة النص عند الحنفية « ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي ، لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود»[٢]، وكما يقول صدر الشريعة :« دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يعرف كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى »[٣].

من هذا يتبين لك أنهما متقاربان في هذا بيد أنـَّه يتبين لك أن الحنفية مصرحون بأن دلالة النص دلالة لغوية ، وليست من القياس في شيْءٍ سواء كان جليا أو خفيا ، ولهذا كان الثَّابت بدَلالة النص :« مثل الثابت بالإشارة والعبارة ، لأن النص بالرغم من أنه لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتًا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا إلى النَّصِّ كأنَّ النَّصَّ تناوله»[٤]، ويترتب على هذا أن سبيل دلالة النص معتبر في باب الحدود والكفارات عند الحنفية [٥]..

مفهوم المخالفة : لايقُول الحنفية بهذا المفهوم ، وهو عِند جمهور الأصوليين « ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق ، ويسمى دليل الخطاب»[٦].

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج : ٣٦٧/١. وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٣١٧/١.
(٢) أصول السرخسي : ٢٤١/١. وأصول البزدوي بهامش كشف الأسرار : ٧٣/١.
(٣) التلويح على التوضيح : ١٣١/١.
(٤) كشف الأسرار : ٢٢٠/٢.
(٥) أصول السرخسي : ٢٤٢/١.
(٦) الإحكام للآمدي : ٦٩/٣.

وهو عندهم أنواع عدّة اختلفوا فِي عدها ، ومنهم من قصرها على أربعة : (الغاية ، الصفة ، والشرط ، والعدد)

ما سبق هو عرضٌ لما عليه مدرسة الفقهاء ، ومدرسة المتكلمين ، ولست بآخذٍ بواحدٍ منْهما ، بل إني مشتقٌّ منهما مذهبًا أراه أكثر ضبطًا .

المذهبُ الْمصْطَفَى : أذهب إلى أنّ الأضبط الأوفق أن نجعل معيار التصنيف هو الدّال ، وليس المدلول أو الدلالة ، ذلك أن الدّالّ أمرٌ موضُوعي منضبط ، بينما المدلول والدلالة أمران يتنوع ضبطهما بتنوع النّاظرين ، وجهات نظرهم .

والدّال الذي يتخذ سبيل استنباط ثلاثة أنواع :

الأول دلالة العبارة : أريد بالعبارة الكلم وتراكيبها وسياقاتها .

الثاني : لازم العبارة .

الثالث : لازم معنى العبارة .

النوع الأول : يعادل ما يُسمية غير الحنفية بالمنطوق الصريح ، ويسميه الحنفية بمنطوق العبارة .

النوع الثاني : يعادل دلالة التنبية بالعلة والوصف ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الاقتضاء .

النوع الثالث : يعادل المفهوم بنوعيه : مفهوم الموافقة : (الفحوى : اللحن عند الجمهور : ودلالة النَّصّ عند الحنفيّة) ومفهوم المخالفة (دليل الخطاب عند الجمهور).

ونحن بهذا نتجاوز مسألة السّوق أصلاً ، والسوقِ تبعًا ، وعدم السوقِ أصلا وتبعًا ، وهي التي اعتبرها الحنفية في التفريق بين أنواع سبل الاستنباط .

ومخرج عدم الاعتداد بجهة السوق أصالة وتبعًا في التصنيف أن هذه الجهة أبعد عن الموضُوعية والاطراد من جهة الدال .

ومسألة التصنيف مسألة منهجية في المقام الأوّل . وإن كان النظر إلى مستوى القصد من المتكلم له منزل من الاعتبار ، بيد أنَّ ضعف الموضوعية فيه يبعده عن النظر العلمي المطرد المنتظم .

ومنْ ثَمّ جعلت سبل الاستنباط على هذا النحو :

سبيل المنطوق الصريح (سبيل النصّ أو العبارة أو التركيب) ويدخل في هذا كل ما هو مكون لصورة المعنى ، ويندرج فيها كلّ العناصر التي يقتضى التركيب الاعتداد بها ، وإن لم تكن موجودة في اللسان بيد أنها موجودة في الجنان ، لخلق المعنى البياني للعبارة وإيجادِهِ ، وليس لتحقيق صحته ، أو صدقِه ، فهنالك فرقٌ لا يخفى على أهل العلم بالبيان بين ما يلاحظ لتحقق وجود المعنى في الصورة ، وما يُقدر لتحقق صحة المعنى القائم في الصورة أو صدقه ، فالمقدر ثلاثة أنواع :

١- « مقدر يتوقف وجود المعنى على تقديره . مثل قول الله ﷻ :

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ (العنكبوت: ٦١).

فالمسند في جملة الجواب(الله) تقديره يتوقف عليه وجود معنى جملة الجواب ، وذلك ما تراه منطوقًا بِهِ في آية الزخرف : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ (الزخرف: ٩)

٢- « ومقدر تتوقف صحة معنى العبارة الموجود على تقديره . مثل قول الله ﷻ:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٣).

فتقدير : (مناكحة) يتوقف عليها صحة معنى الآية عقلا ، فالأمهات لا يقع التحريم على ذواتهن ، ولكن على بعض المعاني المتعلقة بهنَّ .

٣- « ومقدر يتوقفُ صدقُ معنى العبارة على تقديره مثل قول الله ﷻ :

﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ (الأعراف:١٦٣).

فصحة المعنى تقتضِي عند بعضِ أهل العلم أن نقدر مضافًا : وَاسْأَلْهُمْ عَنِ أهلِ أو ساكني القَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ البَحْرِ ، بدلالة قوله ﷻ :

﴿ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾(الأعراف:١٦٣).

فالضمير في ﴿ يَعْدُونَ ﴾ عائدٌ على ذلك المقدر الذي استوجب صدق المعنى تقديره .

ومن هذا قوله ﷻ : ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾ (يوسف:٨٢).

وقد صرح بهذا المقدر في آياتٍ ، يقول الله ﷻ :

﴿ وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوٓا۟ إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَـٰلِمِينَ ﴾ (العنكبوت:٣١).

﴿ إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ (العنكبوت:٣٤).

فكلّ عنصرٍ يتوقف على تقديره تمام المعنى ، وليس صحته أو صدقه هو من قبيل المنطوق الصريح (العبارة) فكثيرٌ من صُور الحذف في بيان الوحي التي عُني البلاغيون بالنَّظر فيها هي من قبيل الاستنباط بسبيل العبارة ، وهذا يجعل القول في هذا السبيل وسيعةً أقطار دائرته ، وفيرةً معانيه ، لطيفةً إشاراتُه .

ولسْتُ بالحاصر النظر في استنباط المعاني الشرعية (التكليفية) المتعلقة بالحل ودرجاته ، والحرمة ودرجاتها ، بل إنّي لمهمومٌ بالمعاني النفسية التثقيفية عنايتي بالمعاني العقدية والشرعية التكليفية . هذا الاهتمامُ بهما معًا يحقق ضربًا من تنوع المعاني وتمازجها في سياقٍ واحد ، وهو في الوقت نفسِه يحقق العرفان بها مزيدًا من حسن الفهم عن الله ﷻ وعن رسُوله ﷺ ممَّا يجعلُ إقبال العبد عليهما إقبال محبة ورضوان واطمئنان وتسليم وذلك هو جوهر العبادة التي خلق المرء لتَحقِيقها ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

(الذاريات: ٥٦).

ليس مهمًّا أن تُبيِّنَ معانيَ الهدى للناس ، وتمضِي ، بل فريضة أن تعمل على إغراء الناس بها ، أن تسعى إلى تقريرها في قلوبهم ، والعملِ على إقبالهم عليها إقبال محبة ، فإني أزعم أن عبادة الله ﷻ محبة له أجل من عبادته خوفًا منْه ، والجمع بينهما مع تقديم العبادة محبة أعلى وأولى ، فهو ﷻ تعرف إلينا أولا في صدر سورة الفاتحة بما يخلق فينا محبته ، والأنسَ به ، ثُم جاء التعرف بِه مهابة ، وجعل لباب المحبة ثلاثًا : ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ (الفاتحة: ٢، ٣) وجعل للمهابة واحدة ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ فحريّ بأهل العلم ببيان الوحي قرآنا وسنة ، أهل الفهم عنه أن يسعوا جادين إلى تنمية عوامل المحبة لله ﷻ ، ولرسُوله ﷺ في قلوبهم ، وعوامل الإقبال والبهجة بعبادتِه .

تبقى معضلة القول بأن من المعاني ما هو مقصُود ، وماهو غير مقصود ، والمقصُود نَوعان : مقصُود أصلي ، ومقصُودٌ تبعي .

هذه المعضلة لاتقوم إلا في مجال تدبر بيان الوحي قرآنًا وسنة ، أمَّا البيانُ البشريّ الإبداعيّ : شعرًا ونثرًا ، فالمعضلة غير قائمةٍ ، وتصنيف المعاني إلى ثلاثة أنواع : مقْصُود أصلي ، ومقصُود تبعي ، وغير مقصُود ، نظرًا لمكان المتكلم من المعنى ، تصنيفٌ متحققٌ في كل بيان بشريّ إبداعيّ ، فما من قولٍ

بَشَرِيٍّ إبداعيٍّ ، إلا وأنت واجدٌ فيه هذه المعاني ، وهي في جميعها مرتبطةٌ بأمرين بالنظم ، والسياق ، وكلُّ معنى لا يرتبط بهما بوجهٍ من الوجوه ، ودرجة من الدرجات هو معنى زنيم ، لفظه أولى من لحظه .

بيان الوحي قرآنا وسنة ما من معنى يستنبط منه بطريقٍ صحيح من طريقِ الاستنباط إلا وهو مقصُود من المُبينِ بهذا الوحي ، بل إنَ ما يقصده من بيانه أعظم وأكرمُ ممَّا يستنبطه كافة العباد من بيان الوحي منذ أنزل ، وإلى أن تقوم السّاعة ، فهو البيان الَّذِى لاَ تَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ وَلاَ تَلْتَبِسُ بِهِ الأَلْسِنَةُ وَلاَ يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلاَ يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلاَ تَنْقَضِى عَجَائِبُهُ . ، وهو الجدير بأن يصفه الله ﷻ بأنه مبارك :

﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَاۚ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۖ وَهُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ﴾ (الأنعام:٩٢)

﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾ (الأنعام:١٥٥)

﴿ وَهَٰذَا ذِكۡرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ أَفَأَنتُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴾ (الأنبياء:٥٠)

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ (ص:٢٩)

والدعوة إلى تدبره آية بينَةٌ على تكاثرُ معانيه ، فلا يزيدك التدبر إلا عطاءً ، فكأن في تدبره على النهج القويم للتدبر تلقيحًا لمعانيه في نفسك ، فتنتج في هذه النفس السّوية المعافاة من داء الغَفلَةِ والتشاغُل بعرضِ الحياة الدنيا معانيَ لم تكن بالواقفة عليْها من قبل .

وبيانُ هذا حالُه لا يكون فيه معنى غير مقصُودٍ الدلالة عليْه ، فما من معنى ، وإن كان في غاية اللطف ، وبعد المنال ، لا يطيقُ إبصار شعاعٍ نوره إلا أولو البصائر النيرة النافذة ، والفراسة الإيمانية المشرقة ، إِلاَّ وذلك المعنى من مقاصد البيان ، وآياتِه المديدة

وعلى هذا لا تجد في بيان الوحي معنى غير مقصود ، فجميع المعاني المستنبطة بوجه صحيح هي معانٍ مقصُودة أقيم النظم (لفظا وتركيبًا ، وسياقًا) لإفهامها والإنباء بِها .

إذا ما كان هذا فما معنى أن يقول جمهرة من الأصوليين إن هنالك معانيَ مقصُودةً ، ومعانِيَ غير مقصُودةٍ تفهم من لازم العبارة يُسمى سبيل استنباطها : سبيل الإشارة ؟

الأصوليون يعتبرون ما دلت عليه العبارة بنفسها (ألفاظا وتراكيب) مقصُودًا أصليا ، ومقصُودًا تبعيًّا :

إن كان مستنبطًا من ظاهر العبارة وظاهر سياقِها معًا ، فهومسوقٌ إليه قصدًا أصليًّا ، وإن كان مستنبطًا من لازم العبارة وسياقِها ، فهو مسوقٌ سوقًا تبعيًّا ، فهو كالرديف لما سيقت له العبارة سوقًا أصليًّا .أمّا المعاني التي تستنبط من لازم معنى العبارة وسياقها فإنها تحتاج إلى مزيد من التأمل ، فلبعدها عن ظاهر النظر كأنّ الكلام لم يُسق لإفهامها ، وليس معنى هذا أنها زنيمة من العبارة ، أو غير مرادة ، بل هذا يعنى أنّها في هذا السياق لم يُقصد جعلها الأساس في الإدراك ، بل إدراكها يأتي من بعد مراجعة وتأمل ، فحاجة إدراكها إلى التّأمل جعلها كأنها غير مقصُودة . فلدينا ثلاثة مستوياتٍ :

ماسيق النظمُ للدلالة عليه سوقًا أصليًّا ، فهو المقصُود إيصالُه أولا إلى القلبِ ، وتمكينه فيه .

وما سيق النظم للدلالة عليْهِ سوقًا تبعيًّا ، فهو مقصُود إيصاله إلى القلب تبعًا للأول ، فهو مترتبٌ عليْه ، لايتحقق إيصاله ، أو إدراكه إلا بتحقق إيصال الأول وإدراكه .

مالم يُسق النظم للدلالة عليه سوقًا أصليًّا أو تبعيًّا ، ولم يُقم في النظم وسياقِه ما يمنع من فهمه ، فهو مقصُود إفادته . ولا يتحقق إدراكه ، وإيصاله إلى القلب وتمكينه فيه إلا بعد تأمّلٍ ومراجعة ومقاربة .

وهذا الضرب الثالث لايُحاط بِه ، فهو متكاثر يتنامى في القلب بإحسان النظر ، ومن هذه المعاني التي تفهم من السياق عند النصّ ، ولا تفهم من النّصّ وحده ، فهي معانٍ عندية . وهي معانٍ مقصُودة معتبرة ، فلو لم تكن مقصُودة معتبرة لأُقِيمَ في النَّظم وسياقِه ما يحجِز السَّامع عن فهمها واستنباطها . فكلّ معنى ليس في النظم وسياقاته القريبة والبعيدة ، الحالية والمقالية ما يمنع من فهمه ، واستنباطه هو معنًى مقصُودٌ معتبرٌ ، ولكنَّه قد لايكون النَّظم مسوقًا للدلالة عليْه سوقًا أصليًا أو سوقًا تبعيًا .

نُنظرُ في قول الله ﷻ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (البقرة:٢٨٢)

قوله ﷻ ﴿ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ سيق النظم للدلالة على وجوب (أو ندب) كتابة الدين ، وهذا مسوق إليه النظم سوقًا أصليًّا[1].

---

(١) ثُلّة منْ أهلِ الْعلمِ علَى أن كتابةَ الدّينِ واجبةٌ توثيقًا للحقُوقِ ، وثلّةٌ أخرى على أنّها مندوبة ، وقد تكون واجبة في مقاماتٍ ، والذي أراه أنها إلى الوجوب في زماننا هذا الذي غلب على غير قليلٍ من العامة إنكارُ الحقُوق والمماطلة ، وإن كانت موثقةً تترُّسًا بأفاعيلِ المحامينَ أمام القضاء ، وقدرتهم على إبطال الحق ، وإحقاقِ الباطلِ ، واستغلالاً لبطءِ القضاءِ فِي الفصل بين المتنازعين لكثرة القضايا وقلة القضاةَ ، فكيفَ إذا لم يكن الدين موثّقًا ؟

لهذا أرى أنّ صاحبِ الدّين حق له أن يوثق ما له على المدين ، فإنْ وثقَ فيمن يأخذ الدّين فلا يأثمُ إن لم يكتبْ .

أمّا المدين فواجبٌ عليْه أن يكتبَ ما عليْه إن طلب صاحبُ المال كتابته ، فإن أبى فهو عاصٍ ، لأنه يدفع ما أمر الله ﷻ بِه..وغير قليلٍ من المدينين إنَ طلب صاحبُ الدين كتابتهَ تمعّر وجهه ، وعدّ ذلك إهانةً له ، واتخذ لك قطيعةً ، وهذا من الجهالة التي تحوم حول دفعَ شريعة الله ﷻ .

﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (النور:٥١)

وسيق أيضًا للدلالة على أن يكون أجل المداينة متعيّنًا تعيّنا لا تترتب عليْه منازعة ، فلا يصلح أن يقال إلى قدوم الحجيج أو قدوم فلان من سفره ، بل لابدَّ أن يقال مثلا إلى عاشر رجب من عام كذا ، فيحدد اليوم من الشهر ، ومن العام . ولا يستقيم أن يحدد الدين بوقت تفريج الله عن المدين ، فهذا ليس بأجل مسمّى

كل هذا من معاني المنطوق الصريح ، ومن العبارة ، من حاقّ اللفظ ، كما يقولِ عبد القاهر الجرجانيّ .

وسيق النظم للدلالة على أنَّ المداينة جائزة ، وهذا مسوقٌ إليه النظم سوقًا تبعيًّا . وهذا معنى مأخوذ من معنى ، لأنه معنى لازم ، وهو في تحقق ملازمته يكون بمنزلة ملازمة المعنى العبارة ، فالانتقالُ إليه من المعنى الأول قريبٌ كالانتقال من الّلفظ إلى المعنى الوضعي ، ومن ثَم هو عندي ، وإن كان معنى لزوميًا إلا أنـَّه لقربه هو معنى من معاني العبارة تبعًا . فهو وإن كان معنى المعنى إلا أنه لشدَّة قربهِ من معنى اللفظ كان كأنـّه معنى الّلفظِ .

ويفهم من هذا النظم أيضًا أنـّه ليس هنالك حدٌّ أقصَى وأدنَى للدَّين ، فيجوز أن يكون درهمًا أَوْ ألف قنطار. وهذا المعنى قد يظنّ أنّ النظم لمْ يُسق للدلالة عليه سوقًا أصليًا أو تبعيًا. ، وعندي أنـّه لمَّا كانَ فهمه من خاصّيّة تركيبيّة هي تنكير كلمة (دين) ، والخاصية التركيبية من عناصر بنية النظم وإن احتاج فهمه إلى شَيْءٍ من النظر ، والمراجعة ، فهو عندي من قبيل المدلولِ عليه بالمنطوقِ الصريح ، (العبارة) فإن أبيت إلا أن يكون هذا المعنى لاحتياجه إلى شَيْءٍ من النظر ليسَ ممَّا سيق إليه النظم سوقًا أصليًا أو تبعيّا ، فالأمر قريبٌ عندي .

ومثله ما يفهم من النظم أنّ الأجل الذي يكون له الدين ليس له حدٌّ ، فيكون أجلا قريبًا ، وأجلا بعيدًا شريطة أن يكون مسمّى أي متعينًا محددًا زمانُهُ ، فَإذَا كان أجلا غير منضبط وُقوعه مثل أن يجعلَ الأجلَ قدومَ فلانٍ من السفر ،

أو يجعل تحقق فرج الله ﷻ للمدين ، ونحو ذلك ، فهذا أجل غير مسمّى ، فقوله (مسمّى) معناه محدّد ، وليس معناه مذكور .

ولا يفهم من هذا أنه إذا تداينوا بدين إلى غير أجل مسمى ألاَّ يكتب ، فليس قوله ﷻ ﴿ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ قيدًا لوجوب الكتابة ، فمعنى العبارة هو يجوز أن تتداينوا بأي دين كان مقداره على أن يحدَّد أجلُه تحديدًا قاطعًا ، وعلى أن يُكتب ، فقوله ﴿ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ قيدٌ للمداينة ، وقوله ﷻ ﴿ فَٱكْتُبُوهُ ﴾ قيدٌ للمداينة أيضًا .

والذي يمنعُ من فهم معنى أنَّ الدين إذا لم يكن محددًا بأجل مسمًّى لا تجب كتابتُه هو الغاية من كتابة ما كان أجلُه مسمًّى ، وهي حفظ الحقوق . فهذا قرينة مانعة من فهم ذلك المعنى .

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ﴾ يفهم من نظمِه وجوب أن يكون الكاتب غير طرفي المداينة : (الدائن ، والمدين) فلو كتب أحدهما لم يتحقق ما أمرا بِه عند بعضِ أهلِ الْعلْمِ علَى أنّ الأمرَ فِي ﴿ وَلْيَكْتُب﴾ للْوجُوبِ لا للندْبِ[1].

(١) الذي هو أقرب أنّه إذا كان كلٌّ يكتبَ من طرفي الدينِ يجيدُ الكتابة والقراءة ، وكانِ كل يثقُ في الآخر ، وتراضيا أن يكتبُ أحدهما ، ويتحقق الآخر ممّا كتب ، فلا يجبُ أن يكون الكاتب ثالثًا ، فإن كان أحدهما لا يكتبُ أو لا يثقُ في الآخر فحقٌ أن يكتبَ ثالثٌ .

وفي كتابة ثالثٍ ضمانٌ ألا يضيف الكاتب إن كان أحد طرفي العقدِ شيئًا إلى الكتابة في غيرِ علم الآخر ، من بعد التوقيع والإشهاد ، فتحرّيًا للحق ، الأعلى أن يكونَ الكاتبُ ثالثًا ولاسيّما في عصرنا ومصرنا.

وقوله (بالعدل) أي بالحقّ أي يثبت ما اتفقا عليْه لايزيد لا ينقص لِحسابِ أحدهما على الآخر ، على نحوِ ما يُعهد من غيرقليلٍ من المحامين أن يكتبوا على نحو يضير بالطرفِ الآخر الذي لا يعهدُ إليهم ، فغير قليلٍ من العقود والمواثيق التي يحررها المحامون فيها إلجاء وقسر لطرفٍ ، فجمهرة الحقوق لطرفٍ ، وليس للآخرإلا قليلٍ ، وفي هذا من الضيم ما فيه. ولهذا كان في قول الله ﷻ في شأنِ الْكاتب ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ﴾ (البقرة:٢٨٢).
==

وفي هذا مزيد توثيقٍ للدين ، فكأن الكاتب نفسُه بمثابة شاهدٍ ، وكأن خطّه بمثابة شاهدٍ آخر يحفظُه من النسيانِ أو الغفلة .

وهذا معنًى سيقَ البيانُ للدَّلالة عليه وإيصالِه إلى قلوبِ العباد ، فهو معنًى مأخوذٌ من حاقِّ العبارة .

وننظر فِي قول الله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ (البقرة:٢٧٥) يدركُ كلّ سامعٍ عارفٍ بمنهج العربية في الإبانة أمرين رئيسين :

الأول إثبات حل البيع ، وإثبات تحريم الربا .

والآخر أنّ الذي كان منه تحليلُ هذا وتحريم ذاك هو الله ﷻ ، وهذا مأخوذٌ من إسناد فعل الحل ، وفعل التحريم إلى الله ﷻ .

وهذان المعنيان لا يحتاج المرء فيهما إلى مزيد من النظر ، بل يكفي العرفان بمنهاج العربية في الإبانة .

== وقوله بالعدلِ يفهم منه أنْ يكون الكاتب من أهل الاختصاصِ في كتابة مثل ذلك حتى لا يلحق بجهله ضرراً بأحد الطرفين ، فلا يؤتى بصغير يحسن الكتابةَ ليكتب ، بل يؤتى بمن هو ذو خبرة وعلمٍ بهذا ، وفي كل هذا تحقيقٌ للأمن النفسيّ لطرفي الدين ، وبذلك لا يخشى الناسُ أنْ يتعاملوا بهذا .

وقد بات الأمر في زماننا أن المدين قبل أن يقبض الدين كالمتوسل المتعطف ، فإذا قبض المال ، أضحى صاحب الدين (المال) متذللاً للمدين يطالبه بالوفاء في أجله ، والآخر يبالغ في مماطلته وإذلاله وتجاهله ، بل وقطع ما بينهما من رحم إن كانت . فتوثيق الدين قد يقضِي على ذلك أو يقلله.

وروى البخاري في كتاب (الحوالات) ومسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحيهما بسنديهما عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ »

وروى أبو داود في (الأقضية) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ النُّفَيْلِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ وَبْرِ بْنِ أَبِي دُلَيْلَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ ». قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يُحِلُّ عِرْضَهُ يُغَلَّظُ لَهُ وَعُقُوبَتَهُ يُحْبَسُ لَهُ . (صححه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال رواه أبو داود والنسائي)

وثَم معنى ثالث هو التفريق بين الربا ، والبيع ، وأنّه ليس الربا مثلُ البيع فضلا عن أن يكون البيعُ مثل الربا ، كما زعم أهل الربا ، وهذا المعنى لايدرك إلا بمراجعة السياق ، وحسن النظر في سباقِ(بالموحدة) العبارة ، وهو قوله ﷻ ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ .

فهذا المعنى الثالث هو المعنى الذي سيق البيان له سوقًا أصليًا أي أنَّ السياق يعمد إلى تقريره ، ولكن تقريره هذا لا يكون إلا من خلال إدراك المعنيين السابقين ، فأنت لا تفهم هذه المعنى الثالث إلا إذا فهمت المعنيين الأول ، والثاني ، على هذا يكون المعنى الثالث تابعًا من وجه دون وجه :

هو تابعٌ في إدراكه ، فأنت لا تدركه كما قلتُ إلا من بعد إدراك المعنيين الأول والثاني .

وهو غير تابع باعتبار أن السياق للتفريق بين الربا والبيع ردًا على افتراءات أهل الربا بأن البيع مثل الربا .

وكان يمكن في غير القرآن الكريم أن يقال ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، كلا . ليسا سواءً البيع أحله الله ، والربا حرمه الله ﷻ

وحينئذٍ ستكون المعاني الثلاثة دلت عليها العبارة بظاهر تركيبها .

ملاك القولِ عندي أن مقالة الأصوليين بأن هذا معنى غير مقصُود أصالة أو تبعًا ، لايراد البتة أنّه معنى زنيم عن العبارة وسياقِها ، وأن المتكلم بالبيان لا يقصد إليه ولا يريده ، فهذا يعني أن السامع بيان الوحي قد فهم بطريقٍ صحيح معاني لم يقصدها منزل بيان الوحي ، وهذه لايقولها عاقلٌ البتة ، فكيف بعلماء أصول الفقه والفهم عن الله ﷻ وعن رسُولِه ﷺ ، وهم أئمة الفهم في الأمّة المسلمة ، ليس لهم نظير في ضبط مناهج الفهم وأدواتِه وآدابِه ، ممَّا يجعل علينا فريضة لازمة لازبة تصديرهذه المناهج وتقريبها أولاً لأبناء

هذه الأمة المسلمة ثُم لأبناء الأمم الأخرى لتكون مناهج الفهم عند الأصوليين والبلاغيين هي المناهج التي تفد العقول غير المُسْلِمة لتعلمها [1].

والّذي أَسير عليه أن أجعل سبل الاستنباط ثلاثة :

- سبيل النظم .
- سبيل معنى النظم .
- سبيل لازم معنى النظم .

الأول : سبيل النظم : يشمل ما هو من قبيل المنطوقِ الصريح عند الجمهور ، وبعض ما هو سبيل العبارة عند الحنفية.

الثاني : سبيل معنى النظم ، وهذا يشمل سبيل الإشارة ، والاقتضاء والإيماء

الثّالث : سبيل لازم معنى النظم ، وهذا يشمل مفهوم الموافقة (دلالة النص عند الحنفية) ومفهوم المخالفة .

القسم الأول يدخل مدلوله فيما سماه عبد القاهرالمعنى ، وهو الذي يأخذ من حاقّ اللفظ (خصائص تركيب العبارة / الصورة) وسياقِه .

والقسم الثّاني والثالث يدخل فيه ما سماه عبد القاهر معنى المعنى .

وغير خفيّ أنّ معنى المعنى مستوياتٌ وأنوع عدّةٌ ، ويدخل فيه ما يُعرف عند البلاغيين بمستتبعات التراكيب : المعاني التي تكون عند النص ، وليستْ منه أو بِه . فهنالك معانٍ تكون من النظم وسياقِه ، وهذه معانٍ تؤخذ من حاق

---

(١) علم أصول الحديث ، وعلم أصول الفقه علمان لا أحسبُ أن في أمة من الأمم قديمًا وحديثًا شيئًا منهما ، وجديرٌ أن يكون هذا العلمان متطلبًا جامعيًا لدى كل الجامعات وكلياتها على تنوع تخصصات طلابها ، لأنهما علمان يُكسبان الطالب مهارة توثيق القول ، ومهارة استثماره ، وليس العلم في جوهره إلا كذلك حسن استثمار المعرفة بعد توثيقها ، فهل لك أن تشير إلى أي علم في أي عصر أو مصر منذ أن خلق الله ﷻ هذه الدنيا يداني هذين العلمين ؟

اللفظ ومنها ما هو من معاني النظم وسياقِه ، ومعانٍ تكون عند سماع النص في هذا السياق . وهذان الضربان يندرجان فيما يعرف بمعنى المعني أوالمعاني الثواني .

هذا النسق الذي اخترته ليس عياره مستويات الدّلالة جلاء وخفاءً ، ولا عياره القصد الرئيس والقصد التبعيّ . بل عياره نوعُ المستنبطِ منْه ، فنحنُ ننظرُ إلى نوع الدّال ، وليس نوع الدلالة ، ولا نوع المدلول ، وهذا نهج آخذ بالنظر في صورة البيان ، والنظر في الصورة والأسلوب أقربُ إلى الموضُوعية العلمية ، وأبعد عن اشتجار الخلاف ، وهذا فيه تيسير على القارئ غير المتخصّصِ في التفكير الأصولي فيما أزعم .

* * *

الاستنباط بسبيل النَّظم
(المنطوقِ الصريح/بعضُ سبيل العِبارة)

النظم هو ما يكون من الكلمات وتراكيبها في سياقها المقاليّ والمقامي ، وهذا النظم لا تكون كل عناصره منطوقة بل بعضُ عناصره مطوية من اللسان ذكرًا ، ولكنها في الجنان حضُوراً ، فهي من قوة حضُورها يستغنى عن نطقِها ، وقد يكون طيها في اللسان توسيعًا في المدلول وتنويعًا ، فأنت أنطقُ ما تكون دلالة إذا لم تنطق لسانًا ، وبيان الوحي غير قليلٍ منْ عناصِر نظمه مطوية لسانا ، حاضرة جنانًا ، وما كلّ طَي بإيجاز كما لايخفى على أهل العلم بالبيان .

هذا النظم بتراكيبه في سياقِه يدل على المعنى دلالة لا يعتمد فيها على غير النظم وسياقِه المقالي ، والمقامي ، ويسمى عند الحنفية (العبارة) [(١)]

« سُمِّيَتْ الأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي عِبَارَاتٍ ؛ لأَنَّهَا تُفَسِّرُ مَا فِي الضَّمِيرِ الَّذِي هُوَ مَسْتُورٌ كَمَا أَنَّ الْمُعَبِّرَ يُفَسِّرُ مَا هُوَ مَسْتُورٌ ، وَهُوَ عَاقِبَةُ الرُّؤْيَا ؛ وَلأَنَّهَا تَكَلُّمٌ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ » [(٢)].

---

(١) تطلق « العبارة » في العَرَبيّةِ على ما يُعربُ عمّا في نفس المتكلم ، يقال : عَبَّر عمًّا في نفسه : أَعْرَبَ وبيّن . وعَبّر عنه غيرُه : عيِيَ فـأَعْرَب عنـه ، والاسـم العِبْـرةُ ، والعِبـارة والعَبارة . وعَبّر عن فلان : تكلّم عنه ؛ واللسان يُعَبّر عما في الضمير. « (لسان العرب : كتاب : الراء ـ فصل : العين)

والعبارة مختصَّة بالكلامِ العابر الهواءِ من لسان المتكلمِ إلى سمْع السَّامع ، بينما « الاعتبار » مختصٌ بالحالة التي يتوصّل بها من معرفةِ المُشاهَد إلى ما ليس مُشاهدًا فهُو معرفةُ الحقائقِ بالدّلالات ففي العبارة معنى تفسير ما في نفس المتكلم وإظهاره والإعراب عنه ، وفي إطلاق كلمة « العبارة » على بعضِ البيان القرآنيّ وما يليق به من مصطلح ، فهو استخدام يكشف عن قدْرنا لا عمًّا يليقُ بالبيان القرآنيِّ .

(٢) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٦٧/١

فالنظم جامعٌ بين المنطوق الصريح ، والعبارة ، والفرق الجوهري بينهما أنَّ الجمهور معتدٌ بمباشرة الدّلالة ، والحنفيّة معتدون بمستوى القصد ، فما كان الكلام مسوقا إلى الدّلالة عليه سوقًا أصليًا فهو عبارةٌ ، سواء كان هذا بطريقٍ مباشرٍ أو غير مباشر ، وعلى هذا تجد بعض ما هو منطوقٌ صريح عند الجمهور ليس سبيل عبارة عند الحنفيّةِ ، فإذا تحقَّقت مباشرةُ الدَّلالة والسوق الأصلي كان من قبيل المنطوق الصريح ، وسبيل العبارة أيضًا ، وإلا فإنّه قد يكون من سبيل العبارة ، وليس من المنطوقِ الصَّريح عند الجمهور في شيْءٍ ، فحسنَ التَّنبيه على ذلك ، فليسا بالمتطابقين دائمًا ، فقد يجتمعان ، وقد يفترقان .

الحنفية إذن لا يُطلقُون مصطلح « سبيل العبارة » إلا على ما يدل عَلَى « ما كان السِّياقُ لأجلِه ، ويعلم قبل التَّأمّل أنَّ ظاهرَ النَّصّ متناولٌ له »[1]

فالاستدلال بعبارة النّصّ « هو الْعمل إثباتًا للحكم ُ بِظاهِرِ ما سِيقَ الْكلامُ له »[2].

فالمعنى المراد إثباته يدلُّ عليه اللفظ (التركيب / الصورة) ويقصدُ أصلا منْه هذا الضَّابط وإنْ يكنْ مُبرزًا أهمَّ خصائص الدّلالة بالعبارة وأبرز سماتها ، فإنّه غيرُ جامعٍ ما هُو مندرجٌ فيها .

هو يرتكزُ على أمرين : السَّوقُ والظُّهور .

يرادُ بالسَّوق هنا أن يكونَ منطوق العبارة : مادّة وصيغَة إفراديّة وتركيبيّة وَمساقًا ، متّجهًا إلى معنًى مُعيَّن ، ومدفوعًا إليه دفعًا .

ويرادُ بالظُّهور ظهورُ المعنى الّذي سيق إليه منطوقُ العبارة لكلِّ ذِي معرفةٍ بالدّلالة الإفراديّة والتّركيبيّة للعبارة معرفةً يعتبرُها أهلُ اللغة والبيانِ ، فلا يقدحُ في الظّهورِ غُموضُ المعنى على مَن ليس مِنهم وإنْ كان عربيًا قُحًّا .

---

(١) أصول السرخسِي : ٢٣٦/١ - تحقيق : أبي الوفا الأفغاني ـ ط : دار الكتاب العربي ـ ١٣٧٣هـ

(٢) أصول البزدوي وشرح العلاء البخاري عليه : ٦٧/١ ، ٦٨.

وتنحصرُ عناصرُ الضّبط لِحدود الدّلالة بالعبارة في هذا الضَّابط فِي السّوق وَالظُّهور ممَّا يُفسحُ المجالَ لبعضِ صُنوف القول ، فكُلُّ ما دَلَّ عليه منطوقُ العِبارة وَأقيمت القرائنُ علَى أنـه المسُوق له الكلامُ إنّما هُو مِن قبيلِ ما يُستنبطُ بِسبيلِ العِبارةِ ، فيدخلُ فيه ما يُسمّى بالنَّصِّ وَالمُحكمِ وَالمُفسّر مِن درجاتِ البيانِ الواضِحِ ، وَما كان عامًّا أوْ خاصًّا ، وما كانَ حقيقةً أوْ مجازًا ، فلا يُقصرُ على ما كانَتْ دَلالته وَضعيَّة (المطابقيّة وَالتَّضمنيّة) بلْ يتناولُ ما كانتْ دَلالتُه التزاميّةً متَى كانتْ مقصودةً وَسيقَ الكلامُ له ، فسبيلُ العِبارة أوْسعُ منْ وجهٍ ممَّا سُمّيَ بالمنطوقِ الصَّريحِ عند ابن الحاجب وَأشياعِه لِعدمِ دخولِ الدَّلالةِ الالتزاميّة فِي المنطوق الصّريح عندهم وَإنْ كانت مقصودةً وَسيقَ لها الكلامُ ، أمَّا سبيلُ العِبارة ، فالشَّأنُ فيه ـ عنْدَ أصحابِ هذا الضَّابط ـ توفّر سوقِ الكلامِ له ، وَتوفّر عدَمِ الاحتياجِ إلَى تأوّل وَعظيمِ تأمُّلٍ .

وَلا شكَّ أنَّ هذه ثمرةٌ مِن ثمراتِ السَّوقِ وَالقصدِ ، فكلمّا كانتِ القرائنُ الدَّالة على السَّوق جليَّة وَافِرَة كان الظُّهورُ أعلَى وَأجْلَى .

وَمثلُه كلُّ ما دلَّ عليه منطوقُ العِبارة وَأُقيمت القرائنُ على أنّـه المسوقُ له الكلامُ سوقا تبعيًّا بأنْ تدلُّ القرائنِ وَالملابسات على أنَّ النَّظم سِيق لإفادةِ معناه فيمَا يُتمّم بناءَ معنًى آخر هوالمسوقُ له النَّظمُ سوقًا أصليًّا بحيثُ لو انفرد التَّبعِيُّ عن هذه القرائنِ وَالملابساتِ صار أصليًّا[1] فهُو ظاهرٌ جَلِيّ من العبارة ، غير أنّ القرائن هي الهاديةُ إلى أنَّـهُ تبعيٌّ في الدّلالة لا أصليّ ، وقد يترتَّبُ على عدمِ الوعي البالغ بالقرائنِ والملابسات قد يتمخَّض عنها ضلالٌ في إدراكِ منزلة ما استُنبطِ بسبيلِ العبارة وذلك أمرٌ ليس باليسيرِ أثرُه .

وَما كان سوقُ الكلام له سوقًا تبعيًّا يتناولُ أدنَى مراتبِ البيانِ الواضِح ، وَهُو المُسمَّى اصطلاحًا بالظَّاهرسواءٌ كان حقيقةً أوْ مجازًا عامًّا أوْ خاصًّا ، فسبيلُ

---

(١) التلويح على التوضيح شرح متن التنقِيح ، لسعد الدين التفتازانيّ ، ١/٢٦٥ ـ مراجعة نجيب الماجدي و حسين الماجد ـ ط (١) ١٤٢٦ ـ المكتبة العصرية ـ بيروت

العبارةِ على هذا الضّابطِ تندرجُ فيه مراتبُ البيان الواضح بدْأً مِن الظَّاهر إلى المُحكم . وَمِن ثَمَّ لمْ يكُنْ بِحاجةٍ إلى تأمُّل «وَسُمّيَ هذا النّوع مِن الدّلالة بالعبارة ؛ لأنّـه يُفسرما في الضميرالّذي هومستورٌ كما أنَّ الرؤيا تفسّر عاقبَتَها المستورة»[1]

ولمَّا كانت الرُّؤيا بعد تعبيرها لا تحتاج من سامع تعبيرِها إلى تأوّل كان المعنى المدلولُ عليه بالعبارة ممَّا يُعلم قبل التَّأمل أنَّ ظاهر النَّظم مُتناولٌ له ، فلا يحتاجُ عند أصحابِ هذا الضَّابط إدراكُه إدراكًا كُليًّا إلى تأمّلٍ وَتدبُّر ، فهُو بادٍ ظاهرٌ من العبارة ما يكفى فيه توجيهُ الذّهن إليه ، أمَّا ما يكُونُ منْ تأمُّلٍ وَتدبُّر وَلا سيّما في النّظم القُرآنيّ ، فإنّما هُو ممَّا سِيق إليه تبعًا ، فمراجعةٌ المساق وَالقرائن والملابسات هِي الفارقة بينهما وإنْ يكنْ كلاً منهما ممَّا يستنبط بسبيل العبارة .

هذان المستويان من الدّلالة الظاهرة عند أصحاب هذا الضابط هما مستويان متمايزان بحسب المفهومِ واعتبار الحيثية ، إذ اعتبر في الظَّاهر مُجرَّدُ الظُّهور بغير قرينة وَاعتبر في المُستوى الآخرالنَّصّ وَما فوقَه إلى المُحكم ، وَالظُّهُور قرينة دالّة على السَّوق ، وَعلَى الرَّغم مِن هذا التَّمايُز الرَّاجع إلى مبعث الظُّهور فإنّهما متداخلان بحسب الوُجود : النّصّ قد يكون هُو الظَّاهر نفسه إذا ما كان معناه الظاهرُ بنفسِه هو المسوق له الكلام . وذلك كلُّ لفظٍ سيق أصالةً لمعناه الظَّاهر بمجرَّده[2]

وقد يكون المعنى المسوق له في الكلام أصالة ليس هو الظاهر بنفسه بل الظاهر بقرينة ، فتكون العبارة حينئذ ذات معنيين ظاهرين : أحدهما متمّمٌ الآخر المسوق له أصالة .

---

(١) التقريروالتحبير لابن أمير الحاج : ١٠٦/١ ـ ط. ثانية سنة ١٤٠٣هـ مصورة عن ط : بولاق : ١٣١٦، وشرح المنار لان ملك وحواشيه : ص٥٢٠ ـ ط : ١٣١٥ ـ تركيا .

(٢) تيسير التحرير ، لامير بادشاه : ١٣٩/١ ـ ط : ١٣٥١ ـ مصطفى الحلبي ـ القاهرة .

والظاهر بمفهومه الاصطلاحي عند الْحنفِيّة «لا ينفردُ عن النّصِّ إذ لابدّ من كلِّ أمرٍ تحقق فيه ظاهرٌ من أن يُساق اللفظُ أصالةً لغرضٍ ، ويمتنع خُلوُّ الكلام عن مقصودٍ أصليٍّ يُساق له ، فإنْ كان مُسماه لم يكن هناك غيرالنص وإن كان غيره لم ينفرد الظاهر عنه»[1]

وقد يتخلّف الظّاهر عن النَّصِّ وما فوقه فلا يصاحبُه ، فيكون النَّصُّ غير ظاهر بنفسِه وذلك في العبارات التي لا يكون لها معنى ظاهر بنفسه ولا يفهمه العارف بمواصفات اللغة بغير قرينة بل يفهمه «بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس اللفظ ما يوجبُ ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة»[2] فَتَصَرُّفُ المتكلمِ وما أحاط به كلامُه من ملابساتٍ وأحوالٍ وقرائنَ هو الدَّالُ على أنّه ساق الكلام لذلك المعنى .

ولا يدخل في سبيل العبارة عند أصحاب هذا الضابط ما يحتاج إلى تأمّلٍ وتدبّر لإدراكه إدركًا كليًّا ، ما سنراه في بعض صُور ما يعرف عند جمهور الأصوليين بدلالةِ الإيماء والتنبيه ، وإدراك أنَّ النّصّ متناول له يحتاج إلى شيْءٍ من التأمل ، المذهبُ الأعلى عندي أن سبيل العبارة يشمل ما تحقق فيه أمران أو أحدهما :

الأول : دلالة النظم عليه بنفسِه .

الآخر أن يُساق إليه النظم ، وإن دلّ عليه النظم بلازمه .

ومن ثمَّ يكون ضابط سبيل العبارة عندي هو : دلالة النظم على المعنى المسوقِ له أصالة أو تبعا .

هذا هو الأليق بالواقع الدلاليّ ، إذ هو ضابطٌ لا يعتمد إلاَّ على قصد الدّلالة على المعنى بالنّظم ، فكلُّ ما قُصد من النّظم الدّلالة عليه يكون سبيلُ استنباطه بالعبارة بغضّ النّظر عن درجة الوُضُوح والاحتياج إلى تأمّل ، فهو أشمل

---

(١) أصُول السّرخَسِيّ : ١٦٤/١

(٢) الموضع السّابق

وأجمع لما كانت دلالته مقصودة وسيق الكلام لأجله ، وهو لا يفرق بين السّوق الأصليّ والسّوق التبعي في اندراجه في سبيل العبارة ، إذ العبرة في الاندراج بتحقق السّوق لا بمكانته .

في قوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ (البقرة:٢٧٥) المعنى الذي دلّ عليه المنطوق الصريح في الآية هو ثبوت حكم الله تعالى بحل البيعِ وحرمة الربا ، وهذا معنى مباشر تدركه وإن سمعت الجملة القرآنية خارج سياقِها ، فإذا ما نظرت في السياق فهمت مع هذا أيَضاً معنى آخر هو أن الله ﷻ يفرق بين البيع والربا ردًا على من جعلهما سواء بقوله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ (البقرة:٢٧٥) هذان المعنيان هما من معاني المنطوقِ الصريح ، وإن كان أحدهما أخذ من النص وحده دون سياقه ، والآخر أخذ من النصّ وسياقِه ، وما دل عليه النصُّ في سياقِه هو عندي من المنطوق الصريح ، فالحاجة إلى النظر في السياق لا تجعله من المنطوقِ غير الصريح عندي .

المعنيانِ معًا عندي من قبيل النظم (العبارة)، وإن تنوعِ الدّالّ على كلّ فأحدهما دل عليه النظم وحده ، والآخرُ دلَّ عَلَيْهِ النّظمُ والسّيَاقُ معًا.

وأنت إذا ما نظرت ألفيت أن أحد المعنيين مترتب على الآخر : فإذا ما كان الله تعالى أحل أحدهما وحرم الآخر كما يقضي بِهِ منطوق النصّ ، فإنّه يلزمُه لزومًا لاينفكُّ أنَّـه يفرِّقُ بينهما ، فَإِنَّهُ لا يستقيمُ أن يختلفا حُكمًا ولايفترقان .

تكمن المعضلة حين يكون معنى المنطوق خارج السياقِ لا يتواءم معِ معناها في داخلِ السياق ، فلا يمكنك القول بهما معًا ، أمَّا هنَا فليس لك إلاّ أن تقول بهما معًا ؛ لأنهما متلازمان لا ينفكان ، فكأنهما سواء .

ملاكُ القولِ أنّ المباشرة هي جوهر مصطلح (المنطوق الصريح) والسوق جوهر مصطلح (العبارة) وهما جوهران لا يتعاندان .

مراتب وجوه الاستدلال بالنظم (العبارة والمنطوق) باعتبار الوضع :

بدا أن سبيل المنطوق الصريح عند غير الحنفيّة يتناول ما كان في محلّ النطق ، فشمل ما كانت دلالته مطابقية أوتضمنية ، وأن سبيل العبارة عند

جمهرة الحنفيّة يتناول ما يتحقق فيه سوق النظم له سوقا أصليا أو تبعيا ، وقد يترتبُ على هذا السّوق ظهورُ الدَّلالة ظهوراً يدفع عن السّامع مشقة التأويل ، ومن ثَمَّ كانت دلالة العبارة أشمل وأفسح من دلالة المنطوق الصريح :

دَلالة العبارة تشتملُ على الوجوه الاستعمالية المنبثقة من العلاقة بين الدال والمدلول باعتبار الوضع بمراتبه : المطابقة والتَّضمّن والالتزام ، متى تحقق عنصر السوق لها .

وهذه المراتب منطوية تحت ما يعرف بالحقيقة والمجاز المنبثقين من العلاقة الوضعية بين الدَّال والمدلول ، فقد تكون وضعا لغويًّا أوشرعيًّا أوعرفيًّا عامًّا أوخاصًّا[1] أوْعلاقة غير موضوعة وضعا تحقيقيًّا وهو ما يعرف بالمجاز .

ومراتب الحقيقة أربع :

لغوية ، وشرعية ، وعرفية عامة ، وعرفية خاصة ، ومثلها مراتب المجاز[2]، وحمل العبارة على مرتبة من هذه المراتب له ضوابطه المعتبرة وفقا لنوع البيان والخطاب الذي ترد فيه العبارة .

المرتبة الأولى :

لمّا كنتُ بصدد النظر في بيان الشرع دون غيره فجمهرة الأصوليين على أنّ ما يدلّ على المعنى بعبارته ومنطوقه الصريح يحمل على الحقيقة الشرعية أوّلاً متى كانت هذه الحقيقة قارَّة ، ولم يَصرف عنها صارفٌ معتبرٌ ، فنصوص الشريعة جاءت لبيان الشرعيّات كما أرادها الشارع ، فيجبُ حملُ النّصّ أوّل ما يحمل على معهود المتكلم به : قرآنا وسنّة .

---

(١) شرح الكوكب المنير : ١/١٤٩

(٢) المحصول للرازي : ١/١٠٩وما بعدها ، المعتمد للبصري : ١/١٤ ، ط . الأولى ١٤٠٣هـ ــ بيروت ، شرح الكوكب المنير : ١/١٤٩ ، المطول : ٣٥٤ ، شروح التلخيص : ٤/٢٦

« وهذا المعهود الشرعي ليس هو مدلول نص شرعي (واحد) من المعاني :
بل هو معهود نصوص شرعية ، وبيان ذلك أنّ أي كلام ... يدلّ على عدة معان :

أوّلها : دلالة المفردة ، كدلالة كلمة « عين » على عدد من المعاني .

وثانيها : دلالة الصيغة كدلالة وزن (فَعُول) على المبالغة و (فاعَل) بفتح العين » على التتابع .

وثالثها : دلالة الرابطة والعلاقة كدلالة (باء الجر) على الإلصاق والسببية .

ورابعا : دلالة سياق النّص الواحد ، وذلك بحكم قانون النّحو والبلاغة وشواهد القرائن ، وهذا السياق يخصص المدلول اللغوي المفردة والصيغة والرابطة

وخامسها : دلالات السياقات لعدة نصوص فإذا اتحدت هذه الدلالات على مفهوم واحد كان ذلك المفهوم معهودًا للمتكلم بمجموع تلك النصوص وإن لم تتَّحد على مفهوم واحد ضبطت كل حالة بخصائصها ، وهذا هو المنهج في النصوص الشرعية التي تتوهم بعض الإفهام أنها متعارضة »[1].

ذلك ما عليه المُحقّقون من الأئمة وأهلِ الْعلْمِ[2].

---

(١) تعليق ابن عقيل الظاهري على نوادر الإمام ابن حزم ، : ١٤٢/٢ – ط الأولى ١٤٠٤هـ الرياض .

(٢) يُنظر في هذا : المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري : ٣٤٥/٢ ، ٣٤٦ ، وفواتح الرحموت : ٢٢١/١ ، والتقريروالحبير : ٢ /١١ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٢٨٢/١ ـ تحقيق : عبد الكريم النملة ـ ط : ١٤١٠ ـ الرياض والإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي وولده التاج ٣٦٤/١، ٣٦٥ ـ ط الأولى ١٤٠٤ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

هذا الذي أقامه أهلُ العلم منهاجًا هو من أعلى المناهج في استنباط مدلول الكلمة والعبارة ، وإذا فهم حقَّ فهمه ، واتخذ سبيلاً ، فإنّا لا نكون مفتقرين إلى كثير مما يلقى به من مناهج قراءةٍ للنصوص في الحركة النقدية المعاصرة . وإن كان هذا لايمنع أن يكون المرء على علم محقق بتلك المناهج ، وأدواتها لا ليتعبدها أو يتخذها من دون مناهج الأئمة ، بل لأن في العلم بها زادًا معرفيًا بالخير وغيرِهِ ، وكل ذلك نافعٌ إن شاء الله ربّ الْعالمين .

وقد خالفهم ابن حزم الظاهري ، فذهب إلى أنّ الأوْلى حمل الأمور على معهودها في اللغة ما لم يمنع من ذلك نَصٌّ أو إجماعٌ أو ضرورةٌ .

وقد نقده ابن عقيل الظاهري بأنـًا إزاء بيان خطاب الشريعة ، فالدلالة الشرعية أولى بالتقديم [1]

المرتبة الثانية : (عرف المخاطب الأول)

إذا لم يكن للنظم معهودٌ شرعيٌ أوصرف عنه صارفٌ معتبر ، حُمل على عرف المخاطبين الذين نزل فيهم الكتاب ووردت فيهم السنة ، فَمتى لم نجد عرفا خاصا للمتكلم بالنصِّ الشرعيّ وجب المصير إلى عرف المخاطب به في زمن رسول الله ﷺ فمعهود بيئة التنزيل أولى من معهود أي بيئة عربية ؛ لأنَّ «الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان» [2]

المرتبة الثالثة : (الحقيقة اللغوية)

وإن لم يكن معهودٌ شرعي ولا عرفي عامّ للمخاطبين زمن التشريع أوكان وصرف عنه صارف معتبر ، فالنّظم يحمل على الحقيقة اللغويّة ؛ لتعينها بحسب الواقع [3] فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها. [4]

المرتبة الرابعة : (معهود المجاز)

وإن لم يكن ما سبق أو كان ، وصرف عنه صارفٌ ، فالنّظم يحمل على معهود المجاز اللغوي غيرالغالب في الاستعمال ، شريطة أن يقوم برهانٌ على أن الحقيقة غير مرادة ، وشريطة أن يكون ذلك المجاز صحيحا في لغة العرب ،

---

(١) نوادر الإمام ابن حزم ، : ٢/١٤٢ ـ ط . الأولى ١٤٠٤هـ الرياض

(٢) شرح جمع الجوامع للمحلي ، ومعه حاشية العطار : ١/٤٢١ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت (مصورة ـ د.ت) .

(٣) التمهيد للأسنوي : ٢٢٨ ، والإبهاج للسبكي : ١/٢٦٥ ، وشرح جمع الجوامع وحاشية العطار : ١/٤٢٩ .

(٤) الرسالة للشافعي : ٥١ ـ تحقيق : أحمد شاكر .

فإن قام برهانٌ يعينه دون غيره كانت دلالته قطعية أوْراجحة ، وإلا فمحتملة ، والحق لا يعدو المجازات المحتملة المتكافئة [1].

ذلك الموقف الأصوليّ من اعتبار المدلول عليه بالعبارة الشاملة المنطوق الصريح ، وفق مراتب الاعتبارهو في واقعه وعيٌ بأصول بيان الوحيّ : ومراعاة لمتنزله وغايته وملابسات توظيفه نحو الغاية ، وتلك هي البراعة في الوعي البياني للنّصّ ، فخطاب الوحي مستمدٌّ من رافدين أساسين : الكتابُ والسّنة ، وكلاهما وحيٌ ، وإن اختلفت مسالك هذا الوحي ووسائله في كلّ منهما .

وهذا الوحي البياني من مسلماته أنّ الّذي أوحاه عليم بواقع القوم الموحَى إليهم ذلك البيان ؛ لأنّه خالق ذلك الواقع ، وهو المحيطُ بدقائقه وجلائله إحاطة شاملة كلّ جوانب هذا الواقع ، وفي صدرها الواقع اللغوي في مقاميه : الأدائيّ والإدراكيّ ، فكان من خصائص هذا الوحي وضعُ دلالات جديدة لبعض الكلمات ، وهو في مجموعِه إن لم يكن في جميعِه ذو دلالة موافقة واقع الدَّلالة العُرفية واللغوية المستقرّة في بيئة المخاطبين النازل فيهم ذلك الوحي .

ولما كان بيان الوحي ذا غاية يحمِل الناس إليها برفقٍ لا عليها وجب إنزال عبارته على ما أقامه من دلالات عُهدت منه تحقيقًا الغاية التي أقيمَ البيان لرفعها متى كانت هذه الدلالات مستقرة جلية ، ولا سيَّما أنَّ من أبرز خصائص هذه الدلالات الضبط والاطّراد ممّا يرفعها إلى آفاق النَّصية المصونة ، فكانت المقدم عند أهل تأصيل الإدرَاك الفِقهيّ ومنهجَتِهِ ، وكان وعيها الخُطوة الأولى على الصراط المستقيم .

هذا يستوجبُ رصد كلمات الوحي وتحرير الدّلالة الشَّرعيّة لها من خلال المناظرة بين ما ورثته من جذرها اللغوي وما استقته من عدة روافد منها : أسباب النزول في محيط النظم القرآني ، وأسباب الوُرود في مجال الحديث النبوي .

---

(١) المحصُول : ٥٧٦/١ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٢٨٣/١ ، ونوادر ابن حزم : ١٤٣/٢ (م.س)

والسياق الخاص ثُمّ العام الذي وردت فيه : قرآنا وسنة ، وما قد يتجلى من اطّراد إن تعدّدت حضورا في نصوص ، أوْ تَفرّدت بدَلالته في نصٍّ ذي مساقات وملابسات مختلفة ، فالكلمة في بيان الْوحْيِ تكون ذات دلالة شرعية مطّردة ولكن السياق وهو ذو سلطان عَلِيٍّ قد يعدل بها عن هدي الدلالة المطردة لتحمل أمانة دَلالة أخرى يستوجبها السياق والقرائن والمساقات فكلمة «الصلاة» في الكتاب والسنة ذات دلالة شرعية مطردة ماثلة في هذه العبادة المخصوصة ، ولكنها وردت في الكتاب والسنة في مساقات وقرائن عدلت بها عن هذه الدلالة الشرعية المطردة ، وذلك ما يتجلى في قوله تعالى : ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾ (التوبة:١٠٣) فالمعنى ، وبارك عليْهم أي يدعو لهم بالبركة في أموالهم .

وكذلك في قول النبيّ ﷺ فيما رواه مسلم في صحيحه من كتاب «النكاح» بسنده عَنْ هِشَامٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

«إِذَا دُعِىَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ»:

قوله : «فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ» لايسْتقيم أن يكون معنى الصلاة هو المدلول الشرعيّ المعهود ، بل المعنى هو الدعاء ، وهذا ما عليْه أهل العلم :[1]

مدلول كلمة «الصلاة» في كل من الآية الآنفة والحديث مدلولٌ لغوي ، وليس المدلول الشرعيّ المعهود ، فكان المصير هنا إلى الحقيقة اللغوية دون الحقيقة الشرعية .

وتحرير دلالات الكلمات على هذا النحو يحتاج إلى جهد ليس باليسير ، ولكنه موثوق العطاء وموفوره ، وقد وردت الكلمة نفسها «الصلاة» في البيانين ذات احتمال ، ومعها من القرائن ما يعلى الدلالة الشرعية إعلاء غير قاطع ممّا جعل بعض أهل العلم يقضى بالإجمال المستوجب تبيانا من المشرع[2].

---

(١) أبو داود في كتاب الصوم روى الحديث ٢٤٦٢عن عَبْد اللَّهِ بْن سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ عَنْ هِشَامٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ، ثم قال " قَالَ هِشَامٌ وَالصَّلاَةُ الدُّعَاءُ .
وكذلك أحمد في مسند أبي هريرة رواه ، وقال يعني الدعاء .

(٢) ينظر في هذا : المستصفى للغزالي : ٣٥٧/١ .

روى النسائي في كتاب (مناسك الحج) من سننه بسنده :

أَخْبَرَنَا يُوسُفُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِى الْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمٍ ح وَالْحَارِثُ بْنُ مِسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ أَخْبَرَنِى ابْنُ جُرَيْجٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ رَجُلٍ أَدْرَكَ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ :

« الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ فَأَقِلُّوا مِنَ الْكَلاَمِ » ..(صححه الألباني في إرواء الغليل)

وروى الدارمي في كتاب (المناسك) من سننه بسند أَخْبَرَنَا الْحُمَيْدِىُّ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَّ أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ الْمَنْطِقَ ، فَمَنْ نَطَقَ فِيهِ فَلاَ يَنْطِقْ إِلاَّ بِخَيْرٍ ».(صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير : حديث رقم : ٣٩٥٤)

إن قوله « صلاة» يحتمل الدلالة الشرعية والدلالة اللغوية والقرائن تعلى الشرعية في هذا النص ، سواء حملناه على صيغة الابتداء والأخيار أوجعلناه على التشبيه المحذوف الوجه والأداة ، فإن اشتراط الطهارة من الحدثين يعلى الدلالة الشرعية .

جاءت رواية أخرى عند الترمذي في كتاب « (الحج) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ « الطَّوَافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلاَةِ إِلاَّ أَنَّكُمْ تَتَكَلَّمُونَ فِيهِ فَمَنْ تَكَلَّمَ فِيهِ فَلاَ يَتَكَلَّمَنَّ إِلاَّ بِخَيْرٍ ». قَالَ أَبُو عِيسَى وَقَدْ رُوِىَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ وَغَيْرِهِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفًا. وَلاَ نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلاَّ مِنْ حَدِيثِ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ . وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ يَسْتَحِبُّونَ أَنْ لاَ يَتَكَلَّمَ الرَّجُلُ فِى الطَّوَافِ إِلاَّ لِحَاجَةٍ أَوْ بِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ مِنَ الْعِلْمِ .

(صحّحه الألباني)

التشبيه والاستثناء فِي هذه الرواية قرينتان قاطعتان بالدلالة الشرعية مانِعتانِ من الدلالة اللغوية[1].

ومثل هذا غير قليلٍ في مفردات المعجم القرآني والنبوي مما يستوجب الوعي بالمساق والقرائن الحالية والمقالية والملابسات الداخلية والخارجية لتحرير الدلالة[2].

واعتبار مرتبة الحقيقة العرفية في المرتبة الثانية من بعد الحقيقة الشرعية في سبيل الاستنباط بالعبارة أمر يفرضه واقع وحقيقة خطاب الوحي وغايته ؛ فترك الوحي إنزال دلالة جديدة للكلمة إنما هو إقرار لدلالتها القائمة في عرف من نزل فيهم هذا البيان وذلك الخطاب ، وهو عرف شاخص قبل النزول والورود ، والوحي إنما خاطب الناس على ما تفهم تحقيقا لغاية الخطاب متى لم يكن ما يوجب صرفا عما عهدت ، ويزيد هذا أنّه « لو لم يكن على ما يعهدون لم يك عندهم معجزًا ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم : هذا على غير ما عهدنا إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث إنَّ كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف ، فلم تقم الحجة عليهم به »[3].

هذا يقتضى من المستنبطين الوقوف على الدلالات العرفية لعبارات الكتاب والسنة ومنطوقها التي كانت حاضرة في القوم النازل فيهم ذلك الوحي أولا .

وهذا يؤكد أيضًا أنّـه لابدّ في مثل هذا « من اتباع معهود الأميين ـ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ـ فإن كان العرب في لسانهم عرف مستمرٌ ، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثمّ عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه وهذا جار في المعاني والألفاظ

---

(١) ينظر للمزيد : التمهيد للأسنوي : ٢٢٨ ، والإبهاج : ١/٣٦٤

(٢) لذا قلت إن ضبط السياق القريب والبعيد ، والوعي بالقرائن أحد ضوابط حسن فقه المعنى ، واستنباطه ، وهذا ما استهان به غير قليل من الذين يقحمون أنفسهم فيما لم يتخصصوا فيه من علوم الشريعة وأدواتها .

(٣) الموافقات للشاطبي : ٢/٧١

والأساليب»[1] على أن اتباع معهود الأميين لا ينبغي أن يكون مانعًا ممّا لا يتعاند مع ذلك المعهود من المعاني والدلالات .

ويبقى بعد هذا أنّ الإنزال على وفق المعهود الخطابيّ حين التنزل والتبليغ النبويّ هو في حقيقته التزام كريمٌ بأصل راسخ من أصول الوعي البيانيّ للنصوص ؛ فتفسير النّصّ يقتضي إدراك طبيعة الأداء اللغويّ وحدود التوظيف ومسالك الإدراك في الواقع التوظيفي للغة التي بني منها ذلك النص المراد تفسيره .

من البدهيّ أن يكون مفسر قصيدة جاهلية ذا وعي بالغ بطبيعة اللغة في بيئة صاحبها الزمانية والمكانية والحضارية ، وبوظيفة اللغة والشعر في تلك البيئة بل التدقيق يقتضي النظر في المعجم اللغوي والتركيبي لقبيلة الشاعر ، وما تمتاز به هذه القبيلة من سبل بناء العبارة وعطاءات هذا البناء حتى لا يفسر أشعار هذا الشاعر خارج البيئة التي نبت فيها ، ويقتضي أيضا وعي التاريخ الحضاريّ والشعري والقبليّ لبيئتِهِ ، وَوَعي كثير من الملابسات التي أحاطت بالشاعر وشعره حتى لا يكون إسقاطٌ دلاليٌّ مستمدٌّ من واقع منفَصم عن ميلاد النص زمانًا وَمكَانًا.

وهذا الذي يجبُ أن يكون في قراءة الكلمة الشاعرة هو أشد تطلّبا في آفاق تدبّرخطاب الوحي ، فهُوَ أولى بوعي الدلالة العرفية الشاخصة في بيئة التنزيل والتبليغ النبوي حتى لا يُسقط على دلالات العبارة في خطاب الوحي ما لم يكن ليدرك في عصر التبليغ الأول ، ولا سيّما الدّلالات التي قد تتعارض مع أصل من أصول الإسلام ، فما وسع الصحابة من الدلالات في عصر التبليغ الأوّل يسعنا إلى يوم القيامة ، وما ينبت في عصورنا من أحداث وواقعات لا يحتاجُ إنزاله على هدى خطاب الشرع إلى ما يتناقض مع الدَّلالة العرفيّة الزاهرة في عصرالتنزيل والتبليغ النبوي ، بل يندرجُ في محيط هذه الدَّلالة

---

(١) الموافقات : ٨٢/٢

العرفيَّة المذكورة ، وكثير من محاولات التَّجديد الإدراكيّ التي يتطلع إلى إنفاذِها من ليسُوا على فقهٍ بدقائقِ الدَّلالة الشرعيّة لمفردات معجم البيان وتراكيبه ، ولا على فقه بدقائق الدَّلالة في عرف المخاطبين زمن التبليغ الأوَّل إنّما أثمرته الغفلةُ عن فقه هاتين الدَّلالتين ممّا يقضِي بإعداد معجمٍ دلاليّ للنّصوص الشرعية في حقبة التّبليغ الأول ، وتطوّر دلالة مفرداتها خارج سياق خطاب الوحي وما طرأ عليها من انحرافٍ أو تغاير .

تأتي الحقيقةُ اللغويّة العامّة الشاملة لمستجمع دلالات العبارة في البيئات العربيّة في المرتبة من بعد الدّلالة العرفيّة ، وهذا يقتضي من المستنبط من النّصّ بسبيل العبارة وعي دلالة المفردات ، والفصل بين ما هو من قبيل الحقيقة اللغوية وما هومن قبيل المجاز ، فإذا ما كان « طريق معرفة الحقيقة السماع ؛ لأنَّ الأصل فيها الوضع ، ولا يصير ذلك معلوما إلا بالسماع »[1]

ذلك وحده ليس باليسيرعلى كثيرٍ ، فكيف إذا ما كان ذلك من بعد اليقين بأنّه ليس لهذه العبارة دلالة خاصة في عرف الشرع ولا في عرف المخاطبين بالتبليغ الأول أوْكان وصرف عنهما صارفٌ معتبر ؟ !

ثم تأتى مرتبة الدّلالة المجازيّة المرتبة الأخيرة من مراتب الدلالة في سبيل العبرة ، وهي لا تكون إلا إذا صرف عن المراتب السابقة صارفٌ معتبر ، وحين ذاك يكون المصير إلى حمل النظم على المجازية لا مَندوحة عنه عند القائلين بثبوت المجاز في خطاب الشرع ، وهم جمهرةٌ منْ أهل العلم ، وإن نازع في ذلك بعض الأئمة وفي المسألة كلامٌ مشتَجِر[2].

---

(١) أصول السرخسي : ١/١٧٧

(٢) راجع في هذا : الحقيقة والمجاز في القرآن للدكتور علي العماري ط الأولى ١٣٩٤هـ السعادة . القاهرة ، والتصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان لشيخنا : ص١٠ ــ ١٨ ــ ط . الثانية ٤٠٠ ، دارالتضامن للطباعة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، والمجاز في اللغة بين الإجازة والمنع : عرض وتحليل ونقد ، للدكتور عبد العظيم المطعني ، ط . الأولى مطبعة حسان ، مكتبة وهبة ، القاهرة .

دلالة سبيل النظم (العبارة / المنطوق الصريح) بين الظهور والجمال البياني :

الظّهور الدّلالي لازم من لوازم السّوق أصالة أوتبعا ، وذلك السّوقُ هو جوهر دلالة العبارة (المنطوق الصريح) وهذا الجلاء في الدلالة لا يتنافى مع الإبلاغ في تحقيق الإعجاز البياني لخطاب الوحي ؛ فتحقيق هذا الإعجاز لا يتوقف على ما يحوجك في نيل ما يقيم أمرك على الجادة إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر والهمّة في طلبه فوق طاقة كل طالب على نحو ما يصف عبد القاهر شأن اللطائف الدّلالية [1].

بيانُ الوحي قرآنا وسنّة قد قدما عظيم الدلالات وجليلها والتي لا يستقيم أمرالمسلم بغيرها في بيان كريم يمنح كلّ ذي حاجة طَلِبَتَه وبغيته ولايكلفه فهمًا إلا ما في وسعه تحقيقا لوصف القرآن بأنه كريم ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ ﴾ (الواقعة:٧٧).

ووضوح الدّلالة في بيان المعاني الكلية والرئيسية مع إعجازها البياني وثرائها الدلالي هو آية قاهرة من آيات إعجازه البياني ، فإنّه « على قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقّة المدخل يكون إظهار المعنى وكلّما كانت الدَّلالة أوضحَ وأفصحَ وكانت الإشارةُ أبينَ وأنورَ كان أنفعَ وأنجعَ .

والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه ، ويدعو إليه ، ويحثُّ عليه ، وبذلك نطق القرآن ، وبذلك تفاخرت العرب ، وتفاضلت وأصناف الأعجام» [2]

« إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك» [3].

---

(١) أسرار البلاغة : ١٣٩

(٢) البيان والتبيين ، تحقيق : هارون : ٧٥/١

(٣) السابق : ١١٥/١

ومن وجوه ذلك «أن يجتهد المتكلم في ترتيب اللفظ وتهذيبه وصيانته من كل ما أخلّ بالدَّلالة ، وعاق دون الإبانة ، ولم يريدوا أنَّ خير الكلام ما كان غُفْلاً مِثْلَ ما يتراجعه الصبيانُ ويتكلَّم به العامّة في السوق . هذا وليس إذا كان الكلامُ في غاية البيان ، وعلى أبلغ ما يكون من الوُضوح ، أغناك ذاك عن الفكرة إذا كان المعنى لطيفاً ، فإنَّ المعانيَ الشريفة اللطيفةَ لا بُدَّ فيها من بناءٍ ثانٍ على أوّل ، وردٍّ تالٍ على سابق»[1]

فلستُ على ما عليه بعضٍ الحنفيّة من أنّ ظهور المعنى لا يحتاج معه إلى تأمّل[2] إلا إن أريد أنّه لا يحتاج استنباطُ ظاهره إلى تأمل ، وإلا فجميع مستويات الدّلالة في خطاب الوحي تحتاج إلى تأمل ؛ فالكتابُ والسّنة حين يدلان على المعاني التأسيسيّة الكليّة بعبارة واضِحة إنما يجمعان إلى هذه المعاني ما يستنبطه أهل العلم بالتأمّل والتّدبُّر كلٌّ على ما منح بحيث لا يستطيع أهل العلم استفراغَ ما في هذه العبارة وإن تظاهروا على ذلك ، بل كلّما خطَوا في سبيل الاستنباط خطوة ، وكلما تسمنّوا في مدارج التدبر درجة فاض عليهم ما لم يكن لهم من قبل ، وذلك وجه آخر من وجوه إعجازه ، ووجهٌ من وجوه وصف القرآن بأنه كتاب كريم ، فالبيان القرآنيّ على الرَّغم من جلاء دلالته في مقامات العطاء الأولى التي يفيضُ منها ضرورات الهدى وأصوله وكلياته هو يدعوك إلى سبيلِ التَّدبُّر لاستنباط ما دقَّ ولطف ، كلٌّ على قدر ما يطلب منها ، فلكلّ معنى مستوًى من التّدبر يتنزَّل عليه ويُجتنَى به ، وهي معانٍ وإن كانت لا تقومُ كلّها بأمر تأصيل الكليات والأصولُ التي لا تستقيمُ الحياة المسلمة إلا بها ، فإنّ منها معانيَ تقومُ بأمورٍ أخرى فوق أمرِ التأصيل والتأسيس ، منها ما يقوم بترسيخ ما أسس ، أوتصعيده ونموه ، أوالتَّرقي بالمكلّف في مقامات القرب حتّى يُخلّ في مقام الإحسان أويحوم

---

(١) أسرارالبلاغة : ١٤٤ - ط : شاكر

(٢) ينظر : كشف الأسرارشرح المنار ، للنسفي ، ط : دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٦هـ : ٣٧٧/١ .

حوله ، فالكتاب والسنة ما كانا ليقفا بالناس في مقام الحل والحرمة ، وهو مقام لا تستقيم الحياة حين يجتاز العبدُ حده ، بل جاء بيان الوحي كتابًا وسنة ليقيما الناس في أول أمرهما في ذلك المقام ويرسخا أقدامهم في ثبجه ، فيدلانهم على ذلك بعبارة ذات جلاء ثم ليرتقيا بهم رويدا رويدا إلى آفاق أعلى وأرحب ومقامات أسمى وأقرب في درج الطاعة لله رب العالمين .

ومن سنن البيان العالي أن ظهور دلالته على الطبقة الأولى منه قرينة على أنه يكتنز في أعماقه من الدلالات ما لا يقع عليه إلا خبير بصير وهو يستوجب إتقان الفقه البياني لجمع آيات الأحكام وأحاديث التشريع سواء كانت الغاية استنباط أحكام أواستجلاء مقاصد التشريع.

ومما هو جامع بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية المستنبطة بالعبارة قوله ﷻ :

﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٥).

قوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ دلّ بنظمه دلالة مطابقية على حكم البيع وحكم الرّبا ولا يحتاج المرء لإدراكِ هَذِهِ الدَّلالَةِ إِلَى أكثر من معرفة لغة النظم وأوضاعها الإفرادِيّةِ وَالتّركِيبيّة ، فهو من قبيل الدلالة الظاهرة . وعلى أنّ الذي حكم بكلٍّ هو الله ﷻ .

قد يذهب ذاهبٌ إلى أنّ الآيةَ من قبيل المجمل ، فالبيع المحلل ، والربا المحرّم غير متعين المعنى عند نزول الآية ، فما كشف معنى كلٍّ إلا بالسنة ، وهذا هو شأن المجمل ، فلا يقال إن المعنى المدلول عليه بالدلالة المطابقية معنى ظاهر .

معنى البيع الذي أبانت الآية حله ، والربا الذي أبانت الآية حرمته معنى معلوم للناسِ زمن نزول الآية ، فكانوا يعلمون الفرق بين ما هو بيعٌ ، وما هو

ربا ، فهو معنى عامٌ ، وليس بمجمل ، وجاءت السنة لتخصص من البيع الحلال صُوراً فحرمتها ، ولتخصص من الربا صوراً ، فلم تحرمها كبيع بعير ببعيرين مثلاً .

وفرقٌ غير خفي بين ما هو عام ، وما هو مجمل ، فالمجمل لا يعملُ بِه حتى يفسر ، والعام يعملُ به ، ولا يتوقف الأخذ به حتى التخصيص ، فقد لا يخصص ، ولكن كلُّ مجملٍ في أحكام الحلِّ والحرمة لابدَّ من تفسيره من المشرع ، فافترقا .

فإذا ارتقينا إلى مستوى أرفع في الإدراك يُلاحظ مساق النظم ، فدلالة النظم هنا ترتفع من مستوى الظهور المثمر الحكم بحل البيع وحرمة الربا إلى مستوى النصية ؛ لأنّهُ مساقٌ لَمْ يأتِ لبيانِ حُكْمِ كلٍّ مِنَ الْبيعِ والرِّبَا ، بل هو دال هُنَا على أنه للتفرقة بين البيع والربا ، وأنهما ليسا سواء وإن تشاركا في بعض الوجوه الظاهرية ، فالآية « نزلت ردًّا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والرّبا »[1]

وإدراك هذا المساق الذي أقيم فيه هذا النظم يَتَشَكَّلُ فِي وَعيِ السّامعِ مِنْ عِدَّةِ رَوَافِدَ :

الأول : سبب النّزول[2].

الثاني : الجمع بين الجملتين : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ و ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فهما متقابلتان تقابلا يبرز المفارقة بين طبيعة وأثر المحكوم عليه فيهما .

الثالث : النظم السابق على الجملتين : ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ إلخ فقوله : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ إنّما هو « حكاية عن المعتقدين لإباحته من الكفار ، فزعموا أنه لا فرق بين الزيادة المأخوذة على

---

(١) أُصول السرخسيّ : ١/١٦٤

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي : ١/٢٦١ ـ تحقيق : علي البجاوي ـ ط : ١٤٢١ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت

وجه الربا وبيْن سائر الأرباح المكتسبة بضروب البياعات ، وجهلوا ما وضع الله ﷻ أمر الشريعة عليه من مصالح الدين والدنيا ، فذمهم الله على جهلهم ، وأخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابة[1].

هذه الروافد الثلاثة يتشكل منها ما سيق فيه قوله ﷻ ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فتبدى أنه سيق للتفرقة بين البيع والربا ، فدلت العبارة على معنيين مقصودين :

(الأول) : حلُّ البيع وحرمة الرّبا ، وهو ما دلّت عليه العبارة دلالة مطابقية كما سبق وبرغم من ذلك لم يقصد إليه قصدا أوليا أصليا وهوالمنطوق الصريح للعبارة ، بل قُصد إلَيه قصدًا تبعيًّا لإتمامِ معنًى آخرَ لازم عن المعنَى المُطابِقِيِّ للعبارة .

(الثَّانِي) : التفرقة بين البيع والرّبا ونفي المُماثلة بينهما ، وإلغاء أثر التَّلاقِي بينهما من بعضِ الوُجوه الَّتي أشكلت علَى أَفهامِ الضَّالين حين نظُروا إليهما ، كوجهِ الزِّيادة على الأصلِ في كلٍّ ، غافلين عن أثرِ منشأِ هذه الزِّيادةِ في إبطالِ قيمتِها في التَّلاقِي .

وهذه التَّفرقةُ لازمَةٌ عن منطوقِ العبارة وهي المقصودُ الرئيسُ منها فهِي بمثابةِ المعنَى المُكنَّى عنه في أسلوبِ الكناية ، على أنَّ كُلاًّ من الدَّلالتين مرادٌ ، وإن اختلفت درجةُ الإرادةِ .

الأصـوليون يكتفُـون في الكـثيرِ الغالـبِ بتسـجيلِ هـذا القـدر أو بعضِـه مـن المراجعـة في مثـل هـذه الآيـة في مقـام الاسـتنباط بسـبيل العبـارة نـزولا علـى مقتضى الغاية التي يسعون إليها ، والهدف الذي يرمون .

هذا التأمل في أُسِّهِ مرتكزٌ علـى حـسّ البصـيرة المرهـف بالمنـابع الرئيسـية لروافـد الدلالـة ومـا ذاك باليسـير إتقانـه في كـلّ نـص لغـير العـارف باللغـة

---

(١) أحكام القرآن للجصاص : تحقيق : صدقي جميل ـ : ١/٦٤١ ـ ط : ١٤٢١ ـ دار الفكر بيروت .

ومواضعاتها ، وذلك إن يكن كافيا في تحقيق الركن الأول للاستنباط من الكتاب والسنة : تحريرالأحكام ، فإنه غيركاف لتحقيق الركن الثاني : بيان مقاصد الشريعة وتحقيق القناعة الفكرية والوحدانية للمكلف ، وهو ركن ركين يحتاج إلى بصيرة بالغة بالفقه البياني للنصوص[1].

والاستنباط بسبيل النظم (المنطوقِ الصريح/ العبارة) متسع الأرجاء ، مديدةٌ أقاطره ، وكثيرة معانيه ، وغير قليلٍ ممًّا عُني به البلاغيون في ما يعرفُ عند المتأخرين منهم بعلم المعاني هو معين على حسن فقه المعاني المدلول عليها بالمنطوق الصريح ، والعبارة . وسواء في هذا المعاني التكليفية عقيدة وشريعة ، والمعاني التثقيفية .

ومن هذا الباب قول الله تعالى :

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴾ (النساء: ١١).

لننظر هنا في قوله تعالى : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ ظاهر العبارة ومنطوقها الصريح على أنَّ نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى ، وكان يمكن عربية أن يقال : وللأنثى نصف حظ الذكر ، ويتحققُ أصل المعنى ، بيدَ أنَّ النّظم جاء على نحو يفهم من عبارتِه أمرٌ مهمٌّ جدًّا له علاقة وثقى بمقصود

---

(١) سيأتيك إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب تدبر بيانيٌّ مصاحبٌ لأصول النظر عند كل من البلاغيّ والأصوليّ لآيات الربا في سورة البقرة (٢٧٥-٢٨١) يبرز معالم السياق التكليفي الذي يهتم به الأصولي ، والسياق التثقيفي الذي يعنى به البلاغي ، وتمازجهما في البيان القرآني ، وأهمية الجمع بينهما في تدبر هذه الآيات .

سورة (النساء) من جهة ، وبمفتتح الآية من أخرى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ :

بناء الجملة القرآنية : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ على أسلوب التشبيه دالٌّ دلالة بينة على أن الأصل في استحقاق الميراثِ هو الأنثى ، وليس الذكر ، فحظ الذكر مقيسٌ على حظ الأنثى ، فيحقق أولا الأصل ، ويحرِّر ، ويوثق ، ثُم يقاسُ عليه حظ الفرع (الذكر) .

في هذا تثقيفٌ للنفس أن تعدل إلى ما هو الأولى أن يكون همها في جمع الميراث هو تحقق الأمنة للإناث لا الذكور ، فالذكور الشأن فيهم أن ينتجوا ، لا أن يُنتج لهم ، أمَّا الإناث فالشأن فيهم أن يُنتج لهم ، وأن تهيأ لهم سبل الحياة الكريمة ليكن في منعة من أن تتعرض إحداهن لما لا يحمد .

دلالة أسلوب التشبيه على هذا المعنى دلالة عبارة ، ودلالة منطوقٍ صريح ، وهو ما يُقصد إليه ، ولايمكن أن يقال إن البيان لم يُسق إليه لأن في العدول عن المعهود من التعبير : للأنثى نصف حظ الذكر ، دلالةً على المعنى الذي أشرتُ إليه .

ومن أهمية تقريرهذا المعنى في نفوس العباد ذكر في أول السورة في هذه الآية ، وذكر في الآية الأخير منها ، فقال ﷻ : ﴿ يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهَا وَلَدٞۚ فَإِن كَانَتَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَۚ وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ﴾ (النساء:١٧٦).

استنباط وجه المعنى بسبيل النظم (المنطوقِ الصريح ، والعبارة) :

لمَّا كان القرآن الكريم تبيانًا لكلِّ شيْء وكان» البيانُ على ضربين :

بيانٌ جليّ يتناوله الذكر نصا .

وبيان خفيٌّ اشتمل عليه معنى التلاوة ضمنا .

ما كان من هذا الضرب كان تفصيل بيانه موكُولا إلى النبيّ ﷺ وهو معنى قوله ﷻ : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل:٤٤)[١]

كان من خصائص البيان الجليّ الذي تناوله الذّكر نصًّا الدلالة بمنطوق عبارته على وجه المعنى وعلته ووصفه ، فذلك من سنن بيان الوحي ؛ لأنّه بيان يحيط بحكم جميع الحادثات المقدرة أزلا ، وقد بين الله ﷻ في وحيه قرآنا وسنة «جميع ما أمر به وجميع ما نهى عنه ، وجميع ما أحله وجميع ما حرمه ، وجميع ما عفا عنه وبهذا يكون كاملا كما قال ﷻ : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ (المائدة:٣) ولكن قد يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النّصوص ، وعن وجه الدّلالة وموقعها ، وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ﷻ ورسوله ﷺ لا يحصيه إلا الله ﷻ ، ولو كانت الأفهام متساوية ، لتساوت أقدام العلماء في العلم»[٢]

فالبيان الشرعيّ محيط بجميع الأحكام إحاطة دلالية لا إحاطة نصية (حرفية)، ومن سبل هذه الإحاطة النص على وجه المعنى ووصفه الذي كان له ، أوالإيماء إليه بطريق من طرق الإيماء[٣] فإذا نصّ عليه كان ذلك من قبيل المنطوق الصريح المدرج في دلالة العبارة عند الحَنفيّة ، غير أنّهم يُدرِجُون في دلالة العبارة ما كان بسبيل الإيماء والتنبيه عند غيرهم ؛ فالدلالة على العلة في

---

(١) معالم السنن للخطابي : ٨/١

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم : مراجعة طه عبد الرؤوف سعد : ٣٣١/١ ـ ط : دار الجيل ـ بيروت (د.ت)

(٣) العلّةُ الشّرعيّة أمارة معرفة لا تدل لذاتها ، وإنّما لِظنّنا أنها منصُوبةٌ غير مؤثرة بنفسِها ، ولا مقتضية للحكم بذاتها ، ولكن بنصب المتكلم لها فَمِن سنن بيانِهِ أنّه إذا أثبت حُكمًا ، وقرنَهُ بوصف ، ثُمَّ نفَى الْحكم فِي موطن غير قارن له بذلك الوصف دلّ ذلك على أنَّ هذا الوصف علّة ذلك الْحكم .

سبيل الإيماء دلالة التزامية مقصودة فهي دلالة عبارة عندهم . ولكنه من قبيل المنطوق غير الصريح عند غيرهم .

الدّلالة على وجه المعنى ووصفه في بيان الشريعة دلالة صريحة ، ودلالة ظاهرة ودلالة إيماء وتنبيه وهي دلالة لزومية .

وما يتدرج في سبيل النظم (المنطوق الصريح) هو الدلالة الصريحة والدلالة الظنية . أمّا دلالة الإيماء على وجه المعنى ، فهذه من سبيل (معنى النظم) أو لازم النظم ، وإن كان الحنفية يعدونه من قبيل سبيل النظم (العبارة) من أنّه مقصُود إليْه ، فمخرج عده من النظم عندهم ليس نوع الدّال ، بل مستوى القصد ، وأن اتخذت نوع الدَّال عيار تصنيفٍ :

النحو الأول من سبيل استنباط وجه المعنى ووصفه وعلّتِه :(الصريح):

وهو ما وضع لإفادة التعليل فلا يحتمل غيره[١] ومن ثَمَّ لا يحتاج فهم التعليل منه إلى نظر بالغ ، إذ دلالته على معناه التعليلي دلالة قطعية[٢] وإن تكن مراجعة السياق و القرائن تزيده جلاء .

وأعلى عبارته درجة في الدلالة ما جاء بعبارة « لعله كذا ، أو لسبب كذا » ونحوه ولم يرد ذلك في البيان القرآني ، ثم يتلو ما جاء على نحو « من أجل كذا ، أو لأجل كذا » فذلك لا خلاف في قطعية دلالته على وجه الحكم ووصفه[٣] .

---

(١) شرح جمع الجوامع للمحلي ، وحاشية العطار معه : ٣٠٥/٢ ، ٣٠٦ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/٢ ، وتيسير التحرير : ٣٩/٤ ، وشرح الكوكب المنير : ١١٧/٤

(٢) الإحكام للآمدي : ٢٢٣/٣ ، وإرشاد الفحول للشوكاني : ٢١١

(٣) كلمة (أجل) في أصلِها مصدر الفعل أجل يأجل ، يقال : أجل فلانٌ علي قومه شراً أي جناه ، ثم استعمل المصدر في تعليل الجنايات كقولهم : من جرّاك فعلتُه ، أي من أن جررته أي جنيته ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تعليل .
(ينظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس : أجل)

وقد ورد ذلك في الكتاب والسنة . وقال الله ﷻ :

﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا ﴾ (المائدة:٣٢).

قوله : ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ ﴾ دلَّ دلالة قطعية على أن المشار إليه بقوله : ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ وهو قتل ابن آدم أخاه لغير ما جرم اقترفته يداه إلا اصطفاء الله ﷻ له فجعله من المتقين ، إنما هو علة ما كتبه الله عزَّ وعلا على بني إسرائيل من أحكام بيّنَها .

وجعل المشار إليه بذلك علة ما بعد ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ ﴾ جِدّ جليٍّ إذا كان المرادُ بابن آدم من ليسا ابنيه المباشرين له ، بل هما من ولده في بني إسرائيل ، وإضافتهما بوصف البنوة إلى آدم على نحو ما رواه البخاريُّ في « المناقب » بسنده عَنْ أَبِي بَكْرَةَ رضي الله عنه أَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ الْحَسَنَ فَصَعِدَ بِهِ عَلَى الْمِنْبَرِ ، فَقَالَ :

« ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ ، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ » .

وإذا أريد بابني آدم ولداه من صلبه كما يقيده ما رواه البخاري في كتاب « أحاديث الأنبياء » بسنده عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « لاَ تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إِلاَّ كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا ، لأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ ».

وما يقيده قول الله ﷻ :

﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴾ (المائدة:٣١) من أن القاتل كان في زمن الإنسانية الباكرة التي لم تشهد القتل من قبل ، فالعلاقةُ بين قصة ابني آدم بما بعد قوله ﷻ ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ ﴾ بحاجة إلى مراجعة الدّلالة ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ﴾ على بيان وجه المعنى وعلته ،

بل لبيان العلاقة بين ما جعل علّة وما كان له معلولا . أيْ لبيان العلاقة بين المعنى ووجهه والوصف الذي كان له .

وجه ذلك أنَّ هذه الآية جاءت في سورة المائدة المستفتحة حديثها بالدعوة إلى وفاء بالعقود ، وهذه السورة ذات علاقةٍ بالِغةٍ بسورة (آل عمران) علاقة قائمة على نهج التناظر والتكامل . مثلما كانت سورة (النساء) ذات علاقة تناظرية تكاملية بسورة (البقرة).

وسورة (آل عمران) جعلت من محورها الحديث عن النصارى ، وسُورة «المائدة» جعلت من محورها الحديث عن اليهود ، وأبرزت في حديثها أهم خصائصها : نقض العهود والمواثيق ، وهي التي استفتحت بالدعوة إلى الوفاء بالعهود ، وقد أبرزت في غير موطن نقض اليهود للعهود ، وأقرب ذلك إلى قصة ابني آدم قصتهم مع موسى عليه السلام حين أمرهم بالدخول في الأرض المقدسة ، فهو من نقض أجدادهم أما نقض الأحفاد الذين شهدوا الوحي فإنه ماثل في عدم الوفاء بالإيمان بالنبيّ العربيّ ﷺ في عدم وفائهم بما تعاهدوا عليه معه ﷺ منذ أن وصل إلى أرض الهجرة ، وكان من أسباب ذلك كلّه حسدهم للنبيّ ﷺ فممَّا حوى هذه المعاني قصة ابني آدم ، فهي أوّل صورة من صور الإفساد في الأرض ونقض عهد الخلافة ، وفي قصة ابني آدم دلالة على أنَّ هذا الإفساد الذي وقع من أحدهما أساسه الحسد الذي هو أساس صدود اليهود عن النبي ﷺ فعلاقة قصة ابني آدم بما قبلها من حديث عن بني إسرائيل علاقة جد وثيقة ولشدَّةِ وثاقتها كانت دفينة متغلغلة لا تتراءى للنظرة العجلى .

وقد جعلت هذه القصة المتعلقة بما قبلها تمهيداً لبيان ما كتب على أولئك المُتمرِّسين في نقضِ العهد تبيانا للدوافع التى توقع في نقض العهود ، وتِبيانا للعواقب التي تترتبُ على هذا النقض فأخبر سبحانه وتعالى أنّـه جعل جريـمـة ابـن آدم وما دفع إليها علة الكتابة على بني إسرائيل المتمرّسين في الإفساد في الأرض وفي نقض العهود وفي الحسد أنَّ من قتل نفسا بغير نفسٍ فكأنما قتل الناس جميعا .

وممّا وردت فيه «من أجل» لبيان وجه المعنى وعلته في السنة ما رواه البخاري في كتاب الاستئذان ، ومسلم في كتاب (الأدب) بسنديهما عَـنْ سَهْلِ ابْنِ سَعْدٍ قَالَ اطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِى حُجَرِ النَّبِىِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِىِّ ﷺ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ فَقَالَ :

«لَوْ أَعْلَمُ أَنَّـكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهِ فِى عَيْنِكَ ، إِنَّمَا جُعِلَ الاِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ» .

فالعبارة دالة على أنَّ البصرَ والاطلاع على ما لا يحق الاطلاع عليه هو وجه تشريع الاستئذان والوصف الذي كان له ذلك المعنى ، ومن هذا المعنى الصَّريح تتفرَّع أمورٌ وتستنبط أحكامٌ بغير سبيل دلالة العبارة تنطلق من قوله «من أجل البصر».

ومن هذا الباب ما رواه البخاري في «الاستئذان»، ومسلم في كتاب «السلام» بسنديهما عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه قَالَ النَّبِىُّ ﷺ :

«إِذَا كُنْتُمْ ثَلاَثَةً فَلاَ يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الآخَرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ مِنْ أَجْلِ أَنْ يُحْزِنَهُ». (النص لمسلم)

دلت العبارة على النهى عن إفراد واحد من المجلس ومنعه من المشاركة في الحديث وإبقائه فريدا غير محدث ولا متحدث إلى أن يكون له في ذلك شريك وبينت وجه ذلك المعنى والوصف الذي كان له وهو أن ذلك يدفع إلى قلبه الحزن الذي قد يلج فيه الشيطان فينفث فيه ما يدمر العلاقة بينه وبين الآخرين . وفي أحزانه اعتداء على حقه في أن يبقى سليم الصدر فالعبارة دلت على وجه النهى وفي هذا ضبط لحدود حركة المعنى ، ولذلك ترجم مسلم باب بقوله : «باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث دون رضاه «فقوله» دون رضاه» ضبط حركة المعنى .

وثم رواية أخرى عند البخاري لم تسبق فيها كلمة «أجل» بالحرف «من» فقال :

« إِذَا كُنْتُمْ ثَلاَثَةً فَلاَ يَتَنَاجَى رَجُلاَنِ دُونَ الآخَر ، حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ ، أَجْلَ أَنْ يُحْزِنَهُ »

وهو نهج في العربية معروف ، فالعرب ربما حذفت « من » فقالت : قلت ذلك أجل كذا ، وقد ورد ذلك عن عدي بن زيد ، في قصيدته التي مطلعُها :

أبلِغِ النُعمانَ عَنّي مَالَكاً إنّني قَد طالَ حَبسي وَانتِظاري

ومنها :

وَأبوكَ المَرءُ لَم يُشنَأ بِهِ يَومَ سيمَ الخَسفَ مِنّا ذو الخَسارِ
أَجَلَ نُعمى رَبُّها أَوَّلَكُم وَدُنُوّي كانَ مِنكُم وَاصطِهاري
أَجلَ إِنَّ اللَهَ قَد فَضَّلَكُم فَوقَ مَن أَحكَأَ صُلباً بِإِزارِ

قوله (أحكأ صلبا بإزار « أي أحكم عقد الإزار ، يقال أحكأ العقدة ، فالمعنى من أجل أنَّ الله فضلكم على كل من أحكم عقدة إزاره أي على كلّ الرجال ، فهو كناية عن كل رجل .

وقوله (أجلَ) على نزع الخافض (من) وإذا ما كان « من » و« اللام » من أدوات التعليل فإنهما مما يدل دلالة ظاهرة نصية كما في « من أجل » و« لأجل » ولعل اجتماع « من » أو « اللام » مع « أجل » أكسبته النصية ، فما ركب من أشياء قد يدل على ما لا تدل عليه « أن » و« ما » كل على انفراده ، فلنسق العناصر على نحو ما أثرٌ بالغٌ في تحويل الدلالة وتشكيلها .

وغير ذلك كثيرٌ في السّنة النبويّة من دلالة « من أجل » على تبيان وجه المعنى والوصف الذي كان له .

ويأتي في الدرجة الثالثة من درجات الصريح دلالة « كي » الجارة على التعليل ، وذلك إذا ما كانت في إحدى هذه الصور :

(أ) داخلة على « ما » الاستفهامية للسؤال عن العلة ، كأن تسأل آخر قصد فلانا،

فتقول له : كيمه ؟ فيقول : كي يحسن إليه [1] كأنك قلت له : ما علة قصدك إليه ؟

وقد نَصَّ سِيبَوَيْهِ على أن « من قال : كيمه جعلها بمنزلة اللام » [2] أي مثلها في الجر ، لأن سقوط الألف من « ما » في الاستفهام إنما يكون إذا كانت « ما » في موضع خفض ، واتصل بها الخافض[3]، وكأن ثم علاقة بين معنى الخفض بأداة وقصر الامتداد الصوتي في « ما » .

(ب) داخلة على « ما » المصدرية ، فاحتمل جعل « كي » مصدرية احتمالاً ضعيفًا جدًا وذلك إذا ما تحقق كون « ما » مصدرية « فقدرت « ما » صلة كان احتمال دلالة « كي » على التعليل أوعلى المصدرية قائما وذلك ما نراه في نحو قول قيس بن الحطيم ، أو النابغة :

إِذا أَنتَ لَم تَنفَع فَضُرَّ فَإِنَّما يُرَجّى الفَتى كَيما يَضُرَّ وَيَنفَعا

يحتمل أن تكون « ما » في « كيما » صلة ، و« كي » حرف مصدري ، فيستفاد التعليل من « لام » تقدر من قبل « كي » وهو احتمال مرجوح ، لاستدعائه القول بصلة « ما » والتقدير . ويحتمل أن تكون « ما » مصدرية و« كي » تعليلية جارة كاللام ، كأنه قيل إنما يراد للضر والنفع [4]

(ج) داخلة على « أن » المصدرية سواء ذكرت « أن » وهوقليل أوضرورة عند الجمهور ، أوكانت « أن » مقدرة وجوبا ، بناء على أن ذلك موضعها بدلالة ظهورها في مثل قول جميل بن معمر :

---

(١) الأصول في النحو لابن السراج : تحقيق : عبد الحسين الفتلي ـ ١٤٧/٢ ـ ط الأولى ١٤٠٥ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، وشرح المفصل لابن يعيش : ١٤/٩ـ مكتبة المتنبي ـ القاهرة (د.ت) والإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ، تحقيق : موسى العليلي : ٢/ ٢٦٥ ـ بغداد

(٢) الكتاب ، تحقيق : هارون : ٦/٣

(٣) السابق : ٦/٣ (هامش)

(٤) مغني اللبيب : ١٥٦/١

فَقالَت أَكُلَّ الناسِ أَصبَحتَ مانِعــاً   لِسانَكَ كَيما أَن تَغُــرَّ وَتَخــدَعا

فإن « كي » هنا لا تحتمل المصدرية لدخولها على حرف مصدري (أن) بل هي حرف جر ، وهي كذلك دائما عند الأخفشِ ، والقول بدخول حرف مصدري على مثله قول ضعيفٌ [1]

الأقوى أن (كي) إذا ما جردت من (اللام) ودخلت على استفهام أو حرف مصدري قطعا ، كانت تعليلية جارة على سبيل القطع ، فإن جردت ولم تدخل على استفهام أو مصدري فهي محتملة للمصدرية احتمالا راجحا ؛ فتقدير (اللام) قبلها أقوى من تقدير « أن» بعدها بدليل ظهور (اللام) قبلها في البيان القرآنى فقد وردت « كي » في الذكر الحكيم عشر مرات ، سبقت باللام في ستة مواضع ، فتعينت « كي» في هذه الستة أن تكون مصدرية ، ووردت في المواضع الأربعة الباقية مجردة من « اللام»

﴿ إِذْ تَمْشِيٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُۥ ۖ فَرَجَعْنَـٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۚ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَـٰكَ مِنَ ٱلْغَمِّ وَفَتَنَّـٰكَ فُتُونًا ۚ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَـٰمُوسَىٰ ﴾ (طه: ٤٠)

﴿ فَرَدَدْنَـٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (القصص:١٣)

﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (الحشر:٧)

كان مدخولها في الموضعين الأولين مثبتا ، وفي الأخير منفيا ، وتجريدها من « اللام» حين يكون مدخولها منفيا في هذه الآية خاصة لا يصلح قرينة

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش : ٩/١٤،١٥.

على عدم مصدريته وتعينها للجر ، لأنَّ «أن» المصدرية دخلت على منفى ، وقد قرنت باللام حينا :

﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

(البقرة: ١٥٠)

ولم تقرن باللام حينا آخر ﴿ لَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾

(الشعراء:٣)

من ذلك ترى أن «كي» الدالة على التعليل قطعا بحيث لا تحتمل غيره لم ترد في الذكر الحكيم واستشهاد الأصوليين بآية الحشر ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ ﴾ (الحشر:٧) أوبغيرها على أنه من الدال دلالة قطعية على التعليل استشهاد غيرُ دقيق ، فالأولى جعله فيما دلالته على التعليل ظنية ظاهرة [(١)].

وممّا عد من الدال على التعليل دلالة قطعية (إذن) وهي عندهم من دون (كي) الجارة في درجة القطعية ، على أنَّ في دلالتها على التعليل قطعًا أو احتمالا منازعة فالشيرازي وابن الهمام وابن النجار ، وعبد العلي جعلوها من قبيل الصريح ، وجعلها الجويني من الظاهر ذي الدلالة الاحتمالية [(٢)].

---

(١) ممّن استشهد بها على القطعية شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ، تحقيق : عبد المجيد تركي : ٨٥٠/٢ ، ط : ١٤٠٨هـ دار الغرب الإسلامي - بيروت ، شرح الكوكب المنير : ١١٨/٤ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٠/٢ ، بيان المختصر ٨٩/٣، روضة الناظر لابن قدامة ، وشرحها لابن بدران : ٢٥٨/٢ - دار الكتب العلمية، فواتح الرحموت : ٢٩٥/٢ ، الإبهاج : ٤٢/٣ ، جمع الجوامع ، وحاشية العطار : ٤٠٦/٢ ونشر البنود للشنقيطي : ١٤٩/٢

(٢) شرح اللمع للشيرازي : ٨٥١/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١١٩/٤ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/٢ ، والتقرير والتحبير : ١٩٠/٣ ، وإرشاد الفحول : ٢١١

والأول أقوى وأولى ، فهي في أصلها للجواب والجزاء كما قال سيبويه[1]، وإن وردت للجواب وحده أحيانا كما في قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام «﴿ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الشعراء: ٢٠) فقد تجردت للجواب لأنه تصديق لقول فرعون ، وليس معنى وقوعها للجواب أنها جواب شرط أومثل «نعم» أو«بلى» بل معناه أنّها تقع صدر كلام وقع جوابًا لكلام سابق تحقيقًا أو تقديرًا ، فلا تقع ابتداءَ كلام مستقل غير مرتبط بشيء قبل[2] فهي وإن تجردت في بعض السياقات عن الجزاء فإنّها لا تتجرد عن معنى الجواب «ومعنى التعليل مستمدٌّ من معنى الجزائية فيها ، إذ هو قائمٌ على معنى الربط والسبب ، وذهب الرندي إلى أن دلالتها على التسبب والتعليل آت من تركبها من (إذا) و(إن) فهي تعطى ما تعطيه كل واحد منهما : الرابط والنصب[3].

ومعنى دلالتها على الجزاء ما دخلت عليه يكون غالبا مسببا عما قبله وثمرة من ثماره ومرتبطا به ، فإن قيل : آتيك غدا فقلت : إذن أكرمك كان تأويله إن كان الأمر كما ذكرت أكرمك ، فهو في قوة أسلوب الشرط ، والشرط علة للجزاء[4] فالترابط والتسبب واضح في دلالة «إذن» مما يجعلها حين تكون جزائية دالة على التعليل دلالة صريحة غير محتملة احتمالا معتبرا ، ترى ذلك جليا في قوله سبحانه وتعالى :

﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٨).

---

(١) الكتاب : ٤١١/١ ، ومغني اللبيب : ١٩/١ ، ورصف المباني في شرح حروف المعاني ، للمالقي ، تحقيق : أحمد الخراط : ص ١٥١ ـ ط الثانية ١٤٠٥ ، دمشق

(٢) رصف المباني : ١٥١، وقد نازع في هذا الشلوبيين ، راجع الهمع للسيوطي ٦/٢، ط : دار المعرفة ، بيروت ، وحاشية الأمير على مغني اللبيب : ١٩/١

(٣) رصف المباني للمالقي : ١٥١ ، وهمع الهوامع : ٦/٢

(٤) شرح المفصل لابن يعيش : ١٦/٧ ، ١٣/٩ ، وشرح جمع الجوامع للمحلي وحاشية العطار : ٤٣٧/١

تقرر الآية أن الرسولَ ﷺ لم يك منه من قبل نزول القرآن الكريم عليه تلاوة كتاب ما ولا كتابته ، ولو أنّ واحدًا منْ هذين الفعلين لكان للمعاندين سبيلٌ إلى أن يحتجوا ، وأن يرتابوا ، وأن يشغبوا عليه ﷺ فقطع الله ﷻ كل سبيل أمامهم ، فمدخول (إذن) في الآية مسبّب عما قبلها ، فهو في قوة جواب الشرط وقد أوّلها أبو عبيدة : معمر بن المثنّي فقال : « ولو كنت تقرأ الكتاب وتخطه لارتاب المبطلون » ومثله فعل الفرّاء. (١)

ومنه ما رواه الإمام أحمد من حديث أُبَىٍّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَرَأَيْتَ إنْ جَعَلْتُ صَلاَتِى كُلَّهَا عَلَيْكَ ؟

قَالَ « إذاً يَكْفِيَكَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَا أَهَمَّكَ مِنْ دُنْيَاكَ وَآخِرَتِكَ ».

(قال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب : « حسن صحيح » حديث رقم : ١٦٧٠)

دلت « إذن » على أن الرسول ﷺ أجاب كلام سائله وجاراه ، وجعل إحاطة الصلاة بدعائه علة كفايته في الدارين فكأنه قال : إن فعلت كفاك الله همك في الدارين .

وممّا هو من قبيل الصريح في بيان وجه المعنى والوصف الذي كان له : المفعول له فهو « عذر الفعل وعلته ، والمعنى الذي يقع من أجله... فإذا قلت : جئت إكراما لك ، فالمعنى جئتك لإكرام ، كأنَّ قائلا قال لك : لم جئت ؟ أو ما سبب المجيء فقلت للإكرام جئت » (٢)

فالمفعول له لا يكون إلا مصدراً معللا غيره ، فإن فقد المصدرية وبقى التعليل جر باللام .

---

(١) مجاز القرآن لأبي عبيدة ، تحقيق : فؤاد سزكين : ٢/١١٧ ، ط : مؤسسة الزكاة ، بيروت ، ومعاني القرآن للفراء ، تحقيق : النجار. ٢/٣١٧ ، ط : ١٤٠٣ ـ عالم الكتب ، بيروت

(٢) المقتصد لعبد القاهر ، تحقيق : كاظم المرجان : ١/١٦٦ ـ ط : بغداد ، وينظر الكتاب لسيبويه : ١/١٦٧ ، والأصول في النحو ، ١/٢٠٦ ، والإيضاح في شرح المفصل : ١/٣٢٥

وهو في البيان القرآنى والنَّبوي غير قليل ودلالته على التَّعليل قطعيّة باهرةٌ تستعلِي على الحاجة إلى تأصيلها وتبيان وجهها ، فلم يقع لنا مخالفة من أحد في دلالته تلك .

النحو الثاني : (الظاهر) :

ما مضى بيانٌ لما دلّ بلفظه على التعليل دلالة نصية وضع لها ، وهذا النحو لما دل على التعليل دلالة راجحة بالسياق والقرائن ، فهو لا يَدلّ عليه حيث أقيمت الأداة ، لكنها تدل عليه حيث تقام على لاحب مساق يهدي إليه وفي كنف قرائن تعين على الدلالة عليه ، ولا ريب في أنّ لكلّ حرف من حروف المعاني وجهًا لا يحول عنه إلى غيره إلا بحجة كحجة السياق والقرائن ، فتلك التي لا تجحد وحيث يكون نظر وجدل في دلالتها إنما يكون مراده إلى ضبط متسع المساق ومداه ، وإبصار حركة المعنى عليه وأثر القرائن والملابسات فيه ، فمتى اختلف في هذا أو تفاوتت البصائر كان الخلاف في دلالة هذا النحو من أدوات المعاني على التعليل .

ومن ثم كانت مسالك العلماء في هذا متباينة ، فمنهم من خصص لهذا النحو أدوات أبصر فيها اقتدارا على تمحض دلالة التعليل حين تقام في سياق وقرائن هادية إليه من أولئك الرازي والبيضاوي وابن الحاجب وابن النجار من الأصوليين ، فجُعل هذا قسيما للنحو الأول ذي الدلالة النصية على التعليل[1].

ومنهم من لم يبصر ذلك ، فخلط بين ما كانت دلالته على التعليل دلالة وضعية وما كانت دلالته عليه دلالة سياقية وجمع النَّحوَين تحت النص الصريح جاعله مقابلا للإيماء والتنبيه ، كالقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب والغزالي وغيرهم[2].

---

(١) المحصول : ٢٩٣/٢، وبيان المختصر : ٨٩/٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١٢١/٤ ، والإبهاج : ٤٣/٣ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٠/٢ .

(٢) المغني لعبد الجبار : ٣٣١/١٦ ، والمعتمد للبصري : ٢٥٠/٢، والمستصفى للغزالي : ٢٨٨/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٤ / ٩،١٠ .

وما دلَّ على التعليل دلالة ظاهرة بمعونة السياق والقرائن كثيرٌ غير أنّه متفاوت في الظهور سواء كان ذلك لبعد الشقة وضعف الوشيحة بين مدلوله النصي ومدلوله السياقي لنبو السياق والمقام عن دلالة التعليل أولهما معا .

ومن ثَمَّ كان التَّنازع بين أهل العلم في دلالة هذا النحو من الأدوات على التعليل تنازعا بالغا .

والراجح أنَّ بعضًا منها قد يضفى عليه السياق والقرائن والملابسات ما يقربها من النصية في الظهور ، ومنها ما يضعف السياق دلالته هذه ممًّا يجعل القول به غير سائغ ، فللسياق والقرائن أثرٌ بالغٌ في تحقيق الدّلالة أو ترجيحها... وكان لهذا أثرٌ في ضعف محاولة الترتيب بين أدوات هذا النحو من حيث قوّةُ الدّلالة السياقية على التعليل وضعفها ، فآثرتُ تجاوز ذلك إلى ما هو أجدى .

(دلالة اللام) :

الدلالة النصية لحرفِ «اللام» ماثلة في الاستحقاق والاختصاص ولم يذكر سيبويهِ فيها غير ذلك ، ونص المراديّ على أنّ هذا المعنى لا يفارقها وأن صاحبه من المعاني كثيرٌ فهو راجع إلى معنى الاختصاص فيها ، فالتعليل وهو من المعاني السياقية لها يرجع إلى الاختصاص «لأنّه إذا قلت : جئتك للإكرام ، دلّت على أن مجيئك مختص بالإكرام إذ كان الإكرام سببه دون غيره»[1].

وممًّا تتجلى فيه دلالة اللام على التعليل قول الله ﷻ :

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ (البقرة:٧٩).

---

(١) الكتاب : ٤/ ٢١٧ ، والجنى الدّاني ، تحقيق : فخر الدين قباوة : ١٠٩ ـ ط : بيروت ١٤٠٣هـ

دلّ السياق على أن ما بعد اللام في (ليشتروا) هو الحامل لأولئك على ارتكاب ما لا يقدم عليه عاقل ، فقد اتخذوا الكذب على الله ﷻ سبيلا إلى أعراض الحياة الدنيا ، والقرآن الكريم عرض هذه الخسيسة في بني إسرائيل عرضًا فاضحا حتى تستبين لنا ما ترسخ في أنفسهم الأمارة بالسوء ، وكان هذا العرض من بعد الكشف عن جانب من رجسهم مع نبي الله فيهم ، وعمّا بلغوا من قسوة قلوبهم حتى فاقت الأحجار ، ثم أنكر على المسلمين طمعهم في أن يؤمنوا لهم ، وفي البيان عن ذلك بقوله ﷻ : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٧٥) من الدلالة على بعد ما يريده المسلمون منهم ما فيه .

فقوله : ﴿ تَطْمَعُونَ ﴾ دون « ترجون » أو« تظنون » إيماء إلى أن تطلع المؤمنين إلى إيمانهم لهم ليس له من بني إسرائيل ما يغريهم به ، فالمرء لا يتوقع ولا يرجو إلاّ ممّن بدا له منه أنّه أهلٌ لما يتوقّع منه ، وأولئك كلّ أفعالهم وتاريخهم السحيق شاهدٌ على أنّ الطّمع في إيمانهم أوتوقّعه مبنيٌّ على غير أمارة ، فهو طمعٌ فيما لم يتقدم له شاهد .

وفي التعبير بقوله ﷻ : ﴿ يُؤْمِنُوا لَكُمْ ﴾ دون ﴿يؤمنون بالله﴾ دلالة على أن بني إسرائيل لن يكون منها إقبال البتة على أمة الإسلام ، فاللام في « لكم » آذنت بمعنى الطمأنينة والرضا والاستجابة والتصديق ، فكأنه قيل أتطمعون أن يؤمنوا لكم إيمانا مطمئنا مستجيبا لما تودّون ؟ !

في هذا السّياق جاءت دلالة « الّلام » على غاية أولئك من التزوير والتحريف واتخاذهم الكذب على الله ﷻ سببا إلى عرض الدنيا وباطلِها .

والآيات التي دلت « اللام » فيها على التعليل دلالة سياقية جِدُّ كثيرة وهي كذلك كانت حاضرة في البيان النبوي .

من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه ، كتاب « السلام » من حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها ، قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَرِضَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِهِ نَفَثَ عَلَيْهِ

بِالْمُعَوِّذَاتِ ، فَلَمَّا مَرِضَ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ جَعَلْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ ، وَأَمْسَحُهُ بِيَدِ نَفْسِهِ ؛ لأَنَّهَا كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَةً مِنْ يَدِي»

سياق الحديث يدعو إلى بيان وجه نفثها عليه وإمرار يده على نفسه دون أن تباشر هي المسح مثل ما باشرت النفث عليه ، فجاء قولها «لأنها كانت أعظم بركة من يدي» فدلالة «اللام» هنا على العِليّة ترتفع بمعونة السياق والقرائن إلى درجة النصية السياقية ، وإن لم يكن من النصية الوضعية ، فأيُّ دلالة أخرى للام تكون في هذا المساق نابية عنه ، فلا تحتمل «اللام» غير العلية .

والأصل أنّه ليس كلّ ما تحتمله دلالة العنصر خارج المساق يؤخذ به في مساقه ، فما كلّ احتمال بمسموع ، بل يسمع ما كان معتبرا ، فلا يتنافر مع سياقه وقرائنه ، فالاعتداد بمكانة الاحتمال ، لا بإمكانه عقلاً أو لغةً ، ومن النّصيحة لكتاب الله ﷻ ، ولسنةِ رسولِه ﷺ أن يُخَلَّصَ الفهمُ عنهما ممّا لا يليق بجلالهما وغايتهما المنشودة .

وقد تكون «اللام» مقدرة وتبقى دلالتها السياقية على التعليل شاخصة بمعونة الشواهد النظمية في النص ، والكثير الغالب أن تكون هذه «اللام» مقدرة من قبل «أن» (بفتح الهمزة وسكون النون أو تشديدها) تراها مع الأولى جلية الدلالة على التعليل في قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ ۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾(المائدة:٢)

وذلك على قراءة فتح الهمزة وسكون النون في ﴿ أَن صَدُّوكُمْ ﴾ وهو الّذي عليه أكثر القراء[1] والسياق التاريخي للآية يؤازر معنى التعليل فيها ؛

---

(١) قرأ ابن كثير ، وأبو عمرو بكسر الهمزة ، والباقون بفتحها ، يراجع المبسوط في القراءات العشر لابن مهران :ص١٦١ ، وغيث النفع : ص٨٢ ، والكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب : ١/٤٠٥ .

فالصدُّ قد وقع سنة ستٍّ ، ونزلت هذه الآية سنة ثمانٍ ، فاتضح معنى التعليل .

الله ﷻ ينهى عباده المسلمين من أن يحيدُوا عن العدل ، وإن كان ذلك مع عدوهم المانعهم عن أحبّ ما تصبوا إليه قلوبهم : المسجد الحرام ، فكيف بما دونَه .

وهذا يبرز لك عظيم ما أسسّ القرآن الكريم عليْه حضارة هذه الأمة ، هي أمة العدل ، تنفرمن أن تظلم أحدًا كائنًا من كان ، وأن العدل هو ديدنها ، لا تفارقُه حتّى مع أعدى أعدائها ، فهل ثمّ أمة أسست على مثلِ ذلك غيرها ؟

وما أنت بواجد ثلة من الناس تحظى بحقُوقها في من يتولون أمرها من الكثرة الغالبة إلا القلة التي تعيشُ في ظلال الإسلام .

التعليل آت من تقدير « اللام » من قبل « أن » المفتوحة في ﴿ أَن صَدُّوكُمْ ﴾ وهو ما عليه جمهرة أهل اللغة والتفسير ، وقراءة كسر « إن » على معنى إن حصل صدٌّ ، ويصح أن يقال مثل ذلك وإن كان الصد قد وقع كقوله ﷻ :

﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (يونس: ٤١).

أي إن يكونوا قد صدوكم ، وقال أبو على معناه : إنْ وقع مثل هذا الفعل ، وعلى ذلك قول الفرزدق :

أَتَغضَبُ أَن أُذنا قُتَيبَةَ حُزَّتا جِهارًا وَلَم تَغضَب لِيَومِ ابنِ خازِمِ

فكسر همزة « إن » فيه دلالة على سَرْمَدِيّةِ الحكم التشريعي في الآية فإن الإسلام أبدا ينهى عن التجاوز حتى مع أعدائه ، فهو دين العدالة المطلقة[1].

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ۝ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ۝ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ۝ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ۝ أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴾ (القلم: ١٠-١٤).

---

(١) ينظر : معاني القرآن للفراء : ١/٣٠٠ ، وإعراب القرآن للعكبري : ١/٢٠٦ ، وإبراز المعاني : ص ٤٣٦.

وذلك على قراءة فتح الهمزة «أن كان» سواء كان النظم خبريًا على معنى لأن كان ذا مال وبنين يكفر ، أو كان النظم استفهاميا على معنى : أيكفر لأن كان ذا مال ، وذلك على سبيل التوبيخ والتقرير للمخبرعنه أنه يقول في آيات الله ﷻ أساطير الأولين ، فهو أبين في توبيخه وتقريره على كفره ، وقد نصَّ سيبويه على تقدير «اللام» هنا وإفادتها التعليل[1].

ومما جُعِل من هذا الباب قول الله تعالى جدّه :

﴿ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾

(البقرة:٢٨٢)

«اللام» مقدَّرةٌ قبل ﴿ أَن تَضِلَّ ﴾ على قراءة فتح الهمزة من «أن» ، فيكون التقدير «لأن تضل إحداهما»[2].

ولما كان الأمربإشهاد ثنتين إن لم يكن رجل ثانٍ إنما هو لتذكير إحداهما الأخرى وليس من أجل أن تضلّ إحداهما ، أبان سيبويه أنّه إنّما ذكر السبب أي أدخل «اللام» المقدرة على سبب مدخولها ، فالضلال سبب التذكير ، وهو منحى تركيبي معهودٌ في العربية تقول «أعددت هذا أن يميل الحائط فأدعمه» أنت لم تعد ما أعددت ليميل الحائط ، بل لِدَعْمِه حين يميل ، فأَخبرت بعلة الدَّعم وسببه ، ومثله قولك «استظهرت بخمسة أحمال أن يسقط مسلم ، فأحمله» وأنت إنّما استظهرت بها لا من أجل أن يسقط مسلم ، بل من أجل أن تحمل الساقط[3].

---

(١) ينظر : الكتاب : ١٥٤/٣ ، والكشف عن وجوه القراءات السبع : ٣٣١/٢ ، والبيان في غريب القرآن : ٤٥٣/٢

(٢) قرأ حمزة بكسر الهمزة ، والباقون بِفتحها ، وقراءة على أن (إن) شرطية ، جوابها «تذكر» ، وقد رفع بعد «الفاء» للاستئناف ، يراجع المبسوط في القراءات العشر : ص١١٧ ، وغيث النفع : ص٥٧ ، والكشف لمكي : ٣٢٠/١ ، وشرح ابن القاصح : ص١٦٩

(٣) الكتاب : ٥٣/٣ ، وينظر معاني القرآن للفراء : ١٨٤/١ ، وإعراب القرآن للعكبري : ١١٦/١ ، وإبراز المعاني لأبي شامة : ص٣٧٨

نهجٌ بيانيٌّ أقيم لبيان جبلة فطرت عليها النساء : جبلة الضلال النسياني ومن ثم أظهر في موضع الإضمار ، وكان مقتضى ظاهر الحال الإضمار ﴿ **أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ** ﴾ (البقرة:٢٨٢) غير أنّه أظهر ؛ إشعارًا بأنّ ذلك كائنٌ مِنهنّ على التناوب ، فليست واحدة هي التي يقعُ منها النسيان ، والأخرى يكون منها التذكير ، بل كل واحدة يقع منها النسيان حينا والإذكار حينًا[1]

ولعلَّ ذلك راجعٌ إلى خصيصة خلقية في المرأة امتازت بها عن الرجل فلا تكون أمرا خارجيا لها أن تجتازه بما تستولي عليه من درجات معرفية إحاطةً فهميَّةً واقتدارًا إدراكيًّا .

والآية لم تجعل النساءَ كلَّهن على درجة سواء من غياب دقائق الشهادة عنها فتحتاج إلى أخرى تذكرها ، بل جعلتهن على تفاوت ، ومن ثم جاءت قراءتان في قوله تعالى « فتذكر » .

الأولى : قراءة ابن كثير ، وأبي عمرو ، ويعقوب ، والكسائي برواية قتيبة « فتذكر » بضم التاء ، وسكون الدال وتخفيف الكاف وكسرها . فيكون من « أذكريذكر ».

والأخرى : قراءة الباقين « فتذكر » بضم التاء وفتح الذال وتشديد الكاف وكسرها من « ذكر يذكر »[2].

قال الحرالي : « في قراءتي التخفيف والتثقيل إشعار بتصنيف النساء صنفين في رتبة هذه الشهادة من يلحقها الضلال عن بعض ما شهدت فيه حتى تذكر بالتخفيف ولا يتكرر عليها ذلك ومن شأنها أن يتكرر عليها ذلك ، وفي إبهامه بلفظ إحدى أي من غير اقتصار على الضمير الذي يعين ما يرجع إليه إشعار أن ذلك يقع بينهما متناوباً حتى ربما ضلت هذه عن وجه وضلت تلك عن وجه

---

(١) نظم الدرر ، البقاعيّ ، بيروت . ١/٥٤٧

(٢) المبسوط : ١٣٧ ، وغيث النفع : ص ٥٧ ، وإبراز الأماني : ص ٣٧٨

آخر فأذكرت كل واحدة منهما صاحبتها فلذلك يقوم بهما معاً شاهد واحد حافظ ـ انتهى »[1].

فالقراءة الأولى تشير إلى أن منهن من لسن في حاجة إلى تكرير التذكير بل يكفيهن مجرد الإذكار .

وتشير الأخرى إلى الصنف الثاني ، وهن من يحتجن إلى تذكير قوي كثير ، وذاك لتفاوتهن في مدارج التذكر وفقا لملابسات حياتهن ، فهن جميعا يشتركن في الحاجة إلى إذكار وأغلبهن ـ كما تشير إليه كثرة القارئين بالتشديد ـ يحتجن إلى تأكيد تذكير وتقريره فالسياق دالٌّ على أنَّ « اللام » المقدرة قبل « أن » من قوله « أن تضل » ذات دلالة تعليلية لا تحتمل غيرها في قراءة الفتح .

ومثل هذا في بيان النبوة ما رواه الشيخان البخاري في المساقاة ، ومسلم في الفضائل بسنديهما عنْ عروةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ رضي الله عنهما أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ خَاصَمَ الزُّبَيْرَ عِنْدَ النَّبِىِّ ﷺ فِى شِرَاجِ الْحَرَّةِ الَّتِى يَسْقُونَ بِهَا النَّخْلَ فَقَالَ الأَنْصَارِىُّ سَرِّحِ الْمَاءَ يَمُرُّ فَأَبَى عَلَيْهِ ، فَاخْتَصَمَا عِنْدَ النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلزُّبَيْرِ : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ ، ثُمَّ أَرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ » . فَغَضِبَ الأَنْصَارِىُّ ، فَقَالَ أَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ . فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ ، ثُمَّ احْبِسِ الْمَاءَ ، حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجَدْرِ » . فَقَالَ الزُّبَيْرُ وَاللَّهِ إِنِّى لأَحْسِبُ هَذِهِ الآيَةَ نَزَلَتْ فِى ذَلِكَ ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ** ﴾. (النص للبخاري)

يقول النووي : « أمَّا قولُه أن كان ابن عمتك ، فهو بفتح الهمزة أي فعلت هذا لكونه ابن عمتك » ونصّ ابن حجر على فتح الهمزة « أن » وهي التعليل كأنه قال : « حكمت له بالتقديم لأجل أنه كان ابن عمتك »، ويذهب ابن مالك إلى أنه « يجوز في « أنه » الكسر والفتح ، لأنها واقعة بعد كلام تام معلل بمضمون

---

(١) نظم الدرر للبقاعى ٥٤٧/١

ما صدر بها ، وإذا كسرت قدر قبلها الفاء ، وإذا فتحت قدر قبلها اللام» و يقرر ابن حجر أنه لا يعرف رواية بالكسر في الحديث(١).

وسياق الحدث دال على وجه ما حكم به المعصوم ﷺ فقول الأنصاري : «سرّح الماء يمرّ» هوالشاهد على أنَّ الزّبير كان صاحب الأرض الأولى والأقرب إلى الماء ، فهو عدالةً أولَى بالسقي أوّلا ، وذلك ما قضى به النبيّ المعصوم ﷺ بل أنه ﷺ لم يستوعِ الزبير حقه ولكنَّ الصحابيَّ لم يفقه حكم الرسول ﷺ فعلَّل الحكم بغيرعلته ، فجعل الرَّحم التي بين الزُّبير والمعصوم ﷺ هي علّة الحكم ، فتلوَّن وجه رسول الله ﷺ لأنَّ ذلك الصحابي لم يحفظ لمقام النبوة حقه وظنَّ الأمر عصبيةً قبليَّة ، وتلك دعوى الجاهلية التي جاء النّبيّ ﷺ بهدمها ، وتلون ـ أيضًا ـ لأنَّ الصحابيَّ جعل الفضل ظُلما ، فهو ﷺ ما قضى للصحابيّ إلا بالفضل ، ولم يستوع أوّلا لابن عمّته حقَّه ، فلمَّا أساء الصحابي انتقل النبي ﷺ مِن مقام الفضل إلى مقام العدل ، تشريعا وتأديبا ، ولذلك جاءت الرواية ، فتلوّن وجه رسول الله ﷺ ثم قال : «اسق ثم احبس يرجع الماء إلى الجدر واستوعَى له حقه».

وتأتي اللام الدالة على التعليل مقدرة من قبل «أن» بفتح الهمزة وتشديد النون . فقد نصَّ سيبويهِ على حذف «اللام» قبلها فقال : «هذا باب آخر من أبواب أن ، فقول : جئتك أن تريد المعروف . إنما أراد جئتك لأنك تريد المعروف ، ولكنك حذفت «اللام» هنا ، كما حذفت من المصدر إذا قلت :

وَأَغفِرُ عَــوراءَ الكَــريمِ اِدِّخــارَهُ   وَأَصفَحُ مِن شَتمِ اللَئــيمِ تَكَرُّمــا

---

(١) شرح النووي صحيح مسلم : ٢٠٣/٩ على هامش إرشاد الساري للقسطلاني ، وفتح الباري لابن حجر : ٢٨/٥، وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك : ص ٦٣

وسألت الخليل عن قوله جل ذكره : ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ (المؤمنون:٥٢) فقال : إنما هو على حذف اللام كأنه قال : « ولأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون »[١]

التعليلُ المدلولُ عليه بمعونة السِّياق ليس منبعه « أن » أو « أن » نفسها ، كما ذهب إليه بعض الأصوليين[٢] بل هومن اللام المقدرة من قبلها ، وذلك ما نصّ عليه المدققون من الأصوليين[٣].

وممّا ورد في السّنّة النّبَويّة من تقدير لام التعليل من قبل « أن » ما رواه مسلم في كتاب (فضائل الصحابة) من صحيحه بسنده عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ : قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِعُمَرَ : انْطَلِقْ بِنَا إِلَى أُمِّ أَيْمَنَ ؛ نَزُورُهَا ، كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزُورُهَا. فَلَمَّا انْتَهَيْنَا إِلَيْهَا ، بَكَتْ ، فَقَالاَ لَهَا : مَا يُبْكِيكِ ؟ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِرَسُولِهِ ﷺ فَقَالَتْ : مَا أَبْكِي أَنْ لاَ أَكُونَ أَعْلَمُ أَنَّ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِرَسُولِهِ ﷺ وَلَكِنْ أَبْكِي أَنَّ الْوَحْيَ قَدِ انْقَطَعَ مِنَ السَّمَاءِ . فَهَيَّجَتْهُمَا عَلَى الْبُكَاءِ ، فَجَعَلاَ يَبْكِيَانِ مَعَهَا »

قولها : « ما أبكي أن لا أكون... » يقضي السياق على أن يكون فيه « أن لا أكون » في مقام التعليل ، فهي تنفي أن تكون علة البكاء الاشفاقَ على رسول الله ﷺكما قد يفعله بعضُ الناس على موتاهم ، فهي العليمة بأن ما عند الله ﷻ خيرٌ لرسول الله ﷺ فذلك عنصر رئيسيّ من عقيدتنا الإسلامية ، وتقدير العبارة : ما أبكى لأني لا أكون أعلم... أوما أبكى لأنه لا أكون. فتكون « أن » مخففة من الثقيلة .

---

(١) الكتاب : ٣/١٢٦،١٢٧

(٢) بيان المختصر : ٣/٨٩ ، وتيسير التحرير : ٤/٣٩ ، والتقرير والتحبير : ٣/١٩٠ ، وإرشاد الفحول : ص ٢١١

(٣) جمع الجوامع ، وحاشية العطار : ٢/٣٠٦ ، والسعد على العضد : ٢/٢٣٤ ، ومناهج العقول : ٣/٤٠

وقولها « ولكن أبكى أن الوحي... » جاء مبينا عن وجه البكاء وعلته : انقطاع الوحي : وهو البركة والرحمة والنور ، فتقدير العبارة ، ولكن أبكى لأن الوحي قد انقطع من السماء .

وقد تظهر « اللام » من قبل « أن » كما رواه مسلم في كتاب « صلاة الاستسقاء » من صحيحه بسنده عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ : قَالَ أَنَسٌ : أَصَابَنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَطَرٌ ، قَالَ فَحَسَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَوْبَهُ حَتَّى أَصَابَهُ مِنَ الْمَطَرِ ، فَقُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ صَنَعْتَ هَذَا ؟ قَالَ : « لأَنَّهُ حَدِيثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ تَعَالَى ».

فسياق السؤال « لم صنعت هذا ؟ » دالٌّ على أنَّ مقالة رسول الله ﷺ من بعد علة لصنعه ما استغربه الصحابة ، فدلّ السياقُ على أنّ « اللام » في « لأنه » لا تصلح لغير التعليل ، فإذا غابت في غيرهذا النّصّ وتجانس السياق كانت دلالتها باقية شاخصة لا تغيب .

دلالة « إنَّ » على التعليل :

ممّا دل على التعليل دلالة سياقية « إِنّ » « بكسر الهمزة وتشديد النون » ذهب إلى ذلك جمهرة الأصوليين ، وغالى بعضهم فذهب إلى أنَّ دلالتها على التعليل دلالة نصية لا ظاهرية ، واتجه آخرون إلى أنّها دلالة إيمائية [(١)] وأنكر فريق دلالتها التعليلية واستبعدوها . [(٢)]

ومخرجُ ذلك التَّباين بين مذاهب العلماءِ في دلالتها على التعلِيلِ أنّه لمَّا كانت دلالتُها على التّعليل دلالةً سياقيّة وكان السياقُ والقرائنُ قد تتكاثرُ شواهدُه وآياته وتسفرُ ملامحُ المعنى في ضوئه حينا وحينا يخفت نوره ويضيق

---

(١) المحصُول للرازي : ١٩٥/٣/٢ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧١/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١١٩/٤ ، ١٢١ والمستصفي٢٨٩/٢

(٢) مناهج العقول : ٤١/٣ ، والسعد على العضد : ٢٣٤/٢

مدرجه وتصوح قرائنه كان جلاء الدلالة التعليلية في « إنّ » وخفوتها تابعا ذلك .

﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (يوسف:٥٣) .

بناء على أنَّ الجملتين من مقالة نبيّ اللهِ سيدنا يوسف عليه السلام وأنه حين قال : ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ﴾ أراد أنَّه لم يقصد بالبراءة عمًّا تقدم مجرّد التَّزكية ، فليس من شأن الأنبياء والأتقياء تزكية أنفسهم ، ثُمَّ علَّل عدم التبرئة المقصود بها التزكية بقوله : ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ أي جنس النفس البشرية هذه صفتها ، فنفى التبرئة ليس على إطلاقه بل هُو نفى نوع منها ، فالتَّعليل لعدم قصد التَّزكية من التَّبرئة لا نفى لإنكار وقوع ما نسب إليه منه[1] .

وجهٌ بديعٌ من وجوه المعنى غير أن جعل هذا من كلام سيدنا يوسف عليه السلام يحتاج إلى تبيان وجه علاقته بما قبله لتستقيم حركة المعنى في الآية حتى لا ينقطع رحم المعنى ، فقطعُها كبيرةٌ تدبريّةٌ ، والبقاعيّ قد حرص على صلة رحم المعاني ، فذهب إلى أن قول سيدنا يوسف عليه السلام يبدأ من قول الله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ (يوسف:٥٢) وأنّه لمّا أنجلى أمرُ امرأة العزيز بقولها : ﴿ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:٥١) أمر الملكُ بإحضاره ليستعين به فيما إليه من الملك ، لكن لما كانت براءة الصديق يوسف أهمّ من ذلك وهي المقصود من رد الرسول ﴿ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ ﴾ قدم بقية الكلام فيها عليه ، وليكون الكلام في برائته متصلا بكلام النسوة في ذلك ، والذي دلَّ على أنَّ ذلك كلامه ما فيه من الحكم التي لا يعرفها في ذلك الزمان غيره[2] .

---

(١) أنوار التنزيل للبيضاوي وحاشية الشهاب : ٥/١٨٧ ، ونظم الدرر : ٤/٥٨

(٢) نظم الدرر : ٤/٥٨

ويصح أن تُجعل الجملتان والسياقُ كلُّه لامرأة العزيز ، فيكون قولها : ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ تعليل لنفى البراءة عن نفسها [(١)] فعلى أيّ وجه من وجوه السّياق ما تزال الدّلالة التعليلية منبثقة من « أن » .

وممّا ورد من البيان النبويّ في هذا الباب ما رواه أبوداود في سننه من كتاب « الطهارة » بسنده عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ ـ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِى قَتَادَةَ ـ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَآنِى أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ : أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِى ؟ فَقُلْتُ : نَعَمْ. فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ ». (قال الألباني : حسن صحيح).

فقوله ﷺ : « إنها ليست بنجس » تعليل للإذن لها بأن تشرب من ماء الوضوء والتطهر من سؤرها ، وقوله ﷺ « إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات » تعليل لكونها غير نجس ، على الرغم من إنَّها تأكل اللحم وتفترس بعض الحيوان فأبان أنَّ علة الحكم بطهوريتها الطواف ، فكان السياق دالا على أن في « إنَّ » دلالة تعليلية سياقية راجحة رجحانا بالغا .

والنصوص الواردة فيها « إنَّ » المفيدة تعليل ما بعدها ما قبلها جد كثيرة في الكتاب والسنة وليس دلالتها على ذلك منبثقة من اللام المقدرة فذلك في « أن » المفتوحة الهمزة لا المكسورة الهمزة ، فإن كسرها ـ هنا ـ أمارة الابتداء والاستئناف .

ودلالة « إنَّ » على التعليل لها أساس بياني راسخ : قد ذهب أئمة الفقه البياني إلى أن كثيراً ما تكون العبارة حاملة معنى من المعاني متطمنة ما يثير في نفس المتلقي شغفا وتطلعا إلى التساؤل عما هو معدود في تصورنا البشرّي مثيرا أو باعثا أو سببا لإقامة هذا المعنى ، فيتدفق السياق بما يشيع هذا النهم ،

---

(١) التسهيل لعلوم التنزيل ، لابن جزي الكلبي : ١٢١/٢ ، ١٢٢ ، ط : الرابعة ١٤٠٣ ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ، وفي ظلال القرآن ، لسيد قطب ، ٢٠٠٤/٤.

ويُكرِمُ ذلك التّطلّعَ ، فيكشف عما يُعد مثيرا أوباعثا ، ويضيف إلى ذلك فيضًا من الدلالة التأكيدية لِتُزِيلَ التَّردُّدَ .

ترى ذلك جليًّا فيما رواه الأصمعي قال : كنتُ أسير مع أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر ، وكانا يأتيان بشّارا ، فيسلمان عليه بغاية الإعظام ثم يقولان : يا أبا معاذ ، ما أحدثت ؟ فيخبرهما ، وينشدهما ، ويسألانه ، ويكتبان عنه متواضعين له ، حتى وقت الزوال ، ثم ينصرفان .

وأتياه يوما فقالا : ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة ؟

قال : أهي بلغتكم ؟ قالوا : بلغنا أنـك أكثرت فيها من الغريب ! قال : نعم ، بلغني أن سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب ، فأحببتُ أن أورد عليه ما لا يعرف .

قالوا : فأنشدنا ، يا أبا معاذ ، فأنشدهما :

بَكّرا صاحِبَيَّ قَبلَ الهَجيرِ ... إن ذاكَ النَجاحَ في التَبكيرِ

حتى فرغ منها فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ ، مكان « إنّ ذاك النّجاحَ في التّبكيرِ » : بكرا فالنجاح في التبكير ، كان أحسن .

فقال بشار : إنّما بنيتها أعرابية وحشِيّة ، فقلت : إن ذاك النجاح في التّبكير ، كما تقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : بكرا فالنجاح ، كان هذا من كلام المولّدين ، ولا يشبه ذاك الكلام ، ولا يدخل في معنى القصيدة .

قال : فقام خلف ، فقبل بين عينيه.(١)

إذا ما كان خلف قد أحسّ بفاعلية الشّطر الأول من البيت في تثوير التساؤل والتطلع إلى مثير هذه الدعوة « بكرا » فقال . لو قلت يا أبا معاذ ، مكان « إن ذاك النجاح في التبكير » : بكرا فالنجاح في التبكير ، كان أحسن ، فإن خلفا لم يستطع كما استطاع بشار أن يدرك جوانب أخرى من فاعلية هذا الشطر في المتلقي ، وكيف أنه ترك الملتقى في ثبج التردد والبحث عن المثير ، ولكن بشّارًا أدرك ذلك إدراكًا بالغًا فبنى عبارته على نحوٍ يجمعُ بين ما يدفع التَّردّد ،

---

(١) دلائل الإعجاز ، تحقيق : شاكر : ٢٧٢ ، ٢٧٣.

وينهى البحث عن المثير ، أفاض على ذلك من معينه ما جلل المعنى وعظمه ، فأتى بإنَّ واسم الإشارة « ذاك » بكلّ ما يحمله من وحي دلاليّ بالإحلال للمشار إليه في ذلك المساق ولذلك أجاب خلفا بقوله « إنما بنيتها أعرابية و حشية.. ».

الغرابة التي عمَد إليها بشارٌ حين علم تباصر سلم بن قتيبة بالغريب ، فأحبّ أن يورد عليه ما لا يعرف ليست كلها من معين الإغراب عند رؤبة وأشياعه : ذلك الإغراب المستولد من حمية الاستعمال والبعد عن الابتذال أو الورود الأدائي بل منها غرابة مُستولدها النهج التركيبي لما هو مألوف غير شارد على نحو آخر غريب ، فقد نسجها أبو معاذ على وقع حركات المعنى في نفس المتلقي وفقا لما تخيله منعكسا في خَلَدِهِ حين استمع «بكرا صاحبي قبل الهجير » فأقام الشطر الثاني إقامة تقضي الوطر وتشفي الغلة ، فتدع النفس في طمأنينة إدراكية بالغة .

في مثل هذا المقام المبني على ما يستشير النفس ويوقد فيها أُوارَ التَّطلعِ أو يُحرك فيها غريزة التَّردُّد والتَّساؤل نجد « إنَّ » ذات فاعلية بالغة في تحقيق الطمأنينة الإدراكية لدى السامع وفي ربط ما بعدها بما قبلها ربطا يجعل القول وكأنه قد أفرغ إفراغا واحدا ، وهي في كل ذلك لا تجهر به جهرا قد يدفع عنه النفوس المستشرفة إلى الروض الأُنف العازفة عمَّا ترْتادُهُ الدهماء ، بل تريك الكلام مقطوعا موصولا مستأنفا غير مستأنف ، تجمع لك ما لا يجمعه غيرها ، وفي ذلك من الإغراب الذي أهداه بشارٌ إلى سلم بن قتيبة ما فيه ، وعلى نحو لم يعهده سلمٌ المتباصرُ بالغريب .

كانت « إنَّ » في هذا المساق ذاتُ اقتدارٍ تعجزُ عنه « الفاء » ذاتُ العطاء الدّلاليّ القائم على الرّبطِ والتَّرتيب والتَّعقيبِ المُتَمَخّض تسببيا في مقامات كثيرة ، وقد فهم بشارٌ بشاعريته الحصيفة ، ولم يدركه خلفٌ ، وقد أماط اللثامَ عنه عبدالقاهر مقررًا أنَّ للكلام مع « إنَّ » شأنًا ليس مع « الفاء » في ملاءمتِه ما قبله وحسن تشبثه به ، وحسن تعطُّف للكلام الأول عليه حتى إذا ما أقيمت « الفاء » لم تستطع أن تُقيم الألفة التي كانت ، ولا تستطيع « الفاء » أيضًا أن

تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة ، وترد عليك الذي كنت تجد بإنَّ من المعنى[1].

فإذا كانت « الفاء » آنسة بما إذا كان مدخولها مصححا ما قبله ومبينا وجه الفائدة فيه ، فـ « إنَّ » أحق بذلك منها في كثير من هذه المقامات ، ولا سيما حين يحتاج المقام إلى مزيدٍ من هذا التصحيح وذاك الاحتجاج والتبيين » ألا ترى أنَّ الغرض مِنْ قولِه : « إنَّ النّجاحَ في التّبكيرِ » ، جله أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه « بكّرا » وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير ، ويبين وجه الفائدة فيه »[2]

دَلالة « إنَّ » على التعليل في مثل هذه المقامات ذات قوة ورسوخ بل هي تحمل في رحمها دَلالة التعليل الممتزج بالتأكيد ، ومن ثَمَّ استفتحت بها كثيراً تلك العبارات التي أقيمت فيها العلاقة بما قبلها على ما أسماه البيانيون « شبه كمال الاتصال » ولعلَّ التَّأكيد الذي أقيمت له « إنَّ » في أصل وضعها يُفرغُ فيضَه في تأكيد عِلِّيَّةِ ما بعدها ما قبلها في مثل هذا المقام ، وليس لتأكيد مضمونِ خبرها فحسبُ مثلما هو حين تكون غيرَ مسبوقةٍ بما يثير تساؤلا وتطلعا . فما ذهب إليه جمهرةُ الأصوليين من دلالة « إنَّ » على التَّعليل له أساس بيانيّ راسخٌ .

دلالة الفاء على التعليل :

مضت الإشارةُ إلى دلالة « الفاء » على التعليل ، وعدّها جمهرة من الأصوليين ممّا دلّ عليه دلالة ظاهرة ، وذهب آخرون إلى أنَّ دلالتها عليه من قبيل الإيماء والتَّنبيه[3].

---

(١) دلائل الإعجاز ، تحقيق : شاكر : ص ٣١٦

(٢) السابق : ص ٣٢٣

(٣) إعلام الموقعين : ١/١٩٧ ، والتقرير والتحبير : ٣/١٩٠ ، ١٩١، وفواتح الرحموت : ٢/٢٩٦ ، ونشر البنود : ٢/١٥٢

فإذا نظرنا ألفينا «الفاء» العاطفة موضوعة عند المحققين للترتيب والتعقيب[1] «ألا ترى أنَّ أهل اللسان وصلُوا حرف «الفاء» بالجزاء وسموه حرف الجزاء ؛ لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل»[2] فالتعقيبُ من الدّلالة الوضعية للفاء العاطفة ، وإن نازع في هذا الفراء[3].

وهي تأتي للسببية كثيرًا في عطف الجمل كقول الله ﷻ : ﴿ **فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِ** ﴾ (القصص:١٥).

وهذا التسبب مستولدٌ من التعقيب بمعونة السياق ، وليس بلازم له متى كانت عاطفة[4] وهذا ما جعل طائفة تذهب إلى أنَّ دلالتها على علية ما بعدها لما قبلها أو على حكمية ما بعدها لما قبلها ليست دلالة وضعية بل تدل عليها من خارج ، فتستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام ، فتكون من قبيل الإيماء والتنبيه[5] الذي هو بالغ عندي أنَّ «الفاء» العاطفة ليست موضوعة وضعًا نصيًّا للتسبب والعلية مثلما هي موضوعة للترتيب والتعقيب ، ولكن دلالة العلية تصاحب دلالة التعقيب الوضعية في مقامات خاصة ، فمن قال لك : «جاء الشتاء فتأهب» فإنه لمن يخفى أن يرمى إلى أن يرتب على مجيء الشتاء التأهب له ، فهو علة وباعث عليه .

والمنازعة في دلالة «الفاء» على التعليل إنما هي قائمة في «الفاء» العاطفة ، أمَّا «الفاء» السببية النازلة في سياق أساليب معينة ، بعضها محل اتفاق من

---

(١) مغني اللبيب : ١/١٤٠ ، وهمع الهوامع : ٢/١٣٠ ، ١٣١ ، والأصول في النحو : ٢/٣١٩ ، والمحصُول : ١/١/٥٢٢ ، وشرح اللمع : ١/٢٥٨ ، ومناهج العقول : ١/٢٩٨

(٢) أصول السرخسي : ١/٢٠٨ ، وكشف الأسرار للنسفي : ١/٢٩٤ ، والمغني في أصول الفقه للخبازي : ص ٤١١

(٣) معاني القرآن للفراء : ١/٣٧١ ، وانظر رصف المباني : ص ٤٤٠

(٤) رصف المباني : ص٤٤٠

(٥) التقرير والتحبير : ٣/١٩٠ ، وتيسير التحرير : ٤/٤٠ ، وفواتح الرحموت : ٢/٢٩٦

النحاة وبعضها فيه منازعة[1] فدلالة هذه «الفاء» على السببية وارتباط ما بعدها بما قبلها وترتيبه عليه ترتب المعلول على علته جد قوية[2].

و«الفاء» الدَّالة على العِلِّيَّة قد تدخل على المعلول كما في قوله ﷻ: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ ﴾ (البقرة:٣٧) رتب فيه الحكم تاب عليه» على العلة ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ ﴾ ويذهب الرازي وآخرون إلى أنه يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم كما في الآية السابقة أقوى في الإشعار بالعلية؛ لأنَّ إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة؛ لأنَّ الطرد واجب في العلل دون العكس[3] وهو الكثير الغالب في الذكر الحكيم.

وقد تدخل«الفاء» على العلة، وذلك يكثر فيما تكون فيه العلة مِمَّا يدوم، فتكون موجودة بعد الحكم، كما كانت موجودة قبله، فيحصل التعقيب الذي كان مدلول «الفاء»، وذلك كما في قول الرجل لغيره: «أبشر، فقد أتاك الغيث» وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشرى، فلما كان الغوث ممتدًا صح ذكر حرف «الفاء» مقرونا به[4].

وقد جعل النقشوانيّ دخول «الفاء» على العلة أقوى من دخولها على الحكم، مخالفا الرازي في هذا، ووجهه عنده أنه «إذا تقدّم الحكم تطلب نفس السامع العلة، فإذا سمع وصفا معقبا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب وركنت إلى أن ذلك هو العلة»[5] وأكثر ما يأتي هذا حين تدخل «الفاء» على «إن»[6].

---

(١) الكتاب: ١٨/٣، همع الهوامع: ١١/٢.

(٢) الهمع: ١٠/٢-١٣، الأصول في النحو: ١٥٣/٢، ورصف المباني: ص ٤٢٢-٤٤٩

(٣) المحصول: ٢٠٣/٣/٢، والإبهاج: ٤٥/٣، وشرح الكوكب المنير: ١٢٦/٤

(٤) أصول السرخسي: ٢٠٨/١، والمغني في أصول الفقه، للخبازي: ٤١٢، وكشف الأسرار للنسفي: ٢٩٥/١، وشرح المنار لابن مالك، وحواشيه: ص٤٤٤-٤٤٧

(٥) الإبهاج: ٤٥/٣

(٦) بيان المختصر: ٩١/٣

وجاز دخول «الفاء» على الحكم مرة وعلى العلة أخرى بناء على أنّ الباعث مقدمٌ على الحكم في التصور العقلي ؛ لأنه كالغرض والغاية ، وهما يتصوران قبل الفعل إلاّ أنَّ هذا الباعث متأخرٌ في الخارج ، فسوَّغ ملاحظةَ التّقدّم العقليّ والتّأخر الخارجيّ دخول «الفاء» على كلّ من العلة والحكم ، فتدخل على العلة نظراً لتأخّرها خارجا ، وتدخل على الحكم نظرا لتأخره تصورا [(١)] فالفاء إذا أعقبها وصف ترتب على حكم قبله أو أعقبها حكم ترتب على وصف قبله دلت على الارتباط السببيّ بين ما قبلها وما بعدها ؛ لأنّـها موضوعةٌ للتَّرتيب والتعقيب ، وهذا الترتيب والتعقيب يفيد أنّ الوصف سبب الحكم إذ السبب هو ما يوجد الحكم عنده ، وهو الذي يضاف الحكم له ، فيعرف بإضافة الحكم إليه ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (النور:٢) فقد رتب الجلد الذي هو حكم على الزّنا بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب ، فكان في الزاني أمران أحدهما وجوب الحد والثاني كون الزنا الذي نيط به سببا [(٢)] وهذا التَّرتيب يفهمنا السببية ، وإن لم تكن مناسبة بين الحكم والوصف بادية لكل أحد ، فلا معنى للسببية إلا ثبوت الحكم عقيبه[(٣)].

وقد قرَّرعبد القاهرفي مواضع أنَّ «الفاء» مفيدة تعقيبا وتسبيبا فإنك «إذا قلت : «أعطاني فشكرته» ظهر بـ«الفاء» أن الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا عنه ، وكل جملة يحتاج فيها إلى «الفاء» إذا كان مصدرها مصدر الكلام يصحح به ما قبله ويحتج له ويبين وجه الفائدة فيه»[(٤)].

قوله : (ظهر بالفاء) دال على أنَّ «الفاء» ذات دور بالغ في إفادة التسبب على الرغم من أنها عاطفة ، ولو أنه قال : «أعطاني وشكرته» لدل ذلك على

---

(١) فواتح الرحموت : ٢٩٦/٢ ، وتيسير التحرير : ٤٠/٤
(٢) شرح الكوكب المنير : ٤٤٧/١
(٣) السابق : ١٢٨/٤ ، والإبهاج : ٤٦/٣ ، وروضة الناظر : ٢٦٠/٢
(٤) دلائل الإعجاز : ص ٣٢٣

أنَّ أمرين قد وقعا ، عطاءٌ منه وشكرٌ منك ، دون دَلالة على أنَّ أحدهما مرتب على الآخر أو متسببٌ عنه ، وهو ما أكَّده ابن جني من قبله[1].

اجتماع الفاء وإنَّ :

إذا ما كنتُ بيّنت دلالة كل من « إنَّ » و« الفاء » على العلّة دلالةَ مصاحبة في مساقات وقرائن خاصة للدلالة الوضعِيّة والنَصِّية لكلٍّ ، فإنّ الأصوليين يذهبُون إلى أنّـه إذا سَبقت « الفاءُ » « إنّ » فالدلالةُ على التعليل تكون أقوى وآكد[2] لاجتماع رافدين من روافد العلية : « الفاء » و« إنَّ » وكلّ منهما يمنحُ التعليل من دلالته الوضعية عنصراً دلاليًا آخرَ غير الّذي يعطيه الآخرُ له ، فالفاء تشربُ التعليل معنى التعقيب مثلما تشرب « إنَّ » التعليل معنى التأكيد ، وهذه الصيغة كثيرة الحضور في خطاب الشريعة : كتابا وسنة ، مثلما هي حاضرة في الكلمة الشاعرة .

وممّا هو من هذا القبيل قول الله تعالى :

﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾

(الأنعام:١٤٥).

قوله تعالى ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾ يفيدُ أنَّ علّة التحريم هي الرجسية ، الضمير في ﴿ فَإِنَّهُۥ ﴾ يحتمل عودُه إلى ما قبله مباشرة ﴿ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ ويحتمل عودُه على كلٍّ ما قبله ، ويحتمل غير ذلك :

ذهب جماعة إلى أن الضمير عائدٌ على المضاف في قوله : ﴿ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾

---

(١) سر صناعة الإعراب ، تحقيق : مصطفى السقا ، وآخرين : ٢٥٣/١ ، ط . الأولى ١٣٧٤ـ مصطفى الحلبي ـ القاهرة

(٢) شرح الكوكب المنير : ١٢١/٤ ، وانظر : قراءة في الأدب القديم لشيخنا : ٢٧٢ ، ط . الأولى ١٩٧٨م ـ دار الفكر العربي .

بناءً على أنَّ كلّ حيوانٌ طاهرٌ ، فعلّة الطهارة عندهم هي الحياةُ ، وبه قال مالك[١].

وذهب آخرون إلى أنّـه يعودُ على المضاف إليه (خَنزير) ؛ لأنّه كلّه رجسٌ ، والضَّميرُ إذا احتمل العودَ على شيئين كان عودُه على الأقربِ إليه منهما أرجحُ إلا إذا اقتضى مقتَضٍ منْ سياقٍ ونحوِه[٢] والخنزير كلُّه رجسٌ ، وذكر اللحم ليس له مفهومٌ ، بل كان لأنّـه أعظم منفعته وأهمّ ما يبتغى منه ، وذلك نهجٌ قُرآني يذكر أعظم الشيْء وأهمّه وأعلاه والقصد إليه كلّه ، فخصّ اللّحم هنا بالتّحريم تأكيدًا لحكمِ تحريمِ الخنزيرِ كلِّه ، وحظرًا لسائرِ أجزائِه[٣].

وذهبت طائفة إلى أن في الكلام تقديما وتأخيرا ، فقد قدم قوله ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴾ وهوعلى التأخير ، وتقديرُ الكلام : إلا أن يكون ميتة أو دمًا

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٦٤/١ ـ ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٤٢١هـ

(٢) القولُ بأنَّ الضميرَ يَعُودُ إلى أقربِ مذكُور قاعِدَةٌ أغلَبِيَّة ، لا كُلّيَة ، وهذا شأنُ غيرِ قليلٍ منْ قواعِدِ العربيّة ، ولاسيّما قواعِدُ البَلاغةِ العربيّة ، فإنَّ للسياق والمقامِ سُلطانًا نافِذًا . وهذا أمرٌ لابُدَّ أنْ يكُونَ حاضِرًا في وعيِ كلّ ناظرٍ في بيان العربيّة ، ولاسيّما بيانُ الوحيِ قُرآنا وسُنّة .

(٣) ترى مثلَ هذا في تحريم قتل الصيد على المحرم ، وخصّ القتل على الرغم منْ أنّ القتل ليس وحده بالمحرّم عليْه ، فأعانه عليه ولو بإشارةٍ هو محرم ، وخصّ القتلُ بالذِكر منْ أنه أعظم ما يقصد بِه الصيد ، ، ومثل هذا أيضًا تراه في أمر الله ﷻ بترك البيع إذا ما نودي لصلاة يوم الجمعة :
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (الجمعة:٩) على الرغم منْ أنَّ المنهي عنه ليس البيع وحده بل كل ما يشغلُ عن الصلاة على النحو الذي يرضاه الله تعالى جدّه ، ولما كان البيعُ أعظم ما يشغل عن الصلاة في غالبِ الأمر خُصّ بالذكر ، أمّا ما دونَه ، فالشّأنُ ألاّ يشغل عنها على أي نحوٍ ، فانظر حالَ من يشغلهم باطل القول والفعل عن الصلاة ، فكأنهم خارج سياق العقلاءً. والله هو المستعان على طاعتِه
ينظر : أحكام القرآن للجصّاص : ١٧٤/١ ـ ط : دار الفكر بيروت ١٤٢١، والبحر المحيط لأبي حيان : ٢٤١/٤ ، نظم الدرر للبقاعي : ٣١٧/١ ـ ط : بيروت .

مسفوحًا أو لحمَ خنزير أو فسقا أُهل لغير الله به ، فإنّه رجسٌ ، وذلك بناءً على أنَّ الرِّجسيّة هي علةُ التَّحريم في كلٍّ هذه المذكورات .

يبقى تبيان وجه التقديم لقوله ﷺ ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾ وإتباعه قوله ﴿ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ . لعلَّ ذلك للتنبيه على أنَّ الخنزير يمتاز عما ذكر معه بأنه رجس لعينه وما عداه رجسٌ لعارضٍ عرضَ له ، فالميتة من قبلِ موتِها لم تكنْ رجسًا ، والدَّمُ غيرُ المسفوحِ ليس رجسًا ، وإنَّ من الدَّم ما حل أكله ، وما أهل لغير الله رجسه عرض من قصد غير الله به ، فلو أهل به لله لكان حلالا ، أما الخنزير فإن الرِّجسية فيه دائمةٌ ، فهو رجس لذاته ، فكان الوصف فيه آكد وأتم .[1]

التعليل في قوله « فإنّه رجسٌ» تحدر من روافد ثلاثة « الفاء» و« إنَّ» و هما رافدان نصيان ، و « رجس» و هو وصفُ اقتران بالحكم ، فأومَأَ إلى العلة و نبَّه عليها ، ومن ثَمَّ كان التَّعليل في الآية جدّ قويّ .

---

(١) يقول أبو الحسن الحرَالّيّ : « اللحم ما لحم بين أخفى ما في الحيوان من وسط عظمه وما انتهى إليه ظاهره من سطح جلد ، وعرف غلبة استعماله على رطبة الأحمر ، وهو هنا على أصله في اللغة يجمع اللحم الأحمر والشحم والأعصاب والعروق إلى حد الجلد وما اشتمل عليه ما بين الطرفين من أجزاء الرطوبة ، وإذا حرم لحمه الذي هو المقصود بالأكل وهو أطيب ما فيه كان غيره من أجزائه أولى بالتحريم ».(نظم الدرر : ٣١٧/١ ـ ط : بيروت)

مذهبُ « الحراليّ» في دلالة كلمة « لحم» في هذا السّياق قائمٌ على أصل المدلولِ اللغوي الاشتقاقي للمادة ، وهو كثيرًا ما يحيي هذا المدلول الاشتقاقي ، فيثور غير قليل من المعاني التي تضاءل الإحساسُ بها من كثرة إيلافنا المدلول الاصطلاحي العرفِي ، فمدلول الالتحام المنتزع من مادة الكلمة(ل. ح.م) يدرج كل ما هو قائم بيْن الجلد والعظم ، وبذلك يعلم تحريم شحمه ودمه وأعصابِه وعروقِه ، وما كان بين جلده ، وعظمه . وبهذا لايكون ذكر « اللحم» من قبيل ذكر البعضِ وإرادة الكلّ ، بل يكون من قبيل الدلالة اللغوية الاشتقاقية للمادة مطابقةً ، وهذا ضربٌ من الفقه الدلاليّ جدّ طريف ولطيفٍ .

وعلى الرغم من هذا الوضوحِ والقوّةِ ، فإنّ طائفةً تَذهب إلى أنَّ سبيلَ التعليل هنا إنّما هو الإيماءُ والتّنبيه ، وبالأحرَى ما كان بالفاء وحدها أو بإنّ وحدها . ولعلَّ صنيعَ بعضِ الأئمة دفع إلى ذلك ، فإنّهم يوردون هذه الأحاديث المشتملة على التعليل بالفاء أو بإنّ أو بهما معا في باب مسلك الإيماء والتنبيه من مسالك العلة في باب القياس ، فظنّ التّعليل في هذه الآيات والأحاديث ليس له رافدٌ سوى الإيماءِ ، ولكنّ التّبصّرَ يُؤكّد أنَّ الأئمة أوردوا هذه الآيات والأحاديث في المقامين : مقام التعليل النظميّ ومقام التعليل الإيمائيّ ، وذلك إشارة منهم إلى أنَّ التّعليل فيها متعدّد الروافد ، فهُو من « الفاء » نظمى ، وهومن اقترن الوصف بالحكم إيمائي . فعل ذلك الرازيُّ فأورد قول النبيّ ﷺ : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات »[1] في التّعليل النظمي بإنَّ ، ثُمّ أورده في الإيماء نظرًا إلى الوصف (الطوافين) وقال : « لو لم يكن لكونها من الطوافين أثر في طهارتها لم يكن لذكره (أي الوصف) عقيب الحكم بطهارتها فائدة »[2].

ومثل هذا فعل من قبلِهِ الغزالي مع ما رواه أحمد في مسنده ، والدارقطني في سننه من كتاب « البيوع » بسندهما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زَيْدٍ أَبِى عَيَّاشٍ قَالَ سُئِلَ سَعْدٌ عَنِ الْبَيْضَاءِ بالسُّلْتِ فَكَرِهَهُ وَقَالَ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يُسْأَلُ عَنِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ « يَنْقُصُ إِذَا يَبِسَ ». قَالُوا نَعَمْ. قَالَ « فَلاَ إِذاً ». (النص لأحمد)

فنبه على أنَّ العلة من ثلاثة أوجه : ذكر الوصف ، وإذن والفاء[3] ولذلك نجد أحاديث يأتي التعليل فيها من رافدين أو ثلاثة في رواية ثم تأتي رواية أخرى يكون التعليل فيها مقصورا على المسلك الإيمائي حيث يكتفي فيها باقتران الوصف بالحكم .

---

(١) سبق تخريجه في مبحثِ دلالة(إنّ) على التعليل .

(٢) المحصُول : ٢/٢٠٧

(٣) المستصفى : ٢/٢٩٠

ترى ذلك فيما رواه الترمذي في كتاب «الطهارة» بسنده عَنْ أَبِى عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ خَرَجَ النَّبِىُّ ﷺ لِحَاجَتِهِ فَقَالَ : «الْتَمِسْ لِى ثَلاَثَةَ أَحْجَارٍ». قَالَ فَأَتَيْتُه بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ ، وَقَالَ : «إِنَّهَا رِكْسٌ».

(صححه الألباني)

وفي رواية أخرى للبخاري في كتاب الوضوء بسنده عن عَبْد الرَّحْمَنِ ابْنِ الأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ أَتَى النَّبِىُّ ﷺ الْغَائِطَ ، فَأَمَرَنِى أَنْ آتِيَهُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ ، فَوَجَدْتُ حَجَرَيْنِ ، وَالْتَمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ أَجِدْهُ ، فَأَخَذْتُ رَوْثَةً ، فَأَتَيْتُهُ بِهَا ، فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ «هَذَا رِكْسٌ» . بغير (إن) وما زال التعليل قائما ، فلو كان من (إنّ) وحدها لغاب التعليل بغيابها لكنَّ بقاءه بدونها دل على رافده الثاني (الوصف مقترن بالحكم) ولذلك يبقى التعليل مفهومًا وإن لم تبد لنا المناسبة بين الوصف وما اقترن به ، فعلينا أن نعي الروافد التي يتدفق منها معنى التعليل في النص ولا يشغلنا ذلك عن إبصار ما يتقاطر منه معنى التعليل في خفاء فالحكمة في استنباط المعنى من البيانِ تستوجب علينا ذلك الوعي .

وهذا دالّك على أن مجرّد ملامسة العقول للنصُوص غير كافٍ لتحقُّقِ حسن الفقه كما يحسِبُه الأغرار ، فيتناعقون فيقولون عن الأئمة بل عن الصحابة رضي الله عنهم هم رجالٌ ونحن رجال .

دلالة «الباء» على التعليل :

ممّا دلَّ علَى التعليل بمعونة القرائن والسياق حرف (الباء) وهو في أصل وضعه عند جمهرة المحققين من اللغويين والأصوليين للإلصاق [1] ومعناه أن يُضافَ الفعلُ إلى الاسم ، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لولا دخول الباء ،

---

(١) ينظر : الكتاب : ٢٤٧/٤ ، والمقتصد : ٨٢٥/٢ ، والأصُول في النحولابن السراج : ٤١٣/١ ، والمغني لابن هشام : ٩٥/١ ، وشرح المفصل لابن يعيش : ٢٢/٨ ،

وهذا المعنى لايفارق (الباء) البتّةَ ، فقد تجرَّد له ، فلا تدلُّ على غيرِهِ مَعَهُ ولكنّها لا تتجرّد عنه ، فتدل على غيرِه وحدَه ، وقد اقتصرسيبويه على معنى «الإلصاق» ، فلم يذكر لها غيره[1].

وهي حين تتّسع لمعانيَ أُخر فإمّا أن تكون مصاحبة للإلصاق أومردودة إليه ، وسيبويه نصَّ على أنَّ ما اتسع من هذا في الكلام من أصله الإلزاق والاختلاط [2] وهذا ما أميل إليه وآخذ به في فقه دلالات أدوات المعاني .

دلالة «الباء» بمعونة القرائن والسياق على التعليل لا يفصلها عن الإلزاق فذاتُ العلة إنما اقتضت وجود معمول ، فكان تلاصقٌ معنوي بينهما ، فحسن استعمال «الباء» في التعليل وإنما تدلّ عليه فيها القرائن والسياق [3]

والقائلون بدلالة «الباء» على التعليل في بعض التراكيب والمساقات جدّ كثير [4] وهي بهذا المعنى في الكتاب والسنة لا تخفى .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾

(النساء: ١٦٠، ١٦١) .

---

(١) الكتاب : ٤/٢٤٧ ، والأصُول في النحولابن السراج : ١/٤١٣ ، والمغني لابن هشام : ١/٩٥

(٢) الكتاب : ٤/٢٤٧ ، والإبهاج : ١/٣٥٢ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٢/٣٠٧

(٣) المحصُول : ٢/٢/١٩٦ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٢/٣٠٧ ، والإشارة إلى الإيجاز للعز بن عبد السلام : ص ٢٥ ، ونشر البنود : ٢/١٥٠

(٤) المقتصد : ٢/ ٧٢٦ ، والتسهيل لابن مالك : ص ١٤٥ ، والكافية للرضي : ٢/٣٢٨ ، والهمع : ٢/٢٦ ، والأزهرية : ص ٢٨٧، وفقه اللغة للثعالبي : ص ٣٤٦، والصاحبي : ص ١٣٥ ، والمستصفى : ٢/٢٨٨، والمحصول : ٢/٢/١٩٦، وشرح الكوكب المنير : ١/٢٦٨ ، وفواتح الرحموت : ١/٢٤٢ ، وبيان المختصر : ٣/٨٧

جاءت هذه الآية الجليلة في سياق سورة (النساء) وهي سورة أقيمت لبيان منهج الإسلام في بناء الأسرة المسلمة والمجتنع المسلم على أساسٍ من العدل والرحمة ، فبهما تستقيم حركة الحياة ، ويتحقق للعباد نعمة الأمن والسلامة .

وفي سياق ما كان من بني إسرائيل فحل بهم ما حل من عقابٍ أليم جاء بيان الله ﷻ أسباب ما حل بهم ، فكان مما قال ﷻ (فَبِظُلْمٍ .... وبصدهم ... وأخذهم ... وأكلهم) فدلت الباء على أن ما بعده هو سبب ما حلّ بهم من التحريم ، فهذه الأربعة (الظلم ، والصد عن سبيل الله وأخذ الربا ، وأكل أموال الناسِ بالباطل) أسبابٌ لتحريم طيّباتٍ أُحلّت لهم من قبل ، بل الأولى أن نقول إن قوله ﷻ (فبظلم) امتداد لقولِه قبلُ ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ ﴾ فهذه الباء في ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم ﴾ وما تلاها من باءات دالٌّ على الذي أشرتُ إليْه .

وفي هذا إبلاغٌ لهذه الأمة أنها إن تلبست بشيْءٍ ممًّا تلبست بِه بنو إسرائيل كان لها من الجزاء ما كان لهم ، فإن الله ﷻ يحرم على من تلبس بشيءٍ من ذلك ما كان أحل له من الطيبات ، وذلك بأن ينزل بِه ما يمنعه من التمتع بِه ، وكم من أناسٍ يملكون ما يمكن أن يجمعوا بِه متع الدنيا من مأكل ومشربٍ ونحوه ، ولكن الله ﷻ ابتلاهم بما لا يمكنهم أن يستمتعوا بشيءٍ من ذلك ، فهذا ضربٌ من ضروب التحريم ، فجعل الحرمان ، والمنع من قبيل التحريم بمعنى الحرمان ، وقد أضحى في زماننا هذا مشهودًا في كثيرٍ من النّاس ، ولا سيّما الذين جمعوا مالاً من كل فجّ ، فلم يبالوا بما حرم الله ﷻ فحرمهم الله ﷻ ممّا حرّم ، وممّا أحلّ ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ ﴾ (النازعات:٢٦).

والذي ينبغي أن نُشيرَ إليه أنَّ اللغويين والأصوليين قد تناولوا كثيرًا من أدوات المعاني وقالُوا بدلالتها على التعليل بمعونة القرائن والسياق فأكثرُ

حروفِ الجرِّ وغيرها قيل فيها بدلالة التعليل : مِنْ هذا حرف الجر (في) الموضوع في أصلِ دلالته للظرفية المكانية والزمانية[1].

وقد يتسع معنى الوعاء والظرفية ، فينطوي فيه من المعاني الكثير الوفير ومن هذه المعاني المنطوية في الظرفية السببية والتعليل والقائلون بذلك غير قليل ، على خلاف ما ذهب إليه الرازي من أنَّ أحدًا من أهل اللغة لم يذكر ذلك المعنى لها[2].

ترى هذا المعنى حاضرا في نحو قوله ﷻ : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (البقرة:١٧٩) فقد جعل تشريع القصاص وتطبيقه سببا من أسباب تحقيق حياة تليق بالمجتمع المسلم ، وقد عظم الله تعالى جدُّه شأن ذلك التشريع والالتزام به ، فأبان أنَّه سبب الحياة الآمنة ، فالّذين لا يأخذون به في ما يحكمون به في القتل العمد إنما هم مفسدون في الأرض يحبون أن يكثر في الناس القتل ويسيطر الهلع على أبناء المجتمع ، وقد جعل الله عزَّ وعلا الخطاب في الآية لأولي الألباب دلالة على إنَّ ذلك التشريع لا يفقه أثره ولا يلتزم بإنفاذه إلاَّ أُولُو الألباب .

وترى هذا المعنى في قوله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة:٩٠،٩١)

---

(١) الكتاب : ٢٠٨/٢ ، والأصول في النحو : ٤١٢/١ ، ورصف المباني : ص ٤٥ ، وهمع الهوامع : ٣٠/٢ ، والمحصول للرازيّ : ٥٢٨/١/١ ، وأصول السرخسي : ٢٢٣/١

(٢) تسهيل الفوائد لابن مالك : ص ١٤٦ ، شواهد التوضيح : ص ٦٧، ٦٨ ، ومغني اللبيب : ١٤٤/١ ، وجنى الداني : ص ٢٥٠ ، والهمع : ٤٠/٢ ، وإعراب القرآن ، للعكبري : ١٧٩/١، ٢٢٥، والكافية : ٣٢٧/٢، والبرهان في علوم القرآن : ٣٠٢/٤، ومعترك الأقران : ١٧١/٣ ، والمحصول : ٥٢٨/١/١، وشرح الكوكب المنير : ٢٥٢/١ ، ٢٥٣

وسبب النزول قرينة على دلالة (في) هنا على العلية والسببية :

روى مسلم في كتاب (فضائل الصحابة) من صحيحه بسنده عـنْ مُصْعَبَ ابْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ نَزَلَتْ فِيهِ آيَاتٌ مِنَ الْقُرْآنِ :

قَالَ : حَلَفَتْ أُمُّ سَعْدٍ أَنْ لاَ تُكَلِّمَـهُ أَبَـدًا حَـتَّـى يَكْفُرَ بِـدِيـنِـهِ وَلاَ تَأْكُلَ وَلاَ تَشْرَبَ . قَالَتْ زَعَمْتَ أَنَّ اللَّهَ وَصَّاكَ بِوَالِدَيْكَ وَأَنَا أُمُّكَ وَأَنَا آمُرُكَ بِهَذَا . قَالَ مَكَثَتْ ثَلاَثًا حَتَّى غُشِيَ عَلَيْهَا مِنَ الْجَهْدِ فَقَامَ ابْنٌ لَهَا يُقَالُ لَهُ عُمَارَةُ فَسَقَاهَا فَجَعَلَتْ تَدْعُو عَلَى سَعْدٍ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِى الْقُرْآنِ هَذِهِ الآيَةَ ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ﴾ (العنكبوت:٨)، ﴿ وَإِن جَـٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى ﴾ وَفِيهَا ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ .

قَالَ وَأَصَابَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَنِيمَةً عَظِيمَةً فَإِذَا فِيهَا سَيْفٌ فَأَخَذْتُهُ فَأَتَيْتُ بِهِ الرَّسُولَ ﷺ فَقُلْتُ نَفِّلْنِى هَذَا السَّيْفَ فَأَنَا مَنْ قَدْ عَلِمْتَ حَالَهُ. فَقَالَ « رُدُّهُ مِنْ حَيْثُ أَخَذْتَهُ». فَانْطَلَقْتُ حَتَّى إِذَا أَرَدْتُ أَنْ أُلْقِيَهُ فِى الْقَبَضِ لاَمَتْنِى نَفْسِى فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ أَعْطِنِيهِ. قَالَ فَشَدَّ لِى صَوْتَهُ « رُدُّهُ مِنْ حَيْثُ أَخَذْتَهُ». قَالَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ﴾ .

قَالَ وَمَرِضْتُ فَأَرْسَلْتُ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَأَتَانِى فَقُلْتُ دَعْنِى أَقْسِمْ مَالِى حَيْثُ شِئْتُ. قَالَ فَأَبَى. قُلْتُ فَالنِّصْفَ. قَالَ فَأَبَى. قُلْتُ فَالثُّلُثُ. قَالَ فَسَكَتَ فَكَانَ بَعْدُ الثُّلُثُ جَائِزًا.

قَالَ وَأَتَيْتُ عَلَى نَفَرٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرِينَ فَقَالُوا تَعَالَ نُطْعِمْكَ وَنَسْقِيكَ خَمْرًا. وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تُحَرَّمَ الْخَمْرُ - قَالَ - فَأَتَيْتُهُمْ فِى حَشٍّ - وَالْحَشُّ الْبُسْتَانُ - فَإِذَا رَأْسُ جَزُورٍ مَشْوِىٌّ عِنْدَهُمْ وَزِقٌّ مِنْ خَمْرٍ - قَالَ - فَأَكَلْتُ وَشَرِبْتُ مَعَهُمْ - قَالَ - فَذُكِرَتِ الأَنْصَارُ وَالْمُهَاجِرُونَ عِنْدَهُمْ فَقُلْتُ الْمُهَاجِرُونَ خَيْرٌ مِنَ الأَنْصَارِ - قَالَ - فَأَخَذَ رَجُلٌ أَحَـدَ لَحْيَىِ الرَّأْسِ فَضَرَبَنِـى بِـهِ فَـجَـرَحَ بِأَنْـفِـى فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ فِىَّ - يَعْنِى نَفْسَهُ - شَأْنَ الْخَمْرِ : ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ﴾ .

فقوله ﷻ : ﴿ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ أي بسَبَبِ تعاطِيهِما ، أو في مجالِسِ تعاطيهما ، والأولى أقرب .

استفتح البيان القرآن الكريم خطابه بأن أربعة ممًّا يلابِسُه العربُ عند نزول هذه الآيات ومما مردوا علىْه وبات عادة لا يلتفت إلى ما يقع بها من أضرار بالغة إنما هي رجسٌ ، مستهلا بيانه بقوله (إنما) الدّالة على أنَّ ما هي داخِلَةٌ عَلَيْهِ جديرٌ بما يُحكمُ بِهِ عليْهِ ، وأنَّ منطِقَ الْعقلِ والْفِطرَةِ لا يَتوقَّفُ فِي ذَلِكَ الجمعُ بيْن هذه الأربعة (الخمرُ والميسرُ والأنصابُ والأَزْلامُ) ونعتها بأنها رجسٌ، وبأنها من عمل الشيطان كفيلٌ بأن يُعرض عنها أيُّ عاقلٍ أيَّما إعراضٍ ، ولذا رتّبَ على هذا أمرًا بالاجتناب ، وهذا أعلى صور الأمر بالابتعاد عن المذكورِ ، إنّه يعني أنْ يكون المرءُ من هذه في جانبٍ مباعدٍ ، لا سبيل إلى تلاقيهما ، فقوله ﴿ ٱجْتَنِبُوا ﴾ آكدُ في تحريم هذه الأربعة لما لها من فظيع الأثر في الأمة ، وقد رتب على هذا الاجتناب توقعهم الفلاح في الدنيا والآخرة : ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ .

والتبصر في قوله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة:٩١) يهدي إلى أن الشيطان قد اتخذ من الخمرِ والميسر سبيلاً إلى تحقِيقِ أربعة أدواء بهذا دمار هذه الأمّة : العداوة ـ البغضاء ـ الصدّ عن ذكر الله ـ الصد عن الصّلاة . فهذه الأربعة كلٌّ واحد منها كفيل بأنْ يصدَّ العاقلَ عن الخمر ، وعن الميسر ، فكيف إذا ما اجتمعت هذه الأدواء ؟ ومنْ ثَم جاء هذا الأمر بالانتهاء عن هذه الأدواء بأسلوب الاستفهام : ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ وهو أمرُ إيجابٍ جاء فِي أسلوبِ استفهامٍ يستفزّ السّامع إلى الانقياد والطاعة لما يهدَى إليْهِ ، وجاءت صياغة الأسلوب على نحوٍ يلفت بصائر السامعين ، إذ عدل عمَّا هُو معهودٌ من استعمالِ (هل) في لسانِ العربيةِ : دخولها على جملةٍ فِعليّةٍ . تجاوزَ البيانُ هذا المَعْهُودَ ، فأدخل (هل) علَى جملةٍ اسمية الصّدر

والعجز ، فكان في هذا لفتًا للبصائرِ للتدبر ما تحمله تلك الصّياغة من معنًى تثقيفيّ للنفسِ ، فتقبلَ مُسرعة تخشى الفوت منْ أنْ لا تكونَ في الطاعة .

روى الشيخان : البخاريّ في كتاب« بدء الخلق »، ومسلم في كتاب « السلام » بسنديهما عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « دَخَلَتِ امْرَأَةٌ النَّارَ فِى هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا ، فَلَمْ تُطْعِمْهَا ، وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خِشَاشِ الأَرْضِ »[1]

قولُه « في هرّة » أي بسبب تعذيبها هرة ، فحرف الجر « في » داخل على مضاف حذف ما أضيف إليه ذلك المذكور ، لقرينة عقلية ، فالعقل يعلم أن الذات لا تكون سببا في هذا ، بل ما وقع من هذه المرأة على تلك الذات من ضرر ، وهذا نهج في العربية : يذكر الذَّوات ، والمعنى على ما يتعلق بها من أحداث ، وهو في القرآن جد كثير : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ (النساء:٢٣) ودلالة (في) على السببية هو ما ذهب إليه المحققون في هذه الآية وغيرها [2].

ومن هذا الباب (من) الموضوعة لابتداء الغاية ، فجعلوا من ذلك قوله تعالى : ﴿ مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾ (نوح:٢٥) وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ﴾ (الأنعام ١٥١) بدلالة قوله عز وجل : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾ (الإسراء:٣١).

---

(١) فِي هذا النبإِ الحكيمِ لفتٌ إلى أنَّ ظلمًا يقعُ علَى حيوانٍ قد يكونُ سببًا فِـي دخولِ النّارِ ، فكيف بالذي يقع على الإنسان .ألا يعتبر الطغاةُ ، فيكفوا ظلمهم وانتهاكهم آدمية شعوبهم لمجرد الاختلاف معهم في اختيار نظام الحكم اختلافا لايتجاوز إبداء الرأي والعمل على التغيير السلميّ إلى التي أرضى لله تعالى ألا إن الظلم ظلماتٌ يوم القيام ، ولكن الطواغيت لا يعقلون.

(٢) أسباب النزول للواحدي : ص ١٣٨، ١٣٩ ، ط : الحلبي : ١٣٨٨ ، ولباب النقول للسيوطي : ص ١٢٢ (هامش تنوير المقباس ـ ط : مصطفى الحلبي : ١٣٧٠ والكتاب لسيبويه : ٢٢٤/٤، ودراسات في أسلوب القرآن لأستاذنا عضيمة : ٢٩٧/٢ ، والنظر الفسيح للطاهر بن عاشور : ص ٢٤٥ ، والتسهيل لعلوم التنزيل ، لابن جزّي : ص ١٦١

ومن ذلك مارواه البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء) بسنده عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِى سَالِمٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ مِنَ الْخُيَلاَءِ خُسِفَ بِهِ ، فَهُوَ يَتَجَلْجَلُ فِى الأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» .

ومَا رواهُ مسلم في كتاب(اللباس والزينة) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «إِنَّ الَّذِى يَجُرُّ ثِيَابَهُ مِنَ الْخُيَلاَءِ لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

وذلك بدلالة مارواه البخاري في كتاب (فضائل الصحابَةِ) بِسَنَدِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاَءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ أَحَدَ شِقَّىْ ثَوْبِى يَسْتَرْخِى إِلاَّ أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «إِنَّكَ لَسْتَ تَصْنَعُ ذَلِكَ خُيَلاَءَ»

ومنْ هذا مارواه مسلم في كتاب (الطهارة) بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى الْمَقْبُرَةَ فَقَالَ : «السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لاَحِقُونَ وَدِدْتُ أَنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا».

قَالُوا أَوَلَسْنَا إِخْوَانَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَالَ «أَنْتُمْ أَصْحَابِى وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ». فَقَالُوا كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ لَمْ يَأْتِ بَعْدُ مِنْ أُمَّتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ فَقَالَ :

«أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلاً لَهُ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ بَيْنَ ظَهْرَىْ خَيْلٍ دُهْمٍ بُهْمٍ أَلاَ يَعْرِفُ خَيْلَهُ ؟». قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ .

قَالَ : «فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنَ الْوُضُوءِ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ أَلاَ لَيُذَادَنَّ رِجَالٌ عَنْ حَوْضِى كَمَا يُذَادُ الْبَعِيرُ الضَّالُّ أُنَادِيهِمْ أَلاَ هَلُمَّ . فَيُقَالُ إِنَّهُمْ قَدْ بَدَّلُوا بَعْدَكَ . فَأَقُولُ سُحْقًا سُحْقًا».

قولُه :« مِنَ الوضُوء» فِيه دلالة على علّة استحقاقِهم أن يكونُوا غرًّا مُحجّلين ، وهذه الدلالة بينة لا يكاد يغفلُ عنها ناظرٌ . ولو قيل في غير البيانِ النبوي بسببِ الوضوء لكان المعنى كالمعنى في قولِ« من الوضُوء»[(١)]

ومن ذلك قول الفرزدق :

يُغضِي حَيَاءً ، ويُغضَى مِنْ مَهَابَتِهِ   فَمَا يُكلّمُ إلاّ وهو يبْتَسِمُ

ويشيرُ الرضي إلى أنّها حين تدلّ على التعليل يبقى فيها معنى الابتداء لأنّ من قال : « لا آتيه من سوءِ أدبه» كان ترك الإتيان بدأ بسبب سوء الأدب[(٢)]

وغيرقليل من أهل العلم على دلالتها على التعليل في بعض مساقاتها ، فما عليه الأصوليون له أصل بياني راسخ[(٣)].

ومن هذا الباب (على) الموضوعة للاستعلاء الحسي والمعنوي معًا على ما أختاره ، وقد جعل التعليل وجها من وجوه دلالتها السياقية ، كما في نحو قوله ﷻ : ﴿ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ ﴾ (البقرة:١٨٥) أي تكبروا الله من أجل هدايته لكم وقد نص على دلالتها على التعليل جماعة من أهل العلم :

يقول الطبري في تأويلها« يعني تعالى ذكره : ولتعظِّموا الله بالذكر له بما أنعم عليكم به ، من الهداية التي خذل عنها غيركم من أهل الملل الذين كتب عليهم من صوم شهر رمضان مثلَ الذي كتب عليكم فيه ، فضلُّوا عنه بإضلال الله إياهم ، وخصَّكم بكرامته فهداكم له ، ووفقكم لأداء ما كتبَ الله عليكم من صومه ، وتشكروه على ذلك بالعبادة لهُ»

---

(١) في رواية للترمذي في كتابِ (الصلاة) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ «أُمَّتِى يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرٌّ مِنَ السُّجُودِ مُحَجَّلُونَ مِنَ الْوُضُوءِ». قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرٍ .

(٢) الكافية : ٣٢٣/٢

(٣) ينظر : معاني القرآن للفراء : ٣٠٦/٢ ، تسهيل الفوائد لابن مالك : ص ١٤٤ ، إعراب القرآن للعكبري : ٨٧/٢ ، ٢٧٠ ، ٢٩٥ ، ومغني اللبيب : ١٥/٢ ، ١٨ ، وأعلام الحديث للخطابي : ١٧٠٣/٣

قوله (بما أنعم عليكم بِه) دالٌّ على أنّ معنى (على) هنا من معنى (الباء) المفيدة تعليلاً ويقول أبو حيان فيها : « و (على) تتعلق : بتكبروا ، وفيها إشعار بالعلية ، كما تقول : أشكرك على ما أسديت إليّ »[1].

ومن غير حروف الجر عند الجمهور (لعل) وهي في أصل دلالتها للرجاء ولكنه يتسع للتعليل عند بعض أهل العلم . وقد تكون في دلالتها على التعليل أقوى من دلالتها على الرجاء [2] .

وقد نص «الأخفش» على أنها في قوله تعالى ﴿ لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ (طه:٤٤) دالة على معنى التعليل ، وعلى ذلك قطرب والفارسيّ وثعلب والكسائي وابن السراج وابن مالك والبغدادي والعكبري وابن ناقبا وابن جزي وابن القيم والتنوخي

---

(١) تسهيل الفوائد : ص ١٤٦ ، رصف المباني : ص ٤٣٣ ، مغني اللبيب : ١/١٢٦ ، البحر لأبي حيان : ٢/٤٤ ، شرح الكوكب المنير : ١/٢٨٤ ، دراسات في أسلوب القرآن : ٢/١٩٩

(٢) «لعلّ» تأتي في القرآن الكريم للتعليل ، ولذا يغلبُ ختم الآيات بِها ، وفصلِها عما تكون له فاصلةً ، ، وهو في أصلِه حرف للرجاء ، وجمهرة النحاة من البصريين على أن «الرجاء» يحمل إخباراً «عن تهيىء وقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً ، فتبين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء ومعناها مركب من رجاء المتكلم في المخاطب وهو معنى جزئي حرفي». (التحرير للطاهر : ١/ ٣٢٩) ويذهبُ سيبويه إلى أن ما يستفاد من الترجي والتوقع بـ(لعل) هو في حيز المخاطبين أي أن البيان يخبر بأن المخاطب يكون مرجواً .
وقد تأتي(لعلَّ) للإطماع ، والرجاء يلزمه التقريب ، والتقريب يلزمه الإطماع ، فهو لازم بمرتبتين
وتأتي للتعليل فتكون بمعنى(كي) إذا لم يكن معنى الرجاء ظاهرًا منها ، وهي تكثر دلالتها على ذلك في سياقِ الأمر والنهي (الطاهر : السابق)
فدلالة (لعل) على التعليلِ ليست دلالة وضعية لازمة لها في كل سياقتها ، بل هي دلالة مرتبطة بالسياق الذي ترد فيه ، ولذا تتخلى عنه في بعضِ السياقات .

ونصّ ابن يعيش على أنها إذا وردت في التنزيل كان اللفظ على ما يتعارفه الناس والمعنى على الإيجاب بمعنى (كي) لاستحالة الشك في أخبار الله ﷻ

وهو من الباب الذي أتى منه مذهب الواقديّ القائم على أن (لعلّ) في جميع القرآن للتعليل إلا قوله تعالى : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ (الشعراء:١٢٩) فهي للتشبيه وهذا مذهب لطيف في مسلكه غير دقيق في إحاطته ، وقد كان «السهيلي» أنفذ بصيرة حين ذهب إلى أنها لا تكون كذلك إلا على شرط وصورة نحو أن يكون قبلها فعل وبعدها فعل : الأول سبب للثاني ، نحو قوله : ﴿ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل:٩٠) فقال بعض الناس : لعل هنا بمعنى كي ، أي كي تذكروه ، وأنا أقول : لم يذهب منها معنى الترجي ؛ لأنَّ الموعظة مما يرجى أن تكون سببا للتذكر فعلى هذه الصورة وردت في القرآن .

وهذا المذهب تراه أيضا فيما ذهب إليه أبو الحسن الحرالّيّ من أنها كلمة تخرج لما تقدم سببه ، وعليه سار البقاعي ، ورأى أن كل ما جاء من «لعل» المعلل بها أفعال الرب ﷻ ينبغي أن تؤول نحو هذا [1]

هذه الأدوات حين يبرز منها معنى التعليل في بعض المساقات قد يكون معنى مقصودا أصالة أو تبعا وهو شاخص في محل النطق فيكون من دلالة العبارة على الرغم من أنها دلالة سياقية أي ليست موضوعة لها وضعا تحقيقيا ، بل يكون للسياق وللقرائن أثرٌ بالغٌ في فهم المعنى التعليلي من هذه الأدوات وليس عندها ـ حتى يقال إنها دلالة تعريضية . بل هي دلالة منطوقة متغيرة متحركة تتأثر بتغير المناخات الاستعمالية والقرائن والملابسات ، فتكون القادرة والقابلة أداء وظائف متغايرة متغيرة وفقا للمقامات الدلالية التي تقام

---

(١) ينظر : الأزهرية : ص ٢٢٧، ومعاني القرآن للأخفش : ٦٣١/٢، والأصول في النحو : ٣١٤/١ ، والهمع : ١٣٤/١ ، ومغني اللبيب : ٣٢٣/١ ، وشرح المفصل : ٨٥/٨ ، والروض الأنف : ٢٨٢/٣ ، ونظم الدرر ١٤٣/١ ، ٣٨٤(ط : الهند)

فيها ، فتغاير حركة سيرها على لاحب المنهج الذي تساق عليه ، فلكلّ موقف ومقام تكون فيه الكلمة فاعلية مؤثرة فيها ، وهي مستجيبة له لا تتحجر ، بل هي المعلنةُ أنـَّها ذاتُ انفتاحٍ دَلاليٍّ منضبطٍ وَفق إمكاناتِها التَّكوينيّة ، فلا تتقبل كلَّ عدول بها بل ذلك خاضع لما يتلاءم مع نواتها الدلالية ، فما كل كلمة قابلة لأي دلالة ولا قابلة لأن تقام على أي مساق أو تغرس في أي مناخ ، لكنها القابلة للتفاعل مع مكونات البيئة البيانيّة التي تتلاءم مع إمكانات موضوعها الدلاليِّ .

هذا الذي أَقوله ليس إسقاطًا على موقفِ الأصوليين المُساندِ موقفَ اللغويين والنُّحاةِ والبيانيين من قابليّة الأدوات على أداء دلالات متغايرة ، ومنها دلالة التعليل باعتباره ركنا من أركان القياس الشرعي ولكن الذي نقوله إنما هو قراءة لموقف الأصوليين ، فالذي يذهب إلى أنَّ حرفا ما يدل على كذا وكذا ، وهو العليم بأنـّه وضع وضعا تحقيقيا لمعنى واحد كما عليه الجمهور لا يقول بهذا التعدد في مقام واحد وتركيب واحد ، بل تتغاير عطاءاته الدّلالية وفقا لمناخه وتركيبه ، وهو حين يقول ذلك يذهب إلى مبدأ الانفتاح الدلالي للكلمات ، ومبدأ تأثير المناخات البيانيّة على حركة المعنى المتخلق من التلاقح التركيبي بين عناصر العبارة .

الأصوليون لا يعبرون عن هذا النهج وذلك الموقف من الدلالة بلسان المقال والبسط النظري ولا يفصحون عنه ؛ لأنَّ الإفصاح عنه ليس من وكدهم وغايتهم المنشودة ، ولكنهم يتمثلونه منهجا يضبط حركة تعاملهم مع النص فهما وتأويلا وسلوكا ، وهذا هو المبدأ الذي يربي الإسلام عليه أبناءه : منهج الإفصاح السلوكي ، فالرسول ﷺ كان خلقه القرآن تطبيقا في السلوك وكانت مهمته تبين البيان القرآنيّ سلوكا في المقام الأول ثم مقالا في المقام الثاني : ﴿ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ (المائدة:٦٧) ومن ثم لم يؤثر عنه التفسير المقالي لآيات الذكر الحكيم إلا قليلا ، ولكنه فسر آياته كلها تفسيرا سلوكيا .

ما قلتُه عن فهم الأصوليين لا يَعدُو ترجمة الحركة السلوكية لهم في هذا المقام إلى حركة مقالية ، لأجمع بين الوعي النظري والبيان السلوكي لنتمكن من الفراسة الإدراكية لما تأتي به الحياة من واقعيات لهم تنبت في الهيئات السابقة ، ونحن مقهورون أمامها ، فليس لنا أن نجتث نباتها ولكن علينا أن نضبط حركتها وفق منهج الإسلام قرآنا وسنة دون تحريف ولا تعطيل .

* * *

الاستنباط بسبيل معنى النظم

يتضمن هذا الضرب ثلاثَ سُبل :

- سبيل الإشارة
- سبيل الإيماء والتنبيه
- سبيل الاقتضاء

سبيل الإشارة

المعنى القائم فِي هذا المصطلح : (سبيل الإشارة) عند جمهرة الأصوليين الحنفِيّة وغيرهم : دَلالة النظم على معنى لم يُسق لأجله لعدمِ قصدِ المتكلم له في نفسه ، لكنَّ السّامع يعلمه بالتأمل في معنى النظم من غير زيادة عليه ولا نقصان .

وفي دَعوى عدم قصد المتكلم له نظر تحقيقي سيأتي .

هذا المفهومُ ثابتٌ في التعاريف التي وردت عند الحنفيّة والشافعية وأشياعهم[1].

وهي على اختلاف ألفاظها لا تكاد تخرجُ عن أنّ جوهر هذه الدلالة ماثلٌ في أمور :

- أنها دلالة نظمية ؛ لأنها تثبت بعين النّظم
- أنـّها دلالة غير مقصودة للمتكلم بهذا النّظم .
- أنها دلالة منْ قبيل اللزوم العقليّ بيْن النصّ والمعنى ، ونعت اللزوم بالعقلية نعتٌ له بالموضُوعية . وهو ما يوجبُ أن يكون المستنبط قادراً علَى أن يضع اليد عليه في النص ، وهذا ما لا تستقيمُ الغفلة عنْه في النّظر العلميّ[2].

---

(١) راجع : أصول الشاشي ص ٩٩ ، وأصول السّرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاريّ : ٦٨/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٧٥/١ ، وفواتح الرحموت : ٤٠٧/١ ، والمستصفى : ١٨٨/٢ ، وشرح المختصر للعضُد : ١٧٢/٢ ، وتيسير التحرير : ٩٧/١ ، وبيان المختصر : ٤٣٣/٢ ، وفروق الأصُول لابن كمال باشا : ص ٨٦ ، وتغيير التنقيح له : ص ٨٦

(٢) يؤكد طه عبد الرحمن أن اللازم في دلالة الإشارة لايتوسط فيه دليل مشترك (علة ولا تتوقف عليه فائدة المعنى العباري) وذلك صحيح . ينظر : اللسان والميزان ، أو التكوثر العقلي ، طه عبد الرحمن ، المركز الثقافى العربي ، المغرب ، ٢٠٠٦ ص١٢٥

ووجه تسمية هذه الدّلالة إشارة إلى أن «المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلّ عليه نفس اللفظ ، فيسمى إشارة ، [1] فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به وينْبِءُ عنْه[2].

فالسامع لإِقبَالِهِ على المعنى الّذي سيق له النظم كأنه غفلَ عمّا في ضمن النظم من معان أخرى غير التي سيق لها ، فيشير النّظم إلى تلك المعاني التابعة لما سِيق له ، ولذلك جعل نظيره في المحسوسات ما يراه الناظر في المرآة لرؤية وجهه قصدًا ، فيرى معه ما ينعكسُ عليها ، وهي بالضرورة غير مقصودة بالنظر ، ولكنّها شاركت الوجه في انعكاسها على صفحة المرآة [3]

مستقَى دلالة الإشارة :

الحنفِيّةُ وجمع من الشافعية على أنّ مستقى دلالة الإشارة هو النّظم فهي دلالة نصّية نظميّة على حكم غير مقصود في نفسه للمتكلم ولا سيق الكلام لها ، فما يثبت بها من معانٍ هو معنى النظم والعبارة [4]

وجمهور المتأخرين على أنَّ مستقاها المنطوق غير الصريح ؛ لأنـّها دلالة التزاميّة ، وما كان كذلك لم يكن منطوقًا صريحا ولا مفهوما. [5]

---

(١) هنالك عناصِرِ غير لغوية في البيان البليغ لها أثرٌ بالغٌ في الدلالة على ضروبٍ من المعنى ، ويحسُن بالمستمعِ(المتلقِي) ملاحظة هذه العناصر ، ودلالاتها ، وقد كان النبيّ ﷺ يُوظف هذه العناصر غير اللغوية ، ولاسيّما في الدلالة على أهمية أو خطورة ما يتكلّم فيه ، من نحو (كان مضطجعًا فجلس) ، و(شبك بين أصابعه) ... إلخ وقد عني بعضُ أهل العلم برصد كثير من العناصر غيراللغوية في بيانِه ﷺ ، وفي بيان غيره.

(٢) المستصفى للغزالي : ١٨٨/٢

(٣) أصول السّرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٧٥/١ ، تقرير التحبير : ١٠٧/١ ، شرح المنار : ص ٥٢٢

(٤) أصول السّرخسي : ٢٣٦/١، وكشف الأسرار للعلاء البخاريّ : ٦٨/١، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٧٥/١، المغني للخبازي : ص ١٤٩، شرح الكوكب المنير : ٤٧٦/٣

(٥) شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٢/٢ ، وبيان المختصر : ٤٣٣/٢

وآخرون على أن مستقاها المفهوم ، فهي من إشارة اللفظ لا منه. [1]

الأوْلَى أنّ مستقى دلالة الإشارة النظمُ نفسُه ، فهي ليست مستقاه بمعنًى وضع له اللفظ ، بل مع معنى وضع له اللفظ ، وما بينهما من مفارقة إنّما هو القصد فيه وعدمه فيها ، فوجه الناظر في المرآة مشاهدٌ بها لا بغيرها وكذلك كلّ ما شاركه في انعكاسه على صفحتها إنّما هو مشاهدٌ بها لا بغيرها ، وإن لم يكن مقصودَ الناظر أصالة أو تبعا فهو وإن لم يكن له قيمة في القصد فإن له قيمة في الرؤية ، وكذلك دلالة الإشارة .

وعدم القصد لايمنع أن يكون مصدر الدلالة اللفظِ ، وإنما يبين درجة المعنى المفهوم إشارة حين تتعارضُ المعاني وبيان كيفية اتفاقها واختلافها ومنازلها ...

يتجلى ذلك في قول الله ﷻ : ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ (آل عمران:٣٥) .

ما سيق له النظم أن امرأة عمران نذرت جنينها لله ﷻ ، وهو معنى قد وضعت له عناصر العبارة ، ويستدل بالنظم على معان أُخر لم يسق النظم لها ولا قصدت به قصدًا نصب القول له ، من ذلك أنَّ النّذر يصح أن يعقد بالخطر وفي المستقبل ، فيستقيمُ شريعة أن ينذر العبدُ ما في بطن شاتِه بعد الولادة ، أو ثمر شجرته ، ولما ينعقد زهرها .

وأنّ النّذر بما جُهل نوعه جائزٌ فامرأة عمران نذرت ما في بطنها ولم تدر نوعه . وأنَّ للأم الولاية على ولِيدها نصيبا ، فمن ملك نذر شيْءٍ ملك الولاية عليه وأنَّ للأم تسميةَ ولدِها ، عند فقد من هو أولى فقد سمتها مريم وصدّق الله هذه التسمية. [2]

---

(١) المستصفى للغزالي : ١٨٨/٢

(٢) أحكام القرآن للجصاص : ٢٩١/١

ويفهم إشارة أن أمَّ مريم كانت حرة لا أمةً ، فلو كانت أمةً لم ينعقد نذرها بحملها ؛ لأنها ليس لها عليه ولاية [1].

فهذه معان تستقى من نظم الآية وإن لم يكن قد سيق لأجلها .

ومثلُ هذاً يتفاوتُ العلماء فِيه تفاوتًا لايحدُّ،والاعتداد بموضُوعية الاستنباط، لا بتكاثره . ولهذا نلحّ على أن العلاقة التي بين المعنى المستنبط بسبيل الإشارة والنظم علاقة لزومية موضُوعية ، وإن يكن المعنى المستنبط بسبيل الإشارة لم يُسق النظم للدلالة عليهِ سوقًا أصليًا أوْ تبعيًّا .

و من هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٧٢-٢٧٣) .

سيقت الآية لبيان من تكون له النفقة ، فهو لمَّا قال ﷻ : ﴿ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ﴾ جاءت الآية التالية مبيّنة مَن تكون فِيه النفقة من بعد ما أبان من يكونُ له ثواب النّفقة . [2]

---

(١) يذهبُ ابن العربي في المسألة الخامسة من الآية إلى أن معنى النذر هنا وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّ الْمَرْءَ إِنَّمَا يُرِيدُ وَلَدَهُ لِلْأُنْسِ بِهِ وَالِاسْتِبْصَارِ وَالتَّسَلِّي وَالْمُؤَازَرَةِ ؛ فَطَلَبَتْ الْمَرْأَةُ الْوَلَدَ أُنْسًا بِهِ وَسُكُونًا إلَيْهِ ، فَلَمَّا مَنَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا بِهِ نَذَرَتْ أَنَّ حَظَّهَا مِنْ الْأُنْسِ بِهِ مَتْرُوكٌ فِيهِ ؛ وَهُوَ عَلَى خِدْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَوْقُوفٌ .وَهَذَا نَذْرُ الْأَحْرَارِ مِنْ الْأَبْرَارِ ، وَأَرَادَتْ بِهِ مُحَرَّرًا مِنْ جِهَتِي ، مُحَرَّرًا مِنْ رِقِّ الدُّنْيَا وَأَشْغَالِهَا .فَتَقَبَّلْهُ مِنِّي وهذا معنى لطيف من ابن العربيّ

(٢) يقولُ الطبري في تأويل الآية :أما قوله : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ فبيان من الله ﷻ عن سبيل النفقة ووجهها. ومعنى الكلام : ==

ويؤخذ من قوله ﴿ لِلْفُقَرَآءِ . . . ﴾ بطريق الإشارة أنّ الفقير قد يملك بعض ما يغنيه ، وليس هو الذي لا يملك البتة ، فإنه لا يحسبه الجاهل به غنيا من أجل تعففه إلا إذا كان ظاهرُ حاله ساترا حقيقته ، وذلك لا يكون مع العدم المحض(١).

ويؤخذ منه أيضا بطريق الإشارة إن على الفقير ألا يظهر حاله ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فقد جاءت الآية في معرض المدح وما يأتي من النعوت في معرضِ المدح هو ممّا يغرى بِه ، فهو طريقٌ من طرق الدلالة على الأمر بالشيءِ في بيانِ الوحيِ قرآنًا وسنّة ، وإن لم يكن هذا مسوقًا إليْه السياقُ سوقًا أصليًا ، وهو بابٌ وسيع .

ويؤخذ منه أنّ على أهل الفضل أن ينقبوا عن أولئك المتعففين ويعينوهم على استتارهم ببذل ما يحفظ ماء الحياء في وجوههم .

وهذا يهدي إلى أن نفضّل من استحيى من السؤال وإن عظمت حاجتُه على من ألحف فيه كما هو سائد في زماننا هذا ، وغير قليلٍ من الملحفين ممن لايستحقُون الصدقة ، بل يجبُ عليْهِم إخراج زكاة أموالهمً المكدّسة .

ومن هذا الباب أيضا قول الله ﷻ :

﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦٓ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى ۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ۝ قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾

(يوسف:٥٤،٥٥).

== وما تنفقوا من خير فلأنفسكم ، تنفقون للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله . واللام التي في الفقراء مردودة على موضع اللام في فلأنفسكم ، كأنه قال : ﴿ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ ﴾ يعني به : وما تتصدّقوا به من مال ، فللفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، فلما اعترض في الكلام بقوله : ﴿ فَلِأَنفُسِكُمْ ﴾، فأدخل الفاء التي هي جواب الجزاء فيه تركت إعادتها في قوله : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ﴾، إذ كان الكلام مفهوما معناه»

(١) أحكام القرآن للجصاص : ١/٢٩١

يؤخذ من قوله : ﴿ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ بطريق الإشارة أنّ للمسلم أن يصف نفسه بالفضل الذي فيه عند من لا يعرفه ، وأنه ليس من المحظور من تزكية النفس المنهى عنه في قوله ﷻ ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾ (النجم: ٣٢).

والأولى أن هـذا المعنـى الإشـاري لا يسـتقيم استنباطه والاعتـداد بـه إذ لم يتيقن المرء أن في الإخبار بما فيه من فضل نفعًا ورفدًا لمن يخـبره بـه ، ولـيس افتخارا أوْ تطلعًا لزخرف الدنيا أو شهرةٍ زائفة .

ويؤخذ منها بسبيل الإشـارة أنـه يجـوز للمـرء أن يطلـب لنفسـه مـن أعمـال الولاية ما يرى نفسه قادرة عليه ، وليس في القوم من هو أقدر عليها منـه رعايـة لصالح الأمة كلها .

ويؤخذ من هذا بطريق الإشـارة أنــّه يجـوز للرجـلِ الصـالحِ أن يعمـل عنـد الرجل الظالم إن كان عمله عنده فيه صلاح الأمة ، وكـف مـن ظلمـه وفجـوره ، وأن يأخذ منه أجرًا .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٧).

دلت الآية بعبارتها على إباحة معاشرة النساء حتى مطلع الفجر ، وهـذا هـو الذي يتبادر من الآية والذي سيقت له سوقا أصليا ، كمـا هـو مقـرر في أسباب نزولها :

روى البخاري في كتاب (الصوم) بسنده عَنِ الْبَرَاءِ ﷺ قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَائِمًا ، فَحَضَرَ الإِفْطَارُ ، فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ لَمْ يَأْكُلْ لَيْلَتَهُ وَلاَ يَوْمَهُ ، حَتَّى يُمْسِيَ ، وَإِنَّ قَيْسَ بْنَ صِرْمَةَ الأَنْصَارِيَّ كَانَ صَائِمًا ، فَلَمَّا حَضَرَ الإِفْطَارُ أَتَى امْرَأَتَهُ ، فَقَالَ لَهَا : «أَعِنْدَكِ طَعَامٌ ؟» قَالَتْ : لاَ ، وَلَكِنْ أَنْطَلِقُ ، فَأَطْلُبُ لَكَ ، وَكَانَ يَوْمَهُ يَعْمَلُ ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ ، فَجَاءَتْهُ امْرَأَتُهُ ، فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ : خَيْبَةً لَكَ !! فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ غُشِيَ عَلَيْهِ ، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ : ﴿ **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ** ﴾ فَفَرِحُوا بِهَا فَرَحًا شَدِيدًا ، وَنَزَلَتْ : ﴿ **وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ** ﴾ .

وفي سنن أبي داود في كتاب (الصلاة) «قَالَ وَحَدَّثَنَا أَصْحَابُنَا قَالَ وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا أَفْطَرَ فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يَأْكُلَ لَمْ يَأْكُلْ حَتَّى يُصْبِحَ. قَالَ فَجَاءَ عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّابِ فَأَرَادَ امْرَأَتَهُ فَقَالَتْ إِنِّي قَدْ نِمْتُ فَظَنَّ أَنَّهَا تَعْتَلُّ فَأَتَاهَا فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَأَرَادَ الطَّعَامَ فَقَالُوا حَتَّى نُسَخِّنَ لَكَ شَيْئًا فَنَامَ فَلَمَّا أَصْبَحُوا أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ** ﴾».(صححه الألباني)

ويفهم منها بسبيل الإشارة جواز صوم الجنب ، فإذا ما جاز للمسلم أن يعاشر زوجه إلى آخر لحظة من الليل بدلالة ﴿ **حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ** ﴾ إلخ ، فالفجر مبدأ الصوم يطلع ولا يكون بملكه الاغتسال لضيق الوقت ، فيكون الإصباح جنبا لازما لذلك ، وهذا المعنى لم تسق له الآية سوقا أصليا ولا تبعيا [1]

ومن الباب قول الله ﷻ :

﴿ **وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ (البقرة: ٢٣٢).

---

(١) المستصفى : ١٨٩/٢ ، وتيسير التحرير : ٨٩/١ ، وفواتح الرحموت : ٤٠٧/١

دلّ قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ بسبيل الإشارة على اشتراط الولى في نكاح المرأة ، إذ الخطاب في ﴿ تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ غيره في ﴿ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ ﴾ في الثاني الضمير للأزواج ، إذ لا يملك غيره الطلاق ليوقعه ، وفي ﴿ تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ هو للولى بدلالة قوله : ﴿ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ ﴾ فذلك شاهدٌ على أن الضمير فيه لولي المرأة المتحدث بشأنها ، وإن كان هو نفسه زوجًا لأخرى ليس الحديثُ بشأنها

روى البخاريّ في كتاب (النكاح) بسنده عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ ﴿ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ قَالَ حَدَّثَنِي مَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِيهِ ، قَالَ زَوَّجْتُ أُخْتًا لِي مِنْ رَجُلٍ ، فَطَلَّقَهَا ، حَتَّى إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا جَاءَ يَخْطُبُهَا ، فَقُلْتُ لَهُ زَوَّجْتُكَ وَفَرَشْتُكَ وَأَكْرَمْتُكَ ، فَطَلَّقْتَهَا ، ثُمَّ جِئْتَ تَخْطُبُهَا ، لاَ ، وَاللَّهِ ، لاَ تَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدًا ، وَكَانَ رَجُلاً لاَ بَأْسَ بِهِ ، وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ أَنَّ تَرْجِعَ إِلَيْهِ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الآيَةَ : ﴿ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ فَقُلْتُ : الآنَ أَفْعَلُ ، يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ : فَزَوَّجَهَا إِيَّاهُ».

فهذا قاطع في أن الخطاب في ﴿ لَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ للأولياء ، ودل ذلك بإشارته على أنه ليس للمرأة أن تزوّج نفسها بغير وليٍّ ، لأنه لو كان لها ذلك لما كان معنًى لنهيِه الوليَّ عن عضلها ، إذ العَضل لا يكون إلا مِمَّن يملك سُلطة المنع ولا يكون على من لا يخضع تحت سلطان غيره . ولكان لأخت سيدنا معقل أن تتزوج مطلقها حين رغب في نكاحها ، ولم يرغب وليها : معقل .

وليس من فرقٍ في هذا بين بكرٍ وثيبٍ ، فالثيب كالبكر لاتزوج إلا بولي ، فأخت معقل كانتً ثيبًا ، وكان خاطبها هو مطلقها أولاً ، فلا يعلل طلب الولي بعدم خبرة المرأة ، فإن وجدت لم يجب الولي ، فهذا ينقده ما رواه البخاري من حال أخت معقل السابق ذكره .

وقوله ﷻ : ﴿ أَن يَنكِحۡنَ ﴾ جاء الفعل مسندًا إليهن فيستفاد منه إبراز حقهن في الرضا والكره ، فإذا رضيت بزوجٍ وجب النزول على رضاها ما لم يكن

مانعٌ شرعي كما هو في قول الله ﷻ : ﴿ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة:٢٣٢) فتحقُّق هذا الشرط بعد رضائهن يلزم الولى النزول على ما رضيت ، فكانت في صورة المزوجة نفسها ، فهو إنزال السبب المتوقف عليه تحقيق الفعل منزلة الفعل إعلاء لشأن ذلك السبب :« رضائهن» وتبيانا لفداحة إغفاله ، فجمعت الآية بنظمها بين حق الولى وحق الزوجة ، فكان في ذلك الحجازُ الصلدُ من وقوع الظلم عليهن إذا ما زوجن بغير رغبتهن ، فيكون مجتمعٌ قلقٌ وكان في ذلك أيضًا حجازٌ من وقوع الفوضى إذا ما أطلق لهن تزويج أنفسهن بغير ولى .

يقُول الله ﷻ : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة:٢٣٣).

جاءت هذه الآية في سياق أحكام الطلاق الآتية عقبِ بيان أحكام النكاح وآداب المعاشرة بين الزوجين ، وقد ختم أحكام الطلاق بقوله ﷻ ﴿ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٣٢) فكان في هذا الختم موعظة بالغة وهداية ناجعة ، وتهديدٌ لمن لم ينتفع بتلك الموعظة .

ثم جاء الحديث عن علاقة الوالدين المطلقين بالولد الرضيع ، فقررت الآية لمن يكون الإرضاع أو على من يكون ، وعلى من تكون نفقة المرضعة ، ونفقة الوليد .

جاءت الآية مُبينةً عن حقوقِ الولدِ على والديه المنفصلين ، فترسُم حدود العلاقة بين الوالدين في هذا الشأن كيما لايَحيف أحدٌ على الآخر ، وكيما لا يُضار الوليد بما قد نشب بين أبويه من خلاف أثمر انفصالاً .

فالآية إذن معقودةٌ لبيان حقوق الولد على والديه المنفصلين في المقامِ الأول ، فالبيان مسوقٌ لذلك ، وما يستفاد من معانٍ ليست هي من حقوق الوليد على والديه إنما تستفاد بالسَّوق التبعيّ .

استهلت الآية قولها ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ (البقرة:٢٣٣).

هذه (الواو) في ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ ﴾ تعطف ما بعدها على قوله ﷻ ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٣٢)[١].

قوله ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ ﴾ ظاهره العموم ، بيد أنَّ السياق خَصَّص عمومه في المطلقات منهن ، وليس هذا بحكم يعم كل والدة باقية في عقد النكاح. فكأنه قيل : والوالدات منهن أي من المطلقات السابق ذكر أحكامهن في الآيات قبلها.

وفي النظم ما يؤيد أنـهن المطلقات خاصّة : ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة:٢٣٣) فهذا لايكون إذا ما كانت المرأة في عقد النكاح لأنَّ رزقَها وكسوتها عليه مرضعة ، أوْغير مرضعة ، والدَّة أو غيرَ والدةٍ .

---

(١) يقُول الحراليّ في بيان مناسبة هذه الآية ما سبقها :
« لما ذكر سبحانه وتعالى أحكام الاشتجار بين الأزواج التي عظم متنزل الكتاب لأجلها وكان من حكم تواشج الأزواج وقوع الولد وأحكام الرضاع نظم به عطفاً أيضاً على معاني ما يتجاوزه الإفصاح ويتضمنه الإفهام لما قد علم من أن إفهام القرآن أضعاف إفصاحه بما لا يكاد ينتهي عده فلذلك يكثر فيه الخطاب عطفاً أي على غير مذكور ليكون الإفصاح أبداً مشعراً بإفهام يناله من وهب روح العقل من الفهم كما ينال فقه الإفصاح من وهبه الله نفس العقل الذي هو العلم ؛ انتهى ».
(ينظر : تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير : تحقيق : محمادي الخياطي ص : ٤٠٤ ـ أوينظر تفسير البقاعي : نظم الدرر : ١/٤٣٨ ـ بيروت)

وكذلك الخلاف في مدة الإرضاع لايكون بين الوالدين وعقد النكاح قائمٌ ، بل هو ينشُبُ عند الفُرقَة .

وفي التعبير عنهن بالوالدات دون المطلقات كما في سابقِه لاستعطافهن ، وتذكيرهن ، ومحاجزتهن عن أن يَغلِبَ عليهنّ تأثيرُ الطلاق ، فيضعفَ عندهنّ أثرُ الوالدية ، ففي المناداة عليهن بهذا الوصف تقويةٌ لباعث الإشفاقِ ، فتقوَى الرَّغبة عندهنَّ في الإرضاع ، ولايجعلن المنازعة في مقدار أجر الإرضَاع أعلَى من أثر الوالدية ، فهذا من تثقيف نفس المطلقة رعاية لحقٍّ الولد .

وفي الوقتِ نفسِه فيه حثٌّ للوالد على أن يستعلي إرضاع أم الوليد على إرضاع غيرها ، وإن كان إرضاع أمه له بأجر ، وإن غالت ، وإرضاع غيره بأجر أقل أو دون أجر ، كأنْ ترضعه عمته أو خالته أوجدته أو أخت الوليد بدون أجر ، فحقّ الولد على أبيه أن يستعلي إرضاع أمه له على إرضاع غيره له ، وإن كان في إرضاع الأم ما يكلفه فوق ما يكلفه إرضاع غيرها ، إذا ما أَطَاقَ .

وللحراليّ في هذا التفاتة عالية . يقول الشيخ :

« جعل تعالى الأمَّ أرضَ النسل الذي يغتذى من غذائها في البطن دمًا ، كما يغتذي أعضاؤها من دمها ، فكان لذلك لبنها أولَى بولدها من غيرها ، ليكون مَغذاه وليداً من مغذاه جنيناً فكان الأحقُّ أن يرضعنَ أولادهُنّ ، وذكره بالأولاد ليعم الذكور والإناث .

وقال : الرضاعة التغذية بما يذهب الضراعة وهو الضعف والنحول بالرزق الجامع الذي هو طعام وشراب وهو اللبن الذي مكانه الثدي من المرأة والضرع من ذات الظلف ـ انتهى »[1] .

تأمل مقالة الحرالي فهي عالية تلتفت إلى العلاقة بين مدلول الرضاعة ، والضراعة ، وما بينهما من تصاقب صوتي وتقابل معنوي ، وما التفت إليه من أثر التوافق بين مَغذَى الوليد قبل الولادة وبعدها ، فكل ذلك له أثر بالغ ، ثم

---

(١) تراث أبي الحسن الحراليّ المراكشي في التفسير ، جمع وتحقيق محمادي الخياطي : ص ٤٠٤ ، أو ينظر : نظم الدرر للبقاعي : ٤٣٩/١ ـ بيروت

ما يستصحب رضاعته من أمه من فيض الحنان الذي له أثر بالغٌ في الاستواء النفسي الذي هو عامل من عوامل الصلاح والإصلاح في حركته التعميرية للكون والحياة .

وهكذا يقرر القرآن للوليد حقوقه ليحميه ممّا قد يُعيقه عن أداء رسالته .

ومن أهلِ العلمِ من جعل قوله تعالى ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ ﴾ عامًّا في كل والدة مطلقة أوغير مطلقة إلا أنَّ العادة والعرف تخصصه ، وليس السياق .

يقول ابن عرفة : هذا عام مخصوص بالعادة فالشريفة التي ليس من عادتها الإرضاع لا يطلب ذلك منها . ونص الأصوليون على صحة التخصيص بالعادة[1].

ومن أهل العلم من يرى العموم ، فلا يتخصص بسياق أو عادة ، وأنَّ للمرأة التي في عقد النكاح أن تأخذَ مقابل إرضاعها ولدها من ذلك الرجل جُعلا فوق حقها من الزوجة ، يتفقانِ عليْه ، فللزوجية حق ، وللإرضاع حقٌّ آخر ، فيُجمع لها الحقان .

وهذا يذهب إليه من يرى أن الأمّ لا يلزمها أن ترضع ولدها ، بل على أبيه أن يستأجر مرضعة غيرها . ولاسيما إذا ما كان هذا عرف قومها أو قومه .

وهذا المذهب قد يبدو تباعده مما يستفاد من قول الله ﷻ في شأن المطلقات :

﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴾

(الطلاق : ٦)

---

(١) تفسير ابن عرفة المالكي ، تحقيق : حسن المناعيّ ، ط . الأولى مركز البحوث بالكلية الزيتونية ـ تونس ـ ١٩٨٦ م . ص : ٦٧٧

القول بأن قوله ﷻ ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ ﴾ عام خصصه السياق هُو الأعلى عندي مِنْ أنَّ قوله ﷻ ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ دالٌّ على وجوب الأجر عند إرضاعِ المطلقة ، فيفهم من هذا أنَّ هذا ليس بواجبٍ حين تكون الوالدة في عقدة النكاح. وعلى هذا تتلاحظ آية سورة «الطلاق» ، وآية سورة «البقرة»، وننظر في نظم صدر الآية فنجدُ أنّـه قد بُنيَ على هذا الاسم ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ ﴾ جملةٌ فعليّةٌ : ﴿ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ ﴾ فكان فيه توكيدٌ نسبة الفعل لهنّ .

ومن يذهب إلى أنَّ إرضاعه واجبٌ على أمّه يكون التقديم متجاوزًا التوكيدَ إلى التخصيص وهذا قد يكون الأعلى إذا ما امتنعت الأم ، ولم يقبل الوليد غيرها ، أو لم تكن هنالك مرضعة أخرى أو كان الأب غير قادر على نفقة مرضعة أجنبية ، فتلزم الأمُّ بإرضاعه على ما يتوافق مع حال الأبِّ لا إفراط ولا تفريط .

دلالة التقديم هنا تتجاوب مع الأحوال : تتغيّر بتغير حال الوليد أو الوالد ، ويمكن أن نفهم من التقديم أنّ فيه إلزام الوالد بأن تكون الأم هي المرضع إذا ما طلبت ، وكان بملك الأب أن يقُوم بنفقات إرضاعها ، فليس له أن يدفع بالوليد لغيرها نكاية فيها أو طلبا لنفقة أدنى ، ونحو ذلك . كذلك تتسع دلالة التقديم ، لأنها دلالة سياقية ، وليست لزومية للتركيب ، تكون حيثُ يكون .

وجاء صدر الآية في صورة خبر : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ ﴾ .

كذلك يفيد ظاهر النظم ، بيد أنَّ هذا الخبر إنما مآلُه إلى الأمر ، كأنّه قيل : لِترْضعْ الوالداتُ أولادَهنّ .

وهذا الأمر الذي جاء في صورة خبر يمكن أن يكون ندبُا ، وأَن يكونَ إيجابًا ، وهذه الدَّلالة تتغير بتغير الأحوال ، فمن الوالدات المطلقات من يكون إرضاعها وليدها ندبًا ، ومنهن من يكون ذلك واجبًا .

حال الوليد ذو أثر في هذا :

قد تكون الوالدة المطلقة بحاجة إلى الزواج ، ولا تطيق الحياة بغيره ، وإرضاع وليدها يحرمها ذلك الذي لا تطيق الحياة بغيره ، وكان الوليد قابلاً

إرضاع غيرها له ، وكان الوالد مقتدراً على أن يأتي بمن ترضعه غير والدته . فهنا يراعَى حال الوالدة دفعًا للمضرة عنها . ولاسيما أنّ الوليد لن يلحقه كبيرُ ضررٍ بإرضاع غيرِ والدته له . فيكون الأمر هنا للنّدبِ .

وقد تكون الوالدة ليست كذلك : لا ترغب في النكاح ، أو كانت ترغب وتيسر لها مع الإرضاعِ ، أو كان الولد لايقبل غيرها ، أو لم يتيسر وجود مرضعة تستأجر ، أو كان الوالد لايملك أجر المرضعة للمغالاة مثلا ، فحينذاك تدفع المضرة عن الوليد ، ويجب على والدته المطلقة إرضاعه ، فيكون الأمر للوجوب .

وهذا ليس جمعًا لمعنيين متقبلين في صيغة واحده ، لأنَّ كلَّ معنى له سياقه ومقامه .

ومجيءُ الأمرِ في صورة الخبر هو سنَّة بيانية في بيان الوحي ، بل وفي بيان البشر ، الخاص والعام .

وفي البيان عن الأمر بالخبر حثٌّ بالغ لمنْ أُمرَ بِهِ أن يستجيب ويبادر بإنفاذه حتَّى أنّ ما يؤمر به ليتحقق منه بمجرّد صدور الأمر ، فكأنّه ما كان ينتظر سوى تشريفِهِ بأن يؤمر به ، فكأنَّ قلبه متعلقٌ بِه ، فيستحيل من الأمر به إلى الإخبار عنه . وفي هذا من التثقيف النفسي ما فيه .

وفي الإتيان بأسلوب الخبر إشارة - أيضًا - للوالدات المطلقات إلى أنّ إرضاعهن أولادهن أمرٌ الشأن فيه ألا يَكُنَّ ممّن يُؤمَرْنَ بِه ، بل أن يكنَّ ممَّن يُخبر بِه عنهنّ ، فهنّ المبادرات إليه . وأنهنّ من عطفهنّ ورحمتهنّ لا يجعلن للشقاق بينهن وبيْن من طلقوهنّ أثرًا على أولادهن منهم ، فلا تزرُ وازرةٌ وزر أخرى ، وفي هذا أيضًا من التثقيف للرجل ما فيه ، فكأنّ الوالدة المطلقة بهذا تشير إليه أنها بادرت بإرضاعه على الرغم ممّا بينهما من شقاق ، لأنّ هذا الوليد منه ، فهو العلقة الواصلة بينهما ، وأنّه ستبقى مودته قائمة ، وإن تفاصلا :

﴿ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة:٢٣٧) .

ولهذا جاء البيان بقوله ﷻ ﴿ أَوۡلَٰدَهُنَّ ﴾ فأضاف الأولاد إليهن ، ولم يقل : والوالدات يرضعن أولاد مطلقيهنّ .

إنْ قيل إن العلة ألا يفهم أنَّ الأولاد قد يكونوا من أزواج للمطلقِ من غيرهن.

قُلْتُ : في قوله ﷻ : ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ ﴾ ما يمنع فهم أنـّهم أولاد المطلِقِينَ (بكسر اللام) من غيرهنَّ ؛ لأنـّه سماهنَّ والدات .

قوله ﴿ أَوۡلَٰدَهُنَّ ﴾ يحمل فيضًا من ترقيق قلوبهن ، وإعلامًا لهن أنّ لهن في أولئك الأولاد ما لآبائهم فيهم ، وإعلامًا للآباءِ أنَّ لأولئك النساء في أولئك الولدان حقوقًا كحقوقهم أنفسِهم ، فهم أولادهُنّ ، فليطمئن الآباء أنـّه لن يكون منهن ما يضير أولئك الولدان .

وفي الإتيان بأسلوب الخبر إشارة ـ أيضًا ـ للوالدات المطلقات إلى أنّ إرضاعهن أولادهن أمرٌ الشأن فيه ألا يَكُنَّ ممّن يُـؤمَرْنَ بِـه ، بـل أن يكـنَّ ممَّـن يُخبر بِه عنهنّ ، فهنّ المبادرات إليه . وأنهنّ مـن عطفهـنّ ورحمـتهنّ لا يجعلـن للشقاق بينهن وبيْن من طلقوهنّ أثرًا على أولادهن مـنهم ، فـلا تـزرُ وازرةٌ وزر أخرى ، وفي هذا أيضًا من التثقيف للرجل ما فيه ، فكأنّ الوالـدة المطلقـة بهـذا تشير إليه أنها بادرت بإرضاعه على الرغم ممّا بينهما من شقاق ، لأنّ هذا الوليد منه ، فهو العلقة الواصلة بينهما ، وأنـّه ستبقى مودته قائمة ، وإن تفاصلا :

﴿ وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة:٢٣٧).

كمثل هذا يجبُ أن تكـونَ العلاقـة بـين الـزوجين ، وإن تفاصـلا . إنّـه مـن مكارم الأخلاق التي يندبُ إليها الإسلام .

وتأتي الآية لتضع للإرضاع مدة لاتلزم المرأةُ بالزيادةِ عليها ، ولا يلزم الأب بدفع نفقة الإرضاع الزائد عليها : ﴿ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ (البقرة:٢٣٣).

والحول دالٌّ على اكمال دورة الشمسِ والقمر ، وتحقق ما يرتبط بذلك من تغيرات مناخية ، يجريها الحق ﷻ بعلمه وقدرته لما فيها من منافع عظيمة للكون والحياة والإنسان .

البيان بقوله ﴿ حَوْلَيْنِ ﴾ دون عامين أو سنتين يستفاد منه وجوب مرور الأحوال التي تجري كلّ عامٍ أو سنة من تغيرات مناخية ، فهو من التحوّل ، وكأنَ فيه مراعاة لما يعتري الوليد من تحول أحواله إلى الأفضل ، وأنَّ على والديه أن يعملا على تحقيق هذا التحوّل في بنيته الجسدية والنفسية والعقلية ، فكلمة ﴿ حَوْل ﴾ دون كلمة (سنة) أو (عام) تحمل إلى النفسِ هذه المعاني .

وكلمة سنة يغلب أن تأتي في البيان القرآن مفيدة الإخبارعن حال غير مرغوب فيه ، فالسنة القحط ، والتعب والكمد . وتقولها العرب للزمن القحط ، بينما العام تقال للزمان الرغد :

﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ (يوسف:٤٧-٤٩) .

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت:١٤).

فلَوْ قِيلَ فِي غيرِ القرْآنِ : يرضِعن أولادهُنّ سنتَيْنِ كَامِلتَين ، لاستشعرَ معنَى الإجهادِ حالَ الإرضاعِ لأطرافِهِ الثّلاثَةِ : الوالد والوالِدَةِ والوليدِ ، وهذا المعنى المستفادِ من كلِمةِ (سنة) غيرُ مرادٍ هنا ، وغيرُ آنسٍ بالسّياقِ أيضًا ، فكان حريًا ألا يُلتفتَ إليْهِ .

ولوْ قِيلَ : يرضِعن أولادهنّ عامين كامِلينِ ، لاستشعرَ معنَى الإرفادِ والإنعامِ حالَ الإرضاعِ ، وذلك قد لايكونُ متيسّرًا لكلِّ والدٍ ، وهو ما يتعاندُ مع قولِهِ ﷻ من بعدُ ﴿ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ﴾ فاقتضَى هذا ألاَّ يُلتفت إلى كلمةِ : (عام) هنا .

وقوله ﴿ كَامِلَيْنِ ﴾ توكيد لما يستفاد من قوله حولين حتى لايقال إن للأكثر حكم الكلّ ، فيكتفي أحدهما بما دون الحولين الكاملين ، فكان في قوله ﷻ ﴿ كَامِلَيْنِ ﴾ قطعًا لمادة النزاع .

وفي قوله ﴿ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ بيان أن تعيين الحولين ليس بإلزام للوالدين ، فإذًا أرادا أن ينقصا منهما أو يزيدا عليهما بتراضيهما فلا حرج ، وهذا التعيين إنما يكون في محل النزاع ، أما في محل التراضي ، فالأمر إليهما ، وما يريانه صالحًا لحال الوليد . فالمعنى على هذا الحكم لمن أراد أن يتم الرضاع ، ويفهم منه أنّ من لم يرد أن يتمّه ، فالأمر إليه عند التراضِي .

وهذا قد صرح به قوله ﷻ بعد ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ (البقرة:٢٣٣).

والله العليم بما يصلح عباده ، وما لايكلفهم شططا هو الذي عين الحولين ، ولو كان في هذا مضرة بالوليد أو أحد والديه لما شرع ذلك ، فإنّه من رحمته وحكمته لا يشرع ما فيه مضرة العباد .

ويؤخذُ من هذا التعيين بالحولين أنّ ما زاد على ذلك لا تترتُّب عليه أحكام شرعية تترتب على الإرضاع في أثناء الحولين .

ومن أهل العلم من لا يستنبط من ذلك التعيين أحكامًا ، فيجري أحكام الرضاع ، وإن جرى الإرضاع من بعد حولين ، والأمر في هذا متسع فيه القول والمنازعة ، ولايطيق المقام القول فيه [1].

وجاء البيان عن أبِ الوليد بقوله ﷻ : ﴿ ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾ لفتًا إلى معانٍ جليلة منها أن هذه المرأة التي طلقت هي التي ولدت لك أيّها الرجل ، فانظرْ فضلها

---

(١) من شاء فله الرجوع إلى أسفار الفقه في باب الرضاع ، وأسفار تفسير آيات الأحكام ، وما جاءت به العلماء في باب إرضاع الكبير ، وما يترتب عليه من أحكام ، ومذهب أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في شأن إرضاع الكبير ، ومخالفة سائر أمهات المؤمنين في ماذهبتْ إليه .

عليْك ، فإن كان شِقَاقٌ فحقُّها عليْكَ أن ترعَى ما كان منها لك : ولدت لك ، إنه لعملٌ شاقٌ لايطاقُ إلا برحمة من الله ﷻ ، أفلا تطيق منها كما أطاقت من الوهن من أجلك. ألا توجب الرجولة أن يكون منك أفضل ما كان منها ، ﴿ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ (البقرة:٢٣٧) .

روى مسلم في كتاب (الرضاع) بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« لاَ يَفْرَكْ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِىَ مِنْهَا آخَرَ ». أَوْ قَالَ « غَيْرَهُ »

تأمل فقه مسلم كيف أنه روى الحديث في باب الرضاع ، كم هو فقيه ؟!!

وفي مواضع من القرآن جاء البيان عن الأب باسم الوالد على سبيل التغليب، وما هو بوالد على الحقيقة :

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣)

كانَ يُمكنُ عربيةً فِي غيرِ الْقُرآنِ أنْ يُقالَ : وبالأبوينِ إحسانًا ، فيُغلّبُ نعتُ الأبِ على نعتِ الأمِّ ، لكنّ القرآنَ في سياقِ إيجابِ الإحسانِ لهما غلب نعتَ الأم(الولادة) على نعت(الأب) تثقيفًا للنفس ، ببيان فضلهما ، وأنهما سبب مباشرٌ في إيجاده الذي هو رأس كل خير يكونُ فِيه الولد . وأن هما عانيا بسبب ميلاده وإيجاده الكثير ، فحريّ بالولد أن يجتهد في الإحسانِ إليهما .

فقوله ﷻ ﴿ ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾ إبرازٌ لفعل الأمّ وتغليبٌ لحالها وصفتها على حال الأبِ فلم يقل ، وللأبِ ، استحضارًا لهذا الفعل الجليل ، ولفتا إلى أنّ الأمَّ لها عظيمُ الفضل في هذا ، فحقُّها أن تُغَلَّبَ صِفتها ، وحقُّها أيضًا أن تفضّل ، وأن يكون الأب مراعيًا ذلك ، فلولا ما أنعم الله ﷻ بسببها ما كان للرجل أن يكون والدًا . فمن كانت بهذه المنزلة ، أيليق برجل أن يلقاها بغير ما تستحق من الفضل والإكرام ؟

وفي هذا معنى آخر يسانده ، وهو لفت الانتباه إلى أنّ ما يكون سببا في شيءٍ ، وإن لم يعالجه ، ولم يرزأ بأهواله ، فإنّ له من نسبته إليه نصيبًا ، وفي هذا حثٌّ للأمة أن من لم يستطع أن يفعل الخير ، فليكن سببا في فعل غيره له ، وهذا وجه من وجوه المعنى في قول الله ﷻ : ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ (المائدة:٢).

وكلّ مجتمع ليس أهله إلا فاعلَ خير أو سببًا فيه كيف يكون ذلك المجتمع . وجاءت السنة مصرّحةً بذلك .

روى الترمذي في كتاب(العلم) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِىُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ شَبِيبِ ابْنِ بِشْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَتَى النَّبِىَّ ﷺ رَجُلٌ يَسْتَحْمِلُهُ فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ مَا يَتَحَمَّلُهُ فَدَلَّهُ عَلَى آخَرَ فَحَمَلَهُ. فَأَتَى النَّبِىَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ : « إِنَّ الدَّالَّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ ».

وَفِى الْبَابِ عَنْ أَبِى مَسْعُودٍ الْبَدْرِىِّ وَبُرَيْدَةَ .

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ (قال الألباني : حسن صحيح)

وروى أبو داود في كتاب (الجهاد) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنِى عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنِى أَبُو سَلاَّمٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :

« إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُدْخِلُ بِالسَّهْمِ الْوَاحِدِ ثَلاَثَةَ نَفَرٍ الْجَنَّةَ : صَانِعَهُ يَحْتَسِبُ فِى صَنْعَتِهِ الْخَيْرَ وَالرَّامِىَ بِهِ وَمُنْبِلَهُ . وَارْمُوا وَارْكَبُوا وَأَنْ تَرْمُوا أَحَبُّ إِلَىَّ مِنْ أَنْ تَرْكَبُوا . لَيْسَ مِنَ اللَّهْوِ إِلاَّ ثَلاَثٌ : تَأْدِيبُ الرَّجُلِ فَرَسَهُ وَمُلاَعَبَتُهُ أَهْلَهُ وَرَمْيُهُ بِقَوْسِهِ وَنَبْلِهِ . وَمَنْ تَرَكَ الرَّمْىَ بَعْدَ مَا عَلِمَهُ رَغْبَةً عَنْهُ فَإِنَّهَا نِعْمَةٌ تَرَكَهَا ». أَوْ قَالَ : « كَفَرَهَا ».

ويفهم بدلالة العبارة من قوله ﷻ : ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة:٢٣٣) أنّ نفقة الوالدة المطلقة إذا ما أرضعت وليدها على الأبّ ، وأنَّ ذلك يكونُ بالمعروف أي بما يتناسب مع حال الأب علوًّا ، ودنوًّا ، فقوله (بالمعروف) كلمة العدل والرحمة ،ويُحتَكَمُ فِي هذَا إِلَى الْواقِع الْمشهُودِ.

وأهل العلم يستنبطون بدلالة اللزوم أنَّ نفقة الوليد إنّما هي على الأب وحده ، فإذا ما كانت نفقة أمّه المطلقةِ المُرضعتِه على الأب بسبب إرضاعه ، فهو أولى بأن تكون نفقته على الأب أيضًا بالمعروف ، فإن كان الوليد في قبضة أمّه سلمت نفقته لها ، وإن كان في قبضة الأب ، والأم ترضع ثم تفارق ، فالنفقة في يد الأبِ .

وجهة الدلالة هنا ليست الإشارة ، وإنما الفحوى (مفهوم الموافقة)

ويؤخذ من هذا أنّ الأب إذا ما كان فقيراً معدمًا فلا تلزم الأم قضاءً أن تنفق على الولد وإن كانت ذا ثراء ، وإنما نفقة الولد وأبيه على بيت المالِ ، وأن للأم أن تخرج زكاة مالها لولدها ووالده ، فإنها غير مكلفة شرعًا بأن تنفق عليهما .

وأهل العلم يستنبطون من قول الله ﷻ ﴿ ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾ بدلالة الإشارة أن الولد إنّما ينسب إلى أبيه ، ولاينسب إلى أمّه أو غير أبيه كجده أو عمّه . فمن انتسب إلى غيرِ أبيه وهو يعلمه فقد باء بخسران مبين .

روى البخاري في كتاب المغازي بسنده عَنْ عَاصِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ سَعْدًا ـ وَهْوَ أَوَّلُ مَنْ رَمَى بِسَهْمٍ فِى سَبِيلِ اللَّهِ ـ وَأَبَا بَكْرَةَ ـ وَكَانَ تَسَوَّرَ حِصْنَ الطَّائِفِ فِى أُنَاسٍ فَجَاءَ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالاَ سَمِعْنَا النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ : « مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهْوَ يَعْلَمُ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ » .

وفي صحيح مسلم من كتاب (الحج) بسنده عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِىِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَطَبَنَا عَلِىُّ بْنُ أَبِى طَالِبٍ فَقَالَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ عِنْدَنَا شَيْئًا نَقْرَأُهُ إِلاَّ كِتَابَ اللَّهِ وَهَذِهِ الصَّحِيفَةَ ـ قَالَ وَصَحِيفَةٌ مُعَلَّقَةٌ فِى قِرَابِ سَيْفِهِ ـ فَقَدْ كَذَبَ فِيهَا أَسْنَانُ الإِبِلِ وَأَشْيَاءُ مِنَ الْجِرَاحَاتِ وَفِيهَا قَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى

ثَوْر فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً . وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَو انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً ».

العدول في قوله ﷻ : ﴿ ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ عن مثلِ « وعلى آبائهم رزقهن وكسوتهن » لفتُ الانتباه إلى أن من وراء هذا فائدة ، فرأى العلماء أنّ الفائدة في هذه اللام ، وهي دلالة نظمية غير مقصُودة ، وليست دلالة غير نصيّة ، لأن الإشارة عندهم كما سبق دلالة النظم على معنى لم يسق النظم لأجله ، فليس المعنى المفهوم بدلالة الإشارة معنى غير نصّي ، بل هما سواء في دلالة العبارة (النص/ النظم) عليهما إلا أن الفارق في السوق ، فما سيق النظم للدلالة عليه فهودلالة عبارة (مطابقية أو تضمنية) وما لم يسق فدلالة إشارة (لُزُومِيّة نَصّيّة)[1].

---

(١) والقول بعدم قصد المعنى في بيان الوحي غير القول بِه في بيان البشر ، ففي بيان البشر قد يكون مخرج عدم قصد المتكلم هو جهله بالمعنى فالبيان البشري ، ولاسيما البيان العالي (الشعر والنثر) قد يحمل معانيَ يتلقاها البصير بأدوات متعددة متنوعة ، ولا يلزم أن يكون الأديب نفسه بصيراً بها مِن أن الأديب قد يجري على لسانه وفي بيانه معانٌ لحظة الإبداع وهو غير مسيطر عقله على كلّ ما يجري في بيانه ، وجمهرة الأدباء على أنهم لحظة الإبداع لا يكون وعيهم العقلي ذا سلطان كامل .
أمّا بيان الوحي فكل معنى يفهم بطريق صحيح من النظم وسياقاته هو معنى مقصُود من المتكلم بهذا الوحي لأنه العليم الْخبير الحكيم . وعلى هذا فقوله إن المعنى المستدل عليه بدلالة الإشارة غير مقصود أصالة أو تبعا أي أن سياق الكلام غير معقود له ، فليس هو مناط القصد الرئيس أو تابعه ، ولكنه مقصود أن يفهمه من يتدبر ، فالمعنى المقصود أصالة أو تبعًا هو المعاني الجمهورية ، ولذا كانت العبارة دالة عليها بذاتها لا يفتقر لفهمه منها غير العرفان بلسان العربية ، واستحضار القلب عند السماع .
أما المعاني الإحسانية ، فهي معان لا تفهم من العبارة مباشرة بل يحتاج المرء إلى شيءٍ من التأمل الذي به يتسع المعنى في قلبه ، ويتكاثر ويتغازر .
وهذا أمرٌ لا بدّ من أن تكون على ذكر منه .

والاعتراض بأنّ هذا دلالة غير نصّية ، فلا تكون دلالة إشارة فيه نظر[1].

وإذا كان قوله ﷻ : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ دالا بمنطوقِهِ الصريح على أنَّ مدة الإرضاع حولان مؤكدًا له قوله ﷻ : ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ (لقمان:١٤) فذلك إذا ربط به قوله ﷻ : ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف:١٥) دلّ ذلك الربط بينهما بالإشارة على أنَّ أدنى مدة الحمل ستة أشهر ، فإنه إذا ما قررت آية البقرة منفردة مدة الإرضاع بحولين فإنه إذا جمع إليها غيرها (آية الأحقاف) في مدة أطول لزم أن يكون ما زاد من المدة لما جمع إليه وهو الحمل .

ومنْ أهل العلمِ من ذهب إلى تعيين الحولين هذا مرتبط بمدة الحمل ، فمدة الإرضاع اللازمة عند المنازعة تتغير بتغير مدة حمل الوليد ، فمجموع مدة الحمل والرضاعة عند وقوع منازعة بين الوالدين لا تزيد على ثلاثين شهرًا ، لقول الله ﷻ :

---

(١) يذهبُ طه عبد الرحمن إلى أن الدلالة على استحقاق نسبة الولد إلى أبيه ليست دلالة إشارية تلزم الدلالة العبارية ، وأنّ (اللام) في ﴿ ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾ ليست دالة على الملكية ، وذهب إلى أن ما ادعاه الأصوليون من اختصاص الأب بالنسب يدرك إشارة من المعنى العباري ادعاء لايصح ، وأن ما دعاهم إلى هذا الادعاء اعتقادهم أن هذا المعنى مستمد من الخصائص المعجمية للفظ ، وليس الأمر على ما اعتقدوا ، فالأصل في استنتاج هذا المعنى ليس هو قاعدة لغوية تحدد المضمون الدلالي للقول لفظا أو تركيبًا وإنما هو على الأصح قانون تداوليّ مستمد من ممارسة التخاطب . قانون يجعلنا نحمل الكلام على أقصى إفادة ممكنة ...

ومراجعات طه عبد الرحمن الأصوليين في هذه الآية جديرة بالنظر والمراجعة ، لايتسع المجال هنا لها ، راجع : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، طه عبد الرحمن المركز الثقافي العربي ـ المغرب : ص ١٢٢-١٢٨

﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَـٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَـٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ (الأحقاف:١٥) .

فقوله : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا ﴾ يستنبط منه أنّ هذه مدة جماع الأمرين : الحمل والإرضاع . فينظر في الحمل إن كان ستة أشهر ، فالإرضاع عند المنازعة حولان ، وينقص من الإرضاع ما زاد في الحمل ، فإن كان الحمل سبعًا كان الإرضاع ثلاثة وعشرين شهرا ، وهكذا . وذلك إعمالٌ لنص الآيتين : آية البقرة : ﴿ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ وآية الأحقاف : ﴿ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا ﴾ .

وكأن هذا المذهب يرى أن تغذية الوليد تتكامل بحاليه جنينا ووليدًا ، فما ينقص من حال يستكمل في الآخر . ولعلّ ما جاء عن الحرالي متوائمٌ مع هذا وإنْ لم يصرح بهذا أو يلوح ، يقول « مغذاه وليداً من مغذاه جنيناً » وقد نقلت لك كلامه قبل ، فانظره .

وتقرير مدة الإرضاع بحولين جاء في سياقين مختلفين :

الأول سياق آية سورة (البقرة) ، وهو لبيان المدّة التى تستحق فيها الأمُّ المطلقة أجرًا على إرضاع وليدها من مطلقها ، إذ هي لاتستحق أجرًا على ما زاد عن حولين كاملين ، إذا هي التي طلبت الزيادة لا الأب ، فإن كان هو الطالب ورضيت كان لها على الزيادة أجرًا . .

والثاني سياقُ آية سورة (لقمان) وهو لبيان مبلغ ما للأم من منّة على ولدها وبرغم هذه المنة ليس لها أن تعترض على إيمانه بالله ﷻ ، فأعلى هذه المنن ليس له أثرٌ في المنع من الإيمان بالله رب العالمين ، وإذا جاءت هذه الآية في سورة لقمان معترضة بين وصايا لقمان لابنه ، وفي موقعها الاعتراضي دلالة على ما تضمنته من هدى .

وهو ضرب من المشاكلة بين الموقع في السياق البيانيّ التركيبيّ والمضمون الدلالي للمعترض به .

وهذا نلحظه في مواضع عدة من القرآن الكريم تتشاكل فيه الوظيفة البيانية مع الموقع التركيبيّ .

ودلالة الربط والقرن بين الآيتين كل في سياق بسبيل الإشارة على أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر هو ما فقهه سيدنا على رضي الله عنه وابن عبّاس رضي الله عنهما .

روى البيهقي في السنن في كتاب (العدد) بسنده عَنْ أَبِى حَرْبِ بْنِ أَبِى الأَسْوَدِ الدِّيلِىِّ : أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه أُتِىَ بِامْرَأَةٍ قَدْ وَلَدَتْ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ فَهَمَّ بِرَجْمِهَا فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيًّا رضي الله عنه فقَالَ : لَيْسَ عَلَيْهَا رَجْمٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ رضي الله عنه فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ ، فَسَأَلَهُ ، فَقَالَ : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ وقَالَ : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ فَسِتَّةُ أَشْهُرٍ حَمْلُهُ حَوْلَيْنِ تَمَامٌ لاَ حَدَّ عَلَيْهَا ، أَوْ قَالَ لاَ رَجْمَ عَلَيْهَا ، قَالَ : فَخَلَّى عَنْهَا ثُمَّ وَلَدَتْ[1] .

وهذا المنهج في الاستنباط بدلالة الجمع بين النّصوص تعلّمه الصحابة من رسول الله صلى الله عليه وسلم

روى مسلم في صحيحه من كتاب (المساجد) بسنده عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه خَطَبَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَذَكَرَ نَبِىَّ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه : قَالَ :

« إِنِّى رَأَيْتُ كَأَنَّ دِيكًا نَقَرَنِى ثَلاَثَ نَقَرَاتٍ ، وَإِنِّى لاَ أُرَاهُ إِلاَّ حُضُورَ أَجَلِى ، وَإِنَّ أَقْوَامًا يَأْمُرُونَنِى أَنْ أَسْتَخْلِفَ ، وَإِنَّ اللَّهَ عز وجل لَمْ يَكُنْ لِيُضَيِّعَ دِينَهُ

---

(١) وروى الطبري في تأويل الآية :« حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا معمر ، عن الزهري ، عن أبي عبيد ، قال : رفع إلى عثمان امرأة ولدت لستة أشهر ، فقال : إنها رفعت [إلي امرأة] ، لا أراها إلا قد جاءت بشر - أو نحو هذا - ولدت لستة أشهر ! فقال ابن عباس : إذا أتمت الرضاع كان الحمل لستة أشهر. قال : وتلا ابن عباس : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف:١٥)، فإذا أتمت الرضاع كان الحمل لستة أشهر. فخلى عثمان سبيلها. وانظر : أصول السرخسي : ٣٣٧/١ ، والمغني للخبازي : ١٥١ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ٣٠٢/١ ، والموافقات : ٣٧٣/٣ ، وأعلام الموقعين : ٣٥٢/١ .

وَلاَ خِلاَفَتَهُ ، وَلاَ الَّذِى بَعَثَ بِهِ نَبِيَّهُ ﷺ فَإِنْ عَجِلَ بِى أَمْرٌ ، فَالْخِلاَفَةُ شُورَى بَيْنَ هَؤُلاَءِ السِّتَّةِ الَّذِينَ تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ ، وَإِنِّى قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَقْوَامًا يَطْعَنُونَ فِى هَذَا الأَمْرِ أَنَا ضَرَبْتُهُمْ بِيَدِى هَذِهِ عَلَى الإِسْلاَمِ ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ ، فَأُولَئِكَ أَعْدَاءُ اللَّهِ الْكَفَرَةُ الضُّلاَّلُ ، ثُمَّ إِنِّى لاَ أَدَعُ بَعْدِى شَيْئًا أَهَمَّ عِنْدِى مِنَ الْكَلاَلَةِ ، مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى شَىْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِى الْكَلاَلَةِ ، وَمَا أَغْلَظَ لِى فِى شَىْءٍ مَا أَغْلَظَ لِى فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِى صَدْرِى فَقَالَ :

« يَا عُمَرُ أَلاَ تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِى فِى آخِرِ سُورَةِ النِّسَاءِ ». وَإِنِّى إِنْ أَعِشْ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِى بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ ، ثُمَّ قَالَ :

« اللَّهُمَّ إِنِّى أُشْهِدُكَ عَلَى أُمَرَاءِ الأَمْصَارِ ، وَإِنِّى إِنَّمَا بَعَثْتُهُمْ عَلَيْهِمْ لِيَعْدِلُوا عَلَيْهِمْ ، وَلِيُعَلِّمُوا النَّاسَ دِينَهُمْ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِمْ ﷺ وَيَقْسِمُوا فِيهِمْ فَيْئَهُمْ ، وَيَرْفَعُوا إِلَيَّ مَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَمْرِهِمْ ، ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ تَأْكُلُونَ شَجَرَتَيْنِ لاَ أَرَاهُمَا إِلاَّ خَبِيثَتَيْنِ : هَذَا الْبَصَلَ وَالثُّومَ ، لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِذَا وَجَدَ رِيحَهُمَا مِنَ الرَّجُلِ فِى الْمَسْجِدِ أَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ إِلَى الْبَقِيعِ فَمَنْ أَكَلَهُمَا فَلْيُمِتْهُمَا طَبْخًا ».

أشكل على سيدنا عمر رضي الله عنه أمر الكلالة في الميراث وراجع رسول الله ﷺ في ذلك ، فقال له : تكفيك آية الصيف فدلَّه على الرّجوع إلى قول الله تعالى :

﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌۢ ﴾ (النساء:١٧٦)

فكان في هذا تعليمٌ من النبي ﷺ له وللأمة منهاج الجمع بين الآيات واستخراج المعنى من بينهما .

يقول ابن القيم في بيانه الرأي المحمود :

«النوع الثاني من الرأي المحمود: الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها ويقررها ويوضح محاسنها ويسهل طريق الاستنباط منها....»[1]

ثم يقول في بيان أعلى ضروب الرأي المحمود صنعةَ بأنّه «رأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه ومنه رأيه (أي الصديق ﷺ) في الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد فإن الله ﷻ ذكر الكلالة في موضعين من القرآن ففي أحد الموضعين ورث معها الأخ والأخت من الأم ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد والموضع الثاني ورث معها ولد الأبوين أوالأب النصف أو الثلثين فاختلف الناس في هذه الكلالة والصحيح فيها قول الصديق الذي لا قول سواه وهو الموافق للغة العرب كما قال:

ورثتم قناة المجـــد لا عـــن كلالـــة عن ابني مناف عبد شمس وهاشـــم

أي إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد لا عن حواشي النسب وعلى هذا فلا يرث ولد الأب والأبوين لا مع أب ولا مع جد كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه وإنما ورثوا مع البنات لأنهم عصبة فلهم ما فضل عن الفروض».[2]

ويبيّن أن هذا باب عظم فيه «تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وأن منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به»[3].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ٨٢/١

(٢) السابق: ٨٣/١

(٣) السابق: ٣٥٤/١

وقد سلك عمر رضي الله عنه ذلك في موطن آخر ، فجمع بين الآيات واستنبط منها معنى أقيمت عليه شؤون الدّولة الإسلامية من بعده :

لما فتح عمرُ رضي الله عنه العراق سأله قوم من الصحابة رضي الله عنهم قسمته بين الغانمين منهم الزبير وبلال وغيرهما ، فقال : « إن قسمتها بينهم بقيَ آخرُ النَّاس لا شيْءَ لهم »، واحتجّ عليهم بقول الله تعالى :

﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحشر:٧-١٠).

وشاورعليا رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في ترك القسمة ، وأن يقر أهلها عليها ويضع عليها الخراج ، فأشاروا عليه بذلك ، ففعل ، وهو بهذا لم يجعل هذه الآية منسوخة ، بل ربطها بقول الله تعالى :

﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾

(الأنفال:٤١)

واستنبط منهما معنى لم يلحظه بعض الصحابة رضي الله عنهم الذين نازعوا أرض العراق ليقسمها فيهم ، فدلّ بجمع هذه الآية إلى آية الغنيمة علَى أنّ المعنى :

واعلموا أنّ ما غنتم من شيء فإن لله خمسه في الأموال سوى الأرضين وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك وما أفاء الله على رسوله من الأرضين فلله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول ههنا لتفويض الأمر إليه في صرفه إلى منْ رأى[1].

عمرُ ﷺ بفهمه هذا جعل قول الله ﷻ ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ ﴾ معطوفا على ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ ﴾ وهومعطوفٌ على ﴿ وَلِذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴾ فيكون الفيْءُ في ثلاث طوائف : المهاجرين والأنصار والتابعين من بعدهم إلى يوم القيامة [2]

وفي هذا تحقيقٌ لمعنى قول الله ﷻ : ﴿ كَىۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ﴾ وضمّ نصّ إلى نصّ آخر لاستنباط معنى منهما « باب عجيب من فهم القرآن لا ينتبه له إلا النّادر من أهل العلم ، فإنّ الذّهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به »[3]

وقد أشار عبدُ القاهر إلى أن هذا من أسرار البلاغة إذ أنه قائم على النظر في « أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ومن أين تجتمع وتفترق » ويزيد هذا الباب من الفهم جلالاً أنَّ المعاني فيه لم تكن النصوص قد أقيمت في سياقاتها لِقَصدِ الدّلالة عليها في أنفسها ولكنّها لزمت ما أقيمت له ونصبت .

منزلة الإشارة من الدلالة الوضعية

جلى أنَّ الدّلالة اللفظية الوضعية التى هي مناط النّظر عند الأصوليين إنما هي « كون اللفظ بحيث إذا أرسل عُلم منه المعنى للعلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى [4] وأنّ هذا الوضع يشمل التحقيقيّ والتأويليّ المنبثق منه ما يعرف بالدّلالات الثلاث : المطابقيّة والتّضمنيّة والالتزامية .

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ، مراجعة ض : ٦٤٤/٣

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ١٧٧٩/٤

(٣) إعلام الموقعين : ٣٥٤/١

(٤) تيسير التحرير : ٨٠/١

ودلالة الإشارة داخلة في الدلالة اللفظية ؛ لأنها دلالة نظمية ، ولمّا لم تكن مقصودًا للمتكلم ، ولم يُسق النَّظم لها كانت غيرَظاهرة من كلّ وجه ، بل من وجه دون آخر ، فلم تكنْ من المطابقيّة والتّضمنيّة ؛ لأنها لو كانت منها لكانت ظاهرة ، ولكان لها نصيبٌ من القصد ، فالكثير الغالب في نُصوص أحكام الشريعة أنّ معانيها المطابقية والتّضمنية سيق النظم لها وقصدها المتكلم ، وتكونُ غالبًا جليَّة ظاهرة ، ولكنّ دَلالةَ الإشارة فيها ضربٌ من الخفاء ، فهي دلالة التزامية غير مقصودة ، فإنْ قُصدت كانت غيرَ إشارة .

هذه الدّلالة الالتزاميّة هي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه تابعٍ له في الفهم ، فهو لزوم ذهنيّ قد يكون على الفور ولا يتوقف على تأمل أو تعمّلٍ ، وقد يفهم بعد تأمل في القرائن والأمارات ، وهو لزومٌ رحيبٌ يستجمعُ أكثر العلاقات البيانيّة بين الألفاظ والمعاني المرادة والمفهومة من النّصوص [1] وهُو المناسِبُ لقواعدِ العربيّة والأصول. [2]

وما يذهب إليه الشَّمس الأصبهاني من أنَّ الأصوليين لا يشترطون اللزوم الذهنيّ في دلالة الالتزام بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى سواء كان اللازم خارجيّا أو ذهنيًا ، وأنَّ المنطقيين يشترطون اللزوم الذهني ولا يشترطون اللزوم الخارجي[3] إنما يريد به أنَّ الأصوليين لا يحصرون الالتزام في اللزوم الذهني ، بل هو أعم منه ومن الخارجي بينما المنطقيون يحصرونه في الذهنيّ ، فلا تعارض بين ما ذهبت إليه وما ذكره الأصبهاني .

وجمهورُالأصوليين على أنَّ دلالة الإشارة دَلالةٌ التزاميّة متأخرةٌ عن الموضوع له النّصُّ ، ومطّردةٌ ؛ لأنّها كدلالة العلّة على المعلول[4].

---

(١) تيسير التحرير : ١/٨١ ، والتقرير والتحبير : ١/١٠١

(٢) السعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١/١٢١، والسيد على المطول : ٣٠٦

(٣) بيان المختصر : ١/١٥٥

(٤) ينظر : التلويح : ١/٢٧٩ ، المعالم في أصول الفقه للرازي ، تحقيق : على عوض ـ مؤسسة المختار ـ القاهرة : ٤٧ .

وذلك كدلالة قول الله تعالى :

﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (المائدة:٣) على قرب أجل رسُولِ اللهِ ﷺ وهي لمْ تسق لهذه الدلالة ، بلِ لما هو مدلول منطوقها الصريح : اكتمال نزول الوحي ، وتمام النعمة ، ولكن يُفهم من ذلك أنّـه إذا ما اكتمل نزول الوحي فيلزمه غاية أجل النبيّ ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وهذا اللازم متأخرٌ فهما وتحققا عن المدلول المسوقِ له البيان سوقًا أصليًا .

لم يرتض السعد التفتازاني حصر دلالة الإشارة فيما لم يقصد من النظم ، فليس كلّ دَلالة تطابقية أو لزوميّة يلزم أن تكون مقصودة أوغير مقصُودة ، فليس هنالك تلازمٌ بين نوعِ الدلالة والقصد وعدمه ، فقد تكون الدَّلالة المطابقيَّة مقصودة من العبارة ، بل المقصُودُ لازمها على نـحـو مـا تـرى فـي ما رواه أبو داود في كتاب (البيوع) من سننه بسـنـده عَـنْ مَـالِكٍ عَـنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ يَزِيدَ أَنَّ زَيْدًا أَبَا عَيَّاش أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ سَعْدَ بْنَ أَبِى وَقَّاصٍ عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ ، فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ : أَيُّهمَا أَفْضَلُ ؟ قَالَ الْبَيْضَاءُ. فَنَهَاهُ عَنْ ذَلِكَ ، وَقَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُسْأَلُ عَنْ شِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطَبِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ». قَالُوا نَعَمْ فَنَهَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ . (صححه الألباني : حديث : ٣٣٥٩ - صحيح أبي داود)

فدلالة المطابقية للاستفهام غير مقصودة بل مقصُود لازمها ، وهو تغير حـال أحد المتبادلين ، ممَّا يترتب عليه ظلمٌ ، فلا يحلّ ، والنبيّ ﷺ يعلمنا بهذا قاعدة كليـة في المعاوضـة ، فـلا يعـاوض علـى التسـاوي مـا يحتمـل النقصـان بمـا لايحتمله .

وإذا نظرْتَ في قول الله تعالى :

﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ (الحشر:٨)

فإنّه يدلُّ عَلىَ أنَّ المهاجرين ﷺ زالَ ملكُهم عمَّا خلّفوه في دار الحربِ ، وهو معنًى لازمٌ لوصفهم بالفقرِ[1] وهو معنى لم يُسقِ البيان له سوقًا أصليًّا ، بل النظم سِيقَ لبيانِ استحقاقِهِمْ نصِيبًا منَ الْفَيْءِ ، وهذا المعنى اللازم غير المساقِ له النظمُ ليسَ متَأخرًا عن المعنى المرادُ المساقُ له النظمُ ، بل هومتقدم ، فإنهم لايكونونَ فقراءَ مستحقين لنصيبِ من الفيءِ لفقرهم إلا من بعد زوال ملكهم عمَّا خلَّفوا بِمكّةَ[2].

وإذا كان السعد التفتازانيّ جعل اللازم المستنبط من هذه الآية من قبيل دلالـة الإشارة ونفى حصر هذه الدلالة في اللازم المتأخر ، فالكمال بـن همّـام جعــل ما استنبط منها من دلالة الاقتضاء وليس من الإشـارة ، لأن الـلازم فيهـا متقـدم ، وما كان متقدّما لا يكون إشارة عنده ، بل هو مـن دلالـة الاقتضـاء ولأنّ صـحة إطلاق الوصف « فقراء» عليهم يقتضى هذا المعنى اللازم المتقدم[3].

والسّعدُ جعَلَ معيار الفرق بين الإشارة والاقتضاء القصد وعدمه ، فما كان لازما غير مقصود هو من دلالة الإشارة عنده سواء تقدَّم أو تأخر .

والكمال بن همّام على أنّ معيارَ التّفرقة التقدمُ والتّأخرُ ، فما كان متقدمًا ، يلزم تقدمه توقُّف الصّحة عليه ، فيكونُ اقتضاءً ، فَكلُّ ما كان متقدّما كان ممَّا تقتضيه صِحة الكلام ، فيكون مقصودًا ، فالقصد مترتب على التقدم ، وليس شرطًا مثله وما كان متأخرا كان إشارة .

---

(١) يذهبُ صدر الشريعة إلى أن المعنى الإشاري في الآية (زوال الملك) جزء من معنى الفقر ، فهو دلالة تضمنية ، مجاز مرسل للكلية (توضيح التنقيح : ١/٢٧٨)

ولم يرتض السعدالتفتازانيّ ذلك بل العلاقة عنده اللزوم ، وليس الكلية ، لأن المعنى اللازم متقدم على الملزوم ، وهذا لايستقيم أن تجعل معه العلاقة الكلية ، فكيف يسبقُ الجزء الكلّ (ينظر التلويح ـ المكتبة العصرية بيروت : ١/٢٨٠)

(٢) التلويح للسعد : المكتبة العصرية بيروت : ١/٢٨٠

(٣) التقرير والتحبير : ١/١٠٨ ، وتيسير التحرير : ١/٨١

ولم يرتض بعضُ أهل العلمِ دعوى السعدِ التفتازانيّ أنَّ دلالة الآية على معنى زوال ملك المهاجر عما خلف في مكة دلالة لزوم متقدم ، لأنه لو كان متقدّما لكان بمنزلة العلة وليس زوال ملكهم عما خلّفوا علة لكونهم فقراء لجواز أن يكون لهم غيرها بل كونهم فقراء علة لزوال ملكهم عما كان لهم [1].

الأقربُ أنّ العبرة في دلالة الإشارة هو درجة القصد وليس نوعُ علاقة اللازم بالملزوم تقدما أو تأخرا ، فكل دلالة لزومية غير مقصودة هي دلالة إشارة تقدمت أو تأخرت ، وما استنبط من الآية ودلّ على زوال ملك المهاجرين ما خلفوه في مكة ليس علة لوصفهم بأنّهم فقراء ، فذلك وصف جاءت به الشريعة والزوال بالفعل مقدّم على الوصف وبالقوة متأخر عنه .

وإذا ما كان السعد التفتازانيّ والكمال بن همّامٍ قد تنازعا في نوع اللزوم في دلالة الإشارة من حيث التقدم والتأخر ، فإنّ منْ أهلِ النَّظَرِ مَنْ يذهب إلى أنّ دلالة الإشارة ليست محصورة في الدلالة الالتزاميّة ، بل قد تكون دلالة تضمنية غير مقصودة من المتكلم [2] بل إنَّ صدر الشريعة أطلق الأمر فجعل كلَّ دلالة غير مقصودة ولم يُسق النظم لها ، وفهمت من المنظوم هي دلالة إشارة سواء كانت لزومية أو تضمنيّة أو مطابقيّة ، فجعل دلالة قول الله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾(البقرة:٢٧٥) على معناه المطابقي : حلّ البيع وحُرمة الرّبا ، من دلالة الإشارة ؛ لأنّه وإن كان منطوق العبارة لكنّه غير مقصود وما سيق النظم لأجله ، بل سيق للتّفريق بين الرّبا والبيع .

وكذلك قول الله ﷻ : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ ﴾ (الحشر:٨) سيقت لإيجاب سهم الغنيمة لهم ، ولم تسق لبيان زوال ملكهم ما خلفوا وهو معنى ليس لازمًا عنده بل هو جزءٌ لما وضع له النظم ؛ لأنّ الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا ، فكونهم لا يملكون ممّا خلفوا في دار

---

(١) التقرير والتحبير : ١/١٠٨

(٢) تيسير التحرير : ١/٩٠

الحرب جزءٌ من هذا المعنى العام ، وذلك غيرُ مسوقٍ له النّظم ، فدلّت الآية عليه بسبيل الإشارة[1].

الذي ذهب إليه صدرُالشّرِيعة قائمٌ على حصره دلالة العبارة فيما سيق لأجله النظم سوقا أصليا ، أما ما لم يسق له ، فهو عنده من قبيل الإشارة وقد ناقشتُه من قبل في دلالة العبارة.

مستوى الخفاء في دلالة الإشارةِ

لما كانت دلالة الإشارة التزامية غير مقصودة بالنص من المتكلم ولا تفهم بمجرد قرع السمع كانت دلالة الإشارة غير ظاهرة من كل وجه فتحتاج إلى تأمّل [2]

وعلى قدر ما تتلفعُ به من خفاء تكون حاجتها إلى التّأمل والتَّدبر ، فقد تكونُ حينًا على تخوم الجلاءِ ، لاتحتاج إلى مزيدِ إعمالِ قَلْبٍ ، فتدعى حينذاك إشارة ظاهرة ، وحينًا تكون دَلالة الإشارة ملفَّعة بضروب من الخفاءِ الكريمِ العطاءِ ، فتكون أشدَّ احتياجًا إلى التَّفرّس في المساقات لبيان ما سيق له وما لم يسق ، فتعلّق بأقتابه ، وإلى مُراجعات عدّة للقرائن المقالية والحالية التى تكتنف النّظم سواء كانت هذه القرائن موضوعية شاخصة أو مستجمعة من التاريخ السَّحِيق لتوظيف عناصر العبارة في عالم البيان ، ففهم ما ليس بمقصود من النظم في ضمن المقصود منه إنّما يكون من كمال قوة الذكاء وصفاء القريحة مثلما كان إدراك ما ليس بمقصود النظر مع إدراك المقصود به من كمال قوة الإبصار[3] ولذلك فدَلالة الإشارة قد تدق حتَّى يَعيَى عن ضبطها وتحقيقها بعض الفحول ، فهي من الدّلالات التى تسبر فيها أغوار الفكر والذوق معا ، وقد كان ذلك قديمًا في زمن التشريع الأول :

---

(١) توضيح التنقيح لصدر الشريعة : ١/٢٨٠

(٢) أصول السّرخسي : ١/٢٣٦ ، والتلويح (بيروت) : ١/٢٧٧ ، وكشف الأسرار للنسفي : ١/٢٧٧ ، وفواتح الرحموت : ١/٤٠٧ ، والتقرير والتحبير : ١/١٠٧

(٣) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ١/٨٦ ، وتيسير التحرير : ١/٨٧، والتقرير والتحبير : ١/١٠٧

روى البخاري في كتاب (المناقب) من صحيحه بسنده عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ يُدْنِي ابْنَ عَبَّاسٍ ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ إِنَّ لَنَا أَبْنَاءً مِثْلَهُ . فَقَالَ إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ تَعْلَمُ . فَسَأَلَ عُمَرُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ هَذِهِ الآيَةِ ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴾ . فَقَالَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ . قَالَ مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلاَّ مَا تَعْلَمُ».

وقرائن هذا الفهم الدقيق اللطيف شاهدة في السورة وملابساتها منها : أن الله ﷻ لم يعلق الاستغفار بعمل رسوله ﷺ بل بفعل الله ﷻ وذلك ليس سببًا للاستغفار ، فعُلِمَ أنَّ سبب الاستغفار غيره وهو حضُورُ الأجلِ ، فالعبدُ مطالبٌ بأن يتطهّر للقاء خالِقه ، فيقدم عليه وهو أهلُ نوالِه .

ومنها أنَّ رسولَ الله ﷺ من أكثر الناس تسبيحًا واستغفارًا فلا يكون الأمر في ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ﴾ (النصر:٣) على النحو الذي هُو حاصل منه من قبله بل هو ترقيةٌ في مقام العُبودية تهيئة لانتقاله إلى الرفيق الأعلى .

ومنها أن بقاءَه ﷺ مقرونٌ بكمال الدين وحيًا وباستقرارِ أمرِه دعوةً ، وقد جاء نصرُ الله والفتح ، فيلزمه اقتران انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وهذا ما جعل عمر بن الخطاب ﷺ يبكي ، لمَّا نزل قول الله ﷻ : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ (المائدة:٣) لفهمه منه إعلانه بأجله[1].

---

(١) روى الطبري في تفسيره (آية المائدة : ٣) حدثنا سفيان قال ، حدثنا ابن فضيل ، عن هارون بن عنترة ، عن أبيه قال : لما نزلت : «اليوم أكملت لكم دينكم»، وذلك يوم الحج الأكبر ، بكى عمر ، فقال له النبي ﷺ : ما يبكيك ؟
قال : أبكاني أنّا كنا في زيادة من ديننا ، فأما إذ كمل ، فإنه لم يكمل شيء إلا نقص!
فقال : صدقت.
(تفسير الطبري : تحقيق : أحمد محمد شاكر ـ ط : الأولى ١٤٢٠ ـ مؤسسة الرسالة ـ ج٩/٥١٩)
يقول المحقق : «إنما عنى بنقصان الدين ، أهل الدين ، فإنهم إذا تطاول عليهم الأمد ، قست قلوبهم ، وقل تمسك بعضهم بما أمر به. ومعاذ الله أن يعني عمر ﷺ ، نقصان الدين نفسه . ومثله قوله ﷺ :
«بدأ الإسلام غريبًا ، وسيعود غريبًا كما بدأ ، فطوبى للغرباء».

ومنها أنّ الاستغفار مشروع في خواتيم الأعمال الصالحة كالوضوء والصلاة والحج ، فيعلم من ذلك أنّ أمره به وهو الملازم له إنما هو آية على خواتيم عمله ، وأعلاها التبليغ وقد كمل بدخول الناس في دين الله أفواجا .

ومنها أن السورة قد نزلت في حجة الوادع أيام التشريق ولهذا قال للناس في خطبته «لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا»[1] فدلَّ على أن الأمر بالاستغفار إنما جاء من بعد يوم المغفرة «يوم عرفة» فلا يبقى له إلاَّ التهيئة للقاء ربّه ﷺ .

وجملة الأمر أنَّ استنباط المعنى من نصّ واحدٍ أو من نصوصٍ عدّة قرنت فيما بينها بباب واسع الأرجاء متعدد الدرجات ، فحينا يكون قريبا وحينًا يبعد بعدا عظيما ، وقد يدفع المرء في سبيل الاستنباط بدلالة الإشارة إلى التكلف ، وإلى التَّوهم إن لم يكن حصيفا في تدبره فيظن أن ثم علاقةً ما بين النظم الذي يقرأ وبين ما التمع في عقله من معانيَ عند تلقيه النَّصَّ ، ولو أنَّه حقق النظر لأبصر شحوبَ ما ظنَّه عَلاقَةً .

من ذلك ما يمكن أن يظنّ أنّه من قبيل دلالة الإشارة المستنبط من قول الله ﷻ : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾ (النساء:٩٣) بناءً على أنَّ اللهَ ﷻ لمَّا

---

(١) روى الدارمي في المقدمة (باب الاقتداء بالعلماء) من سننه بسنده عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ ابْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ : أَنَّهُ شَهِدَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ قَالَ : «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ لاَ أَدْرِي لَعَلِّي لاَ أَلْقَاكُمْ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا بِمَكَانِي هَذَا ، فَرَحِمَ اللَّهُ مَنْ سَمِعَ مَقَالَتِي الْيَوْمَ فَوَعَاهَا ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ وَلاَ فِقْهَ لَهُ ، وَلَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ، وَاعْلَمُوا أَنَّ أَمْوَالَكُمْ وَدِمَاءَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ هَذَا الْيَوْمِ فِي هَذَا الشَّهْرِ فِي هَذَا الْبَلَدِ ، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ لاَ تَغِلُّ عَلَى ثَلاَثٍ : إِخْلاَصِ الْعَمَلِ لِلَّهِ ، وَمُنَاصَحَةِ أُولِي الأَمْرِ ، وَعَلَى لُزُومِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ».

وفي مجمع الزوائد في باب الخطب في الحج ، وقال : «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات».

جعل جزاء القاتل عمدا الخلود في النار ، واقتصر عليه لزم ذلك الاقتصار أن لايكون عليه جزاء في الدنيا لأن هذا الاقتصار ورد في مقام تبيان الجزاء .

هذا المعنى الماثل في استنباط نفى استحقاق القاتل عمدا الجزاء في الدنيا قد يلتمع في عقل امرئ من النص ، وهو يقينا فهم ضال لأنه قد غفل عن السياق الذي وردت فيه الآية .

أما السياق العام المتناول حركة المعنى في أفق الكتاب الكريم كله ، فإنّه يقرّر أن هذه الآية الواردة في سورة «النساء» قد سبقت بآية في سورة «البقرة» تقرر أنَّ الله ﷻ قد كتب القصاص في القتلى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ ۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ ۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞ ۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ (البقرة:١٧٨).

وجاءت الآيات في سورة «النساء» مقررة أن حكم القتل الخطأ الكفارة وَالدِّيَة ، ثم أردفه بحكم القتل العمد ، ولم يتناوله في هذه السورة من الوجهة التى تناول بها القتل الخطأ ، وهو الحكم الدنيوي ، لأن ذلك الحكم سبق تقريره في سورة «البقرة» : ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ بل تناوله هنا من الجانب الأخروي مبينا فداحة القتل العمد حيث قرن جزاء القاتل خطأ في الدنيا بجزاء القتل عمدا في الآخرة ليفهم المتدبر من ذلك : أن القاتل خطأ إذا أدى الكفارة والدية ـ إذا لم يعف عنها ـ فليس عليه في الآخرة عقوبة ، لأن الكفارة قضت حق الله ﷻ والدية قضت حق العبد .

إن القاتل عمدا لا يسقط حق الله ﷻ عنه إلا بالتوبة النَّصوح ـ عند من يقول له توبة ـ وهو الراجح ـ سواء قضى حق العبد أو لم يقض .

وآية «النساء» : ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ﴾ (النساء:٩٣) جاءت في

مساق لم يكن منصوبًا لبيان الحكم الدنيوي للقتل العمد لسبق بيانه ، بخلاف القتل الخطأ ، فإنه لم يسبق بيانه قبلها وفصل بين حكمي القتل العمد ، فجعل الدنيوي في سورة «البقرة» والأخروي في سورة «النساء» لأمورمنها أن يقيم بيان الحكم الأخروي للعمد بجانب حكم الخطأ كله ، لينظر فداحة مصير القاتل عمدًا ، ليعلم لطف الشريعة فيما قضت به على القاتل الخطأ ، إذ الخطأ فطرة في الإنسان .

ومنها أن سياق سورة «النساء» لوصل الأرحام ، والله ﷻ قد شدد الأمر بصلة الرّحم ، وأفظع أنواع قطيعتها القتل عمدا ، فكان المقام هنا لبيان هول الجريمة وعقوبة الآخرة فيها أفظع من عقوبة الدنيا ، فكانت سورة «النساء» أولى .

من هذا يتجلى أنّ فهم عدم استحقاق القاتل عمدا الجزاء في الدنيا من آية الأنفال بسبيل الإشارة فهم خاطئ آثم لعدم أخذه بأصول استنباط المعاني بدلالة الإشارة من النصوص ، ولتعارضه مع دلالة العبارة الماثلة في قوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ «البقرة:١٧٨» ولقول النبيّ ﷺ فيما رواه الدارقطني في كتاب (الحدود) من سننه بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «الْعَمْدُ قَوَدٌ إِلاَّ أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ».

دلالة الإشارة بين العموم والتخصيص :

لمَّا كانت الإشارة كالعبارة دلالة نظميّة مستفادة من النظم ، وكانت العبارة ذات عموم قابل للتخصيص بغير منازعة كانت الإشارة مثلها عند كثير من الأصوليين[١] وذلك أنّ دلالة الإشارة معنى تابع للألفاظ ، فإذا كان لفظها عامًّا كانت مثلها[٢] سواء قلنا إنّ العموم حقيقة في اللفظ وفي المعنى أو مجازٌ فيه

---

(١) كشف الأسرار للنسفي : ٣٨١/١ ، وشرح المنار لابن مالك/٥٢٥

(٢) بيان المختصر : ١٠٨/٣

حقيقة في اللفظ[1] فالخلاف ليس في المعاني التابعة للألفاظ ؛ فتلك لا خلاف في عمومها عند المحققين لعموم لفظها ، بل الخلاف في المعاني الأخرى كالمقتضى والمفهوم[2].

من هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة:٢٣٣).

دلَّ بإشارته على أنَّ للأب الحق فيما يملكه ولده ، وذلك معنى عام شامل ، ولكن يخصص منه إباحة وطء الأب جارية ابنه ، على الرغم من أن ما يملكه الابن لوالده حقّ التصرف فيه ، فاللام فِي (له) تستلزم أن يكون الولد وأمواله للأب فيها حقٌّ مكينٌ .

اللام في قوله تعالى ﴿ ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾

ويذهب الدبوسي إلى أنَّ الإشارة لا عموم لها ، فمعنى العموم عنده إنما يتحقق فيما سيق له الكلام ، أما ما يقع بدلالة الإشارة من غير قصد إليه ، فهو زيادة على المطلوب بالنصّ ، ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص[3].

---

(١) بيان المختصر : ١٠٩/٢

(٢) فواتح الرحموت : ٢٥٩/١، والتقرير والتحبير : ١٨٢/١، وتيسير التحرير : ١٩٥/١، وروضة الناظر : ١١٨/١ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ١١٥/١

(٣) حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك : ص ٥٢٥

العموم غير متوقف على السوق وعدمه بل على حدود الدّلالة المنبثقة من النظم ، فإنْ كان ما يفهم منها شاملا أمكن القول بعمومه سواء كان السياق له أم لا ، فليس من عناصر مفهوم العموم السوق وعدمه .

وممًا هوجديرٌ بالالتفات إليه أن حرية تصرف الأب فيما يملك الولد ليست بالمطلقة ، وليست لكلّ أبٍ ، فثم آباء لايصلح أن يتصرّفُوا فيما يملكون هم ، فكيف فيما يملك أبناؤهم ، حريته في التصرف في ما يملك ولده مضبوطة بألاّ يكون في ذلك ضررٌ عاجلٌ أو آجلٌ يلحق الولد ، وبأنْ يكون التّصَرّفُ لأمرٍ معتبرٍ شرعًا ، فليس للأب أن يأخذ من مال ولده ليشتري به ما ليس هو في حاجةٍ إليه ، أو ما يمكنه أن يستغني عنه دون أن يلحق الابن أو آخرين من أهله ضررٌ لا يطاق ، فلو أنّ أبا أخذ مال ولده ليتزوج مرة ثانية لغير حاجةٍ شرعية ، والولد لمّا يتزوج بعد ، فليس للأب أن يفعل ...وهكذا ، فحرية الآباء في ما يملك الأبناء ليست مطلقة بحيث يتصرف الآباء كيف شاءوا .

الإشارة بين الظنّيّة و القطعيّة :

المحققون على أن الإشارة وإن تكن كالعبارة ثابته بالنص فالإشارة تنزل من العبارة منزلة الكناية والتعريض من التصريح ، فما كان بالعبارة كان موجبًا للعلم قطعًا عند جمهرة أهل العلم[١] وما كان بالإشارة فالكثير الغالب أن لا يكون موجبا للعلم قطعا ، بل تكون دلالته ظنية [٢] ذلك أن ما كان عن طريق العبارة لا يتطرّق إليه احتمال معنى آخر ناشئ عن دليل ، إذ هو في عصمة من ذلك الاحتمال لسوق الكلام إليه سوقا أصليا أو تبعيا ، بخلاف الإشارة فعدم سوق الكلام وعدم قصد المعنى بالألفاظ يجعل المستنبط بها مظنة احتمال ناشئ عن دليل ، فيجعل دلالتها عليه دلالة ظنية .

---

(١) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ١/ ٧٠ ، وكشف الأسرار للنسفي : ١/ ٣٨١ ، ونور الأنوار : ١/ ٣٨١ ، وشرح المنتار لابن مالك ، وحواشيه : ٥٢٤ ، ومنار الأنوار لابن العيني : ص ١٧١.

(٢) أصول السرخسي : ١/ ٢٣٦

ويرى آخرون أن الإشارة والعبارة سواء في الدلالة القطعية فالإشارة قد تكون قطعية معصومة من الاحتمال الناشئ عن دليل إذا ما كانت القرائن ظاهرة ، وحينذاك يكون الترجيح بين العبارة والإشارة عند التعارض فقط فتقدم العبارة(1).

لعل هذا فيما يكون من الإشارة الظاهرة والتى تكون موافقة لمدلول عبارة أخرى ، فكثيرا ما يكون المستنبط بدلالة الإشارة في آية مدلولا عليه بعبارة حديث نبوي ، فمنشأ القطعيّة في الحقيقة من العبارة التى وافقتها دلالة الإشارة ، لا الإشارة نفسها سواء علمنا بالحديث أو لم نعلم .

ويذهبُ فريق ثالثٌ إلى أنـّهُ ليس كلُّ عبارة قطعيّةً ، ولا كل إشارة ظنية ، فالعبارة قد يتطرق إليها التَّخصيص حين تكون عامة الدلالة ، وتخصيص العام لا يستبقيه على قطعيّة دَلالَتِهِ ، فالأصوليون مختلفون في العام المخصّص : أتكون دلالته على الباقي بسبيل الحقيقة أم بسبيل المجاز(2).

والإشارة كذلك عند القائلين بعمومها وقبولها التخصيص ، فكلّ منهما قد يكون قطعيا أو ظنيا(3).

لعلَّ القائلين بقطعيّة دلالة العام المخصصِ دائمًا في العبارة ينظرون إليها من حيث هي مسوقةٌ لما استنبط منها دون نظرٍ لما يعرض لها من خصوص وعموم ، فتلك حالة طارئة أتتْ إليها لا من كونها عبارة وإنّما من حدود دلالتها وشمولها إفراد دلالتها ، أوعدم شمولها ، والذي أَستهديه أنَّ ما يستنبطُ بالعبارة قطعيّ الدّلالة على أنـّه من هَدْيِ الله ﷻ وإن لم يكن هو عين مراده ولا كلّ مراده ، وذلك لسوق النص له ولظهوره وإقامة القرائن على جلائه

---

(1) المغني في أصول الفقه للخبازي : ص ١٤٩ ، ونور الأنوار : ٣٨١/١

(2) بيان المختصر : ١٣٢/٢ ، وشرح المنهاج : ٣٧١/١

(3) حاشية عزمي زاده على شرح ابن مالك : ص ٥٢٤ ، وحاشية الرهاوي على شرح ابن مالك : ص ٥٢٥

منزلة الإشارة من العبارة عند التعارض

الأئمةُ على اختلافهم في التفريق بين العبارة والإشارة في القطعيّة والظنّيّة وعدمه هم متفقون على أنّـه إذا ما تعارضت دَلالة العبارة مع الإشارة قدّمت العبارة دون منازعة حتّى وإن كانت دلالة كلّ قطعيّة ، ذلك أنَّ ما استنبط بالعبارة قد سيق الكلام لأجله وقصده المتكلم ، وما استنبط بالإشارة وإن قصد نفسه ، فإنّه لم يقصد بالنظم من المتكلم ، ولم يقم النظم للدلالة عليه ، فالمستنبط بها لازم عن مفرد أو عن التركيب على مساق معين ، وغير خاف أنّ ما سيق من أجله النّظم أصالة أو تبعا أقوى ممَّا لم يُسق له النظم أصالة أو تبعا، فيقدّم عليه عند التَّعارض[1].

من ذلك ما رواه البخاري في كتاب (المناقب) بسنده عَنْ عَدِيٍّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: بَيْنَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إِلَيْهِ الْفَاقَةَ ، ثُمَّ أَتَاهُ آخَـرُ ، فَشَـكَا قَطْـعَ السَّبِيلِ . فَقَالَ : « يَا عَدِيُّ هَلْ رَأَيْتَ الْحِيرَةَ؟ ». قُلْتُ لَمْ أَرَهَا وَقَدْ أُنْبِئْتُ عَنْهَا .

قَالَ : « فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الْحِيرَةِ ، حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ ، لاَ تَخَافُ أَحَدًا إِلاَّ اللَّهَ »

قُلْتُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ نَفْسِي فَأَيْنَ دُعَّارُ طَيِّءٍ الَّذِينَ قَدْ سَعَّرُوا الْبِلاَدَ « وَلَئِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتُفْتَحَنَّ كُنوزُ كِسْرَى » .

قُلْتُ كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ قَالَ « كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ ، وَلَئِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ ، لَتَرَيَنَّ الرَّجُلَ يُخْرِجُ مِلْءَ كَفِّهِ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ ، يَطْلُبُ مَنْ يَقْبَلُهُ مِنْهُ ، فَلاَ يَجِدُ أَحَدًا يَقْبَلُهُ مِنْهُ ، وَلَيَلْقَيَنَّ اللَّهَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ يَلْقَاهُ ، وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ لَهُ . فَيَقُولَنَّ أَلَمْ أَبْعَثْ إِلَيْكَ رَسُولاً فَيُبَلِّغَكَ فَيَقُولُ بَلَى . فَيَقُولُ أَلَمْ أُعْطِكَ مَالاً وَأُفْضِلْ عَلَيْكَ فَيَقُولُ بَلَى . فَيَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلاَ يَرَى إِلاَّ جَهَنَّمَ ، وَيَنْظُرُ عَنْ يَسَارِهِ فَلاَ يَرَى إِلاَّ جَهَنَّمَ » .

---

(١) التلويح للسعد ، ط : بيروت ٢٨٨/١ ، ٢٨٩

قَالَ عَدِيٌّ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقَّةِ تَمْرَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ شِقَّةَ تَمْرَةٍ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ» .

قَالَ عَدِيٌّ : فَرَأَيْتُ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الْحِيرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ ، لاَ تَخَافُ إِلاَّ اللَّهَ ، وَكُنْتُ فِيمَنِ افْتَتَحَ كُنُوزَ كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ ، وَلَئِنْ طَالَتْ بِكُمْ حَيَاةٌ لَتَرَوُنَّ مَا قَالَ النَّبِيُّ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ «يُخْرِجُ مِلْءَ كَفِّهِ».

يمكن أن يفهم من هذا الحديث بدلالة الإشارة جواز سفر المرأة بغير محرم فيما فوق ثلاث ليال ، فمن تسافر من الحيرة حتى مكة في غير جوار تكون في غير محرم . لكن هذه الدلالة تتعارض مع ما دلت عليه العبارة في حديث نبوي آخر رواه الشيخان : البخاري في كتاب(تقصير الصلاة) ومسلم في كتاب (الحج) بسنديهما عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : «لاَ تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ» .

عبارته ظاهرة في النهى عن سفرها بغير محرم فوق ثلاث ليال ، والنهى هنا نهى تحريم لا كراهة بدلالة التصريح به في حديث آخر رواه مسلم في كتاب الحج بسنده عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ سَفَرًا يَكُونُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا إِلاَّ وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوِ ابْنُهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ أَخُوهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا» .

فالحديث الأول عارض دلالةَ الإشارة فيه دلالةُ العبارة في غيره ، وهو لم يسق على نهج التشريع أو الاقرار له ، بل أورده ﷺ إخبارا بما سيكون ، وإن لم يكن مشروعا ، ولذا أورده البخاريُّ في «علامات النبوة في الاسلام» من كتاب (المناقب) وقد وقع ما أخبر به فهي تسافر الآن في غير جوار إلى ما هو أبعد مما بين الحيرة ومكة .

فمن استنبط دون أن يفرق بين ما ورد إخبارا عما سيكون دون نظر إلى مكانته في التشريع ، وما ورد بيانا لتشريع أو على سبيل الرضا والمدح ، فإنْ

ظنٌّ أن الحديث ورد في سياق رضًا فإنما هو رضا بإقامة الأمر وانتشار الدين لا بما ستفعل الظعينة ، فافترقا .

ومن هذا الباب ما نراه في قوله تعالى حكاية في قصة أهل الكهف :

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ ۖ فَقَالُواْ ٱبْنُواْ عَلَيْهِم بُنْيَٰنًا ۖ رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ﴾ (الكهف: ٢١)

قد يُستنبط منه جواز إقامة المساجد على القبور أو جوارها بناء على أن الآية وردت في معرض المدح والرضا دون تعقيب بالبطلان، فهو إقرار منه بما قالوا.

هذا استنباط لا يؤخذ به لأمرين :

الأوّل : معارضته لمنطوق حديث صحيح رواه مسلم في كتاب (المساجد) بسنده عَنْ عَبْدِ اللّهِ بْنِ الْحَارِثِ النّجْرَانِيّ ، قَالَ : حَدّثَنِي جُنْدَبٌ قَالَ : سَمِعْتُ النّبِي ﷺ ، قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِخَمْسٍ ، وَهُوَ يَقُولُ : « إِنّي أَبْرَأُ إِلَى الله أَنْ يَكُونَ لِي مِنْكُمْ خَلِيلٌ ، فَإِنّ الله تَعَالَى قَدِ اتّخَذَنِي خَلِيلاً ، كَمَا اتّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ، وَلَوْ كُنْتُ مُتّخِذاً مِنْ أُمّتِي خَلِيلاً لاَتّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلاً. أَلاَ وَإِنّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتّخِذُونَ قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ وَصَالِحِيهِمْ مَسَاجِدَ ، أَلاَ فَلاَ تَتّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ. إِنّي أَنْهَاكُمْ عَنْ ذلِكَ » .

والآخر: ما ورد في الآية لم يرد في معرض مدح ورضا بل إخبار عمَّا قالوا، فإن سلمنا جدلاً بأنه في معرض الرضا فإن شرع من قبلنا ليس بشرعنا إذا نسخه ناسخ أوتعارض مع ما قررته شريعة الإسلام ، فالتغافل عما ورد من النهى عنه في السنة ضلال مبين[1].

---

(١) سمعت أكثر من مرة بعضَ المشتغلين بالعلم يحتج بجواز البناء على قبور الأولياء والعلماء ، بهذه الآية ، وهذا تسمعه العامة في وسائل الإعلام ، ولا يسمعون من ينقضُ أدلة المجيز ، فيغترون بمكانة من قال العلمية ، والاعتداد عند أهل العقل ليس بمن قال خلا رسول الله ﷺ ، وإنما بما قيل .

الأئمة على أن دلالة الإشارة غير مقصود بالنظم من المتكلم وعلى أنها من محاسن الكلام وأقسام البلاغة ، وبها تتم البراعة ويظهر الإعجاز [1].

ترتب على هذا إشكال بياني يتمثل في أن المقرر لدى البيانيين «أنه لابد في بلاغة الكلام من كون النكات والخصوصيات مقصودة للمتكلم ، ولا يكفى في البلاغة حصولها من غير قصد ، فإن وجدت من غير قصد لم تكن مقتضى حال ، ولا يقال للكلام حينئذ إنه مطابق لمقتضى الحال» [2] فكيف تكون هذه الْمزَايَا من دلالة الإشارة ، وأُسُّ هذه الدلالة عدم سوق الكلام إليها وشرط الاعتداد بالمزايا ـ بلاغة ـ القصد إليها ؟.

ملاك القول أن ما يستنبط بطريق الإشارة حين يتعارض مع ما جاءت به العبارة إنما يكون مناطه الضلال في نهج الاستنباط غالبا ، وأن المعنى المستنبط بها متوهم لا علاقة له بما هو مدلولٌ عليه بالعبارة من النّصّ المستنبط منه ، فقد يغفل المستنبط عن تحرير المساق والقرائن أو يجهل ضوابط الاستنباط أو يفتقر إلى أدواته أو يتغافل عنه إفسادًا وإضلالاً ، لكن حين يستقيم نهج الاستنباط وتستفرغ الجهد في إقامته ، فلا يكادُ يتعارض ما استنبط بسبيل الإشارة مع ما تؤذن به العبارة ، وذلك في أفق البيان القرآنىّ والبيان النَّبويّ ، أمَّا البيان البشريّ ، فإنه لا تتعارض دلالة الإشارة مع دلالة العبارة فحسب ، بل يتجاوز الأمر ذلك إلى أنّ تقبح العبارة لما يلزمها بدلالة الإشارة كما في قول الشاعر : الحسين بن مطير الأسدي حين قال في معن بن زائدة :

أَتَيْتُكَ إذْ لَمْ يَبْقَ غَيْرُكَ جَابرٌ   وَلاَ وَاهبٌ يُعْطِي اللُّهَا والرَّغَائِبَا

---

(١) ينظر أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٦٩/١ ، ونسمات الأسحار لابن عابدين : ص ١٤٤

(٢) ينظر : حاشية الدسوقي على مختصر السعد في البلاغة (شروح التلخيص) ١٢٣/١ ، وحاشية الفنري على المطول : ص ١٢٧ ، والتصوير البياني لشيخنا أبي موسى : ص ٧ ، ونسمات الأسحار لابن عابدين : ص ١٤٤

فمنطوق عبارته دالٌ على أنه أتاه مادحا إذ ليس في الدنيا سواه يجبر الخواطر ويهب الكرائم ، ويلزم هذا أن إتيانه إليه كان اضطرارا إذ لم يجد سواه يجبر ، ويهب ، فكأنه إن وجد ما أتى ، وهذا معنى قبيح دلت عليه الإشارة ، وما كان الشاعر قاصدًا .

وقد أحسن معن بن زائدة حين علَّم الشاعر قائلا : « ليس هذا بمدح يا أخا بني أسد ، إنما المدح قول نهار بن توسعة في مسمع بن مالك :

قَلّدَتْهُ عُرَى الأُمورِ نِزارٌ قَبْلَ أَنْ تَلد السّراةُ الْبُحورُ

فالقبح في بيت الحسين بن مطير ليس آتيًا من سوء الاستنباط بدلالة إشارة بل جاء من سوءِ بناء العبارة ، وكان على الشاعر أن يبنيها على نحو دالٍّ على أنَّ الممدوح يقسر النَّاسَ على الإتيان إليه بفيض نوالِه لا أَنَّ النَّاسَ مُضطّرُونَ إلَى إتيانه ؛ إذ لا يجدون سواه .

المنزلة البيانية لدلالة الإشارة :

دعوى عدم قصد دلالة الإشارة نازع فيها بعض المدقّقين بناء على أنَّ كل ما يؤخذ من خطاب الشريعة بطريق مستقيم لا يحكم عليه أنه لم يقصد، وإلا ، فكيف نثبت به الأحكام وكيف السبيل إلى اليقين بما حكم ، فالقائلون بعدم القصد في دلالة الإشارة على الإطلاقِ وإن أرادوا قياس كلام الشرع على كلامهم ، فقد يستلزم كلامهم ما لا يريدون لنقص فيهم إذ لا يحيطون بكل معاني ما يقولون ، وذلك لقصور البشر ، فهم لا يحيطون بما يلزم منطوق ألسنتهم ولا يقصدونه ، ولكن الله ﷻ يعلم لوازم كلامهم ، فكيف لا يعلم لوازم كلامه[1].

ومن البينّ أنّ الحكيم إذا أراد ألا يفهم من كلامِه ما لايريد أقام فيه من القرائنِ ما يصرِفُ عن فهم ما لايريد ، فمن أصولِ البلاغة ألا يؤتى السامع من قبل المتكلم ، بألا يكون الكلام محرر الدلالة ، بل يحتمل ما لايريد المتكلم

---

(١) ينظر : إجابة السائل للصنعاني : ص ٢٣٨

به ، وعبد القاهر قد جعل أصول البلاغة في ثلاثة أشياء في حسن الدلالة ، وفي تمامها ، وفي تبرجها [1] وتمام الدلالة محقق الإحاطة بمراد المتكلم من جهة ، والمحاجزة عن أن يفهم منه ما لا يراد .

وإن أريد بقولهم : إنه غير مقصود أنّه ليس ملفوظا به ، فمثله اللوازم في دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء ، بل والعبارة حين يساق النظم للدلالة اللازمةِ لمنطوقهِ ، وكلّ هذه اللوازم غير منطوقة وهي عندهم مقصودة للمتكلم وإن لم ينطق بها . فالأولى الذهاب إلى أن دلالة الإشارة لم يُسق الكلام لها سوقًا أصليًا ، بل سوقًا تبعيًا أو لزوميًا .

وإن أريد عدم العلم لكونه مقصودا ، فإن أريد العلم بالمعنى الأخصّ فهو ثابتٌ في بقية اللوازم وهي عندهم مقصودة أيضا .

وإن أريد به انتفاء العلم بالمعنى الأعم فممنوع ، فدعوى أنَّ اللوازم المستفادة من دلالة الإشارة غير مقصودة والمستفاد من غيرها مقصودةٌ تحكم محض وواضح ، وفرق من دون فارق[2].

دفع الإشكال :

الذي أراه أن المعنى في دلالة الإشارة ليس مقصودا باللفظ ، وإن كان مقصودا في نفسه غير أن طريق قصده ليس اللفظ نفسه بل هو مقصود من القرائن والملابسات والمسافات ، فالمتكلم حين يكون بليغا لا يحصر طرائق الإبانة عما يقصد فيما ينطقه لسانه ، فإنه قد يرى الذكر أفصح من الذّكر والصمت عن الإفادة أزيد للافادة ، وأنه أنطق ما يكون إذا لم ينطق وأتم ما يكون بيانا إذا لم يبين منطقا ، فكلّ ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع هو مقصودٌ سواء كان مقصودا بالمنظوم أو مقصودا بقرائنه ومساقه[3].

---

(١) دلائل الإعجاز لعبد القاهر ـ ط : شاكر : ص ٤٣

(٢) ينظر : إجابة السائل : هامش ص : ٢٣٨

(٣) ينظر : حاشية العطار على جمع الجوامع : ٣١٦/١

فالمعنى المستفاد بدلالة الإشارة معنى مقصود تبعًا ، وأضيفُ إلى ذلك أن البلاغيين حين يجعلون جوهرعلمهم خصوصيات التراكيب ومزاياها ، فهذه الخصوصيات والمزايا لا تكون رافد المعنى الأصلى الذي هو معدن التركيب ، أى الذي يمكن ترجمته في لغة أخرى كمثل المعنى الذي تجده معبرا عنه في ترجمات معاني القرآن الكريم إلى الأعجمية ، هذا المعنى الذي يمكن حل العبارة وإيجاده مرة أخرى في بناء آخر دون أن يضيع منه شيء ، هذا المعنى الأصلى هو الذي لا يعذر أحد يعرف العربية بجهله . وهو ما يسمى بالمعنى الأول عند جمع من البلاغيين ، أما الخصوصيات فإنها رافد من روافد معنى آخر للآيات هوأسمى وأجدى ، وهو أسٌّ من بلاغة القرآن الكريم ، وهذه الخصوصيات ليست هي كل روافد هذا المعنى بل له روافد متكاثرة تتداخل وتتعدد وفقا لمقام المتلقى في عالم التدبر .

هذا الذي تثمره الخصوصيات هو معنى مقصود عند أهل العلم وما تعرفه الدهماء من المعاني النجلاء ليس هو مناط تدبر أهل العلم ، وإن كان المعنى الذي سيق له النظم في المقام الأول ؛ لأن أغلب ما يتعلق بأصول العقيدة والشريعة التى لا يستقيم إيمان أحد وطاعته بغيرها إنما جاء في إطار هذا المعنى الأصلى المكشوف لكل من كان ذا علم بمواضعات هذا اللسان إفرادا وتركيبا ، وذاك من فيوضات الرحمة .

والمعنى الذي ثمرة الخصوصيات ، والذي يستنبط بدلالة الإشارة إن أحسن استنباطه والتزمت ضوابط الاستنباط لن يتعارض في الكثير الغالب مع المعنى الأصلى الذى تأتى به العبارة ، فإن وجد تعارض فمعظمه راجع إلى نهج الاستنباط ومسلك الأخذ على أن كثيرا مما يستنبط بدلالة الإشارة في آية أو حديث قد تجده مدلولا عليه بسبيل العبارة في آية أخرى أوحديث آخر حتى إنه ليضحي غيرقليل من أحكام الشريعة عند من يحيط بنصوصها من وادى المدلول عليه عبارة ، فالقرآن يفسّر بعضه بعضا ، ولا سيما حين تناظر القراءات المتواتراة في النص القرآنىّ ، وتناظر بما ورد في السنة الصحيحة

بروافدها الثلاثة : القولية والعملية والإقرارية فما لقِي النبي ﷺ ربّه ﷻ ، وفي القرآن الكريم آية مجملة لا سبيل إلى العلم بما فيها خلا ما يُسمى في أوائل بعضِ السورِ القرآنية بالحروف المقطعة أداءً .

وأضيف إلى ذلك أنَّ هذه الخصوصيات ليست إلا بعض عناصر بناء العبارة والقصد إليها والعناية بها هو المقيم بناء العبارة على نحو مراد لا يكون في غيرها ، فالتقديم أوالتعريف أوالإضمار... لو لم يكن مقصودا لبيان ما تدل عليه ويفهمه أهل الفطرة البيانية الرشيدة لما كان ما يدعو إلى نظمه وإقامة البناء عليه ، على أنه يجبُ أن نَكون على حذر بالغ ونحن نسعى إلى تبيان ما سيق الكلام له سوقًا أصليًّا أو سوقًا تبعيا ، أو لم يسق له ، فالقرائن والمساقات هي الدلائل على ذلك ، وهي كثيراً ما تكون خالبة خاتلة إذا ما كان المستهدى ذا غفلة .

وتحريرعين القصد والمراد من آيات الله ﷻ أمرٌ لا يستطيعه أحدٌ غير نبيّ ، فنحن حين نذكر شيئا منه أوعنه فإن ما نقوله ليس هو عين المراد الإلهي ولا عين مقصوده يقينا ، بل ذلك شيْءٌ فُهِمَ من النظم وسياقِه وقرائنه فقولنا : « معنى الآية كذا » لا نعني أن هذا هو عين مراد الحق ﷻ يقينا وقطعا ، إنما نريد أن ما نذكره عندها إنما هو ما انتهت إليه مداركنا في تدبر النّصّ وما نظنه ظنا أنه من المراد وليس هو كل المراد أو عينه ، فمن تحدث إنما يتحدث عما يفهم هو من الآيات لا عما هو عين المراد بما قرأ أو سمع .

وليس معنى هذا أننا نشجب كل استنباط أتى به أهل العلم ، فذلك لا يقال ، وإنّما نقول إنه من المراد وليس هي عين المراد وهو في نفسه صواب لاضلال ، ومهما تكاثرت وتعاظمت جهود أهل العلم فلا يملك أحد دعوى استفراغ ما أودع الله ﷻ في آياته ، فالقرآن الكريم لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه .

﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (لقمان:٢٧)

القصد الذي يشترطه البيانيون في الخصوصيات غير الذي ينفيه الأصوليون عن دلالة الإشارة : ما طلبه البلاغيون دلّ عليه نهج البناء والسياق والقرائن ، والذي ينفيه الأصوليون عن دلالة الإشارة ما دلت عليه الألفاظ بنفسها لا بمنهج بنائها ومساقها ومُلابَسَاتها الْخفِيّة .

* * *

سبيل الاقتضاء

الاقتضاء في لسان العرب : الطلب ، يقال : اقتضى الدين وتقاضاه : طلبه واستدعاه ، ومنه هذا القول يقتضي كذا ، أي يطلبه ويستدعيه ، ومن ثم كانت دلالة الاقتضاء عند جمهور الأصوليين : دلالة اللفظ على لازم له مقصود غير مذكور يتوقف على تقديره حال من أحوال المذكور .

وهذا ما يكاد يكون موضع اتفاق بين الأصوليين على اختلاف مناهجهم في تبيان مصطلح دلالة الاقتضاء[1].

وهو يعتمد على أن دلالة الاقتضاء دلالة منطوق على لازم له ، وأن هذا اللازم يمتاز بأمرين :

الأول : قصد المتكلم له .

والآخر : توقف حال من أحوال المذكور عليه .

ومن ثم سميت هذه الدلالة بالاقتضاء ، فلدينا أمور ثلاثة :

مقتضٍ (بالكسر) : اللفظ المذكور الطالب تقدير أمر يتوقف عليه حال من أحواله .

مقتضَى (بالفتح) ما طلبت زيادته وتقديره لتحقيق حال من أحوال المذكور في النظم .

اقتضاء : طلب المنطوق زيادة أمر عليه خارج عنه .

---

(١) أصول السرخسي : ٢٤٨/١ ، والمستصفى : ١٨٦/٢ ، والإحكام للآمدي : ٩١/٣ ، وتيسير التحرير : ٩١/١، وشرح الكوكب المنير : ٤٧/٢، وبيان المختصر : ٤٣٣/٢، وإجابة السائل للصنعاني : ص ٢٣٤ .

جمهرةُ أهلُ الْعلم على أنّ دلالة الاقتضاء دلالة لزومية مقصودة للمتكلم دل فيها الملزوم على لازمه ، لتوقف حاله عليه ، ولما كانت وظيفة اللازم هنا تحقيق حال من أحوال الملزوم اشترط بعض المحققين أن يكون المقتضَى (بالفتح) لازما متقدما على الملزوم المذكور في النظم ، ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم[1].

ومعنى تقدمه على ملزومه أن يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام ، فالعبرة بالتقدم المعنوي[2]. أي يعتبر متقدما في دلالته لا متقدما في ذكره فإنه غير مذكور ، ولكن بناء الكلام بعضه على بعض يتطلب تقديره ولحظه متقدمًا على ملزومه ، ليحقق له حالا من أحواله التي تتوقف دلالات عليها ، وهم إنّما يشترطونه متقدما على ملزومه لأمر يتعلق بالعلاقة بين المنظوم وما لزمه .

بيانه : أنَّ اللازم المتأخر عن ملزومه كما في دلالة العبارة ثابتٌ بنفس النظم ، واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء ، لأنـّه نسبة الملزوم إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظرا إلى أنه يجب أن يثبت أولا ، فيصح الكلام ، فيثبت الملزوم ، ودلالة العلّة على المعلول مطردة بخلاف دلالة المعلول على العلة لاتطّرد إلاّ إذا ساوى المعلول علته ، كدلالة الدخان على النار ، فإنْ كان المعلول أعمَّ لم تطرد ، والمطّرد لكليته أقوى من غير المطرد ، فجعلوا الأقوى (اللازم المتأخر) لما ثبت بنفس النظم وهو دلالة العبارة والإشارة ، وجعلوا الأضعف (اللازم المتقدم) كما لم يثبت بنفس النظم ، وهو دلالة الاقتضاء[3].

---

(١) التلويح ، مراجعة نجيب الماجد وحسين الماجد ، ط : المكتبة العصرية بيروت ١٤٢٦ ٢٩١/١

(٢) فواتح الرحموت : ٤١١/١ ، وأنوار الحلك : ص ٥٣٦

(٣) يقول صدر الشريعة في التوضيح:« سَمُّوْا دَلالَةَ اللَّفْظِ عَلَى اللازمِ الْمُتَقَدِّمِ اقْتِضَاءً ، وَإِنَّمَا جَعَلُوا كَذَلِكَ ؛ لأَنَّ دَلالَةَ الْمَلْزومِ عَلَي اللازمِ الْمُتَأَخِّرِ كَالْعِلَّةِ عَلَي الْمَعْلُول أَقْوَى مِنْ دَلالَتِهِ عَلَي اللازمِ غَيْرِ الْمُتَأَخِّرِ كَالْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ فَإِنَّ الأُولَى مُطَّرِدَةٌ دُونَ الثَّانِيَةِ إِذْ لا دَلاَلَةَ لِلْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ إلاَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولا مُسَاوِيًا» (شرح التلويح : ٢٧٨/١).

ذلك ما قرّره بعض المحققين ، وهوقـائمٌ علـى منـاظرة العلاقـة بـين طـرفي الاقتضاء ، المقتضي (بالكسر) والمقتضى (بالفتح) بعلاقة العلّة بالمعلول وهـي مناظرة لا تَنزع من وظيفة عناصر التركيب في النظم التي هي مناط الاستنباط ، والآنس بالنظر الاستنباطي الاعتماد على العلاقة بين المقتضى ومـا اقتضـاه مـن جهة الوظيفة البيانية ، فإنْ نظرنا ألفينا أنَّ وظيـفـة المقتضـى (الـلازم) تحقـيـق ما تتوقف عليه دلالة المقتضي (الملزوم) وما يتوقـف عليـه شـيء يلـزم تقدمـه ليبني عليه ، وهو تقدم ملاحظة لا تقدم ذكر ، فهو غير مذكور في النظم .

وعلـى الـرَّغم مـن أنَّ دلالـة الاقتضـاء دلالـة علـى غـير مـذكور ، فجمهـرة الأصوليين المتأخرين من الشافعية وأشياعهم على أنَّـها من قبيل المنطـوق غـير الصّـريح أو توابعـه ، وقـد خـالف في هـذا الغزالـيّ والشـيرازيّ والبيضـاويّ ، فجعلوها من قبيل المفهوم على الـرغم مـن أن الثابـت بهـا إنمـا هـو في منزلـة الثابت بالنص وليس كالثابت بالقياس[1] .

أنواع المقتضى :

لمَّا كان المقتضى هو ما طلب النظم زيادته عليه لتحقيـق حـال مـن أحوالـه تتوقف على تقديره ، فـأكثرُ الأصـوليين مـن الْحَنَفِيّـة ، وغيرهـم علـى أنَّ هـذه الحال المتوقفة على تقدير المقتضى ثلاثة أنواع :

الحالـة الأولى : صـحة دلالـة المنظـوم شـريعة ، أيّ موافقـة دلالتـه لضـوابط الشريعة .

الحالة الثانية : صـحة دلالـة المنظـوم عقـلا ، أيّ موافقـة دلالتـه لمقتضـيات العقل .

الحالة الثالثة : صدق النظم ومطابقة دلالته للواقع .

---

(١) المستصفى : ١٨٦/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٦/١ ، والإبهاج : ٣٦٧/١ ، ونهاية السول : ٣١٣/١ ، ومنهاج العقول : ٣١٠/١ ، ونشر البنود : ٨٦/١

وفقا لهذه الأحوال الثلاثة جعل الجمهور من الفقهاء والمتكلمين المقتضى ثلاثة أنواع :

- ما اقتضاه النص تحقيقا لصحته شرعا .
- وما اقتضاه النظم تحقيقا لصحته عقلا .
- وما اقتضاه النّظم تحقيقا لصدقه[1].

وذهب البيضاويّ إلى أنَّ دلالة الاقتضاء دلالة على لازم عن مفرد ، فحصر المقتضى في نوعين :

- مَا لَزمَ تَحقِيقًا للصّحة العقليّة .
- مَا لَزمَ تَحقِيقًا للصّحة الشّرعِيّةِ .

ومنع ما لزم تحقيقا لصدق النظم ، لأنه لازم عن مركب ، ودلالة الاقتضاء عنده دلالة لازم عن مفرد لا مركب[2].

وذهب آخرون إلى أنّ دلالة الاقتضاء دلالة ما اقتضاه النص تحقيقا لصحته الشرعية وحدها ، ولهذا قيل : المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا[3].

ذلك مجمل القول في أنواع المقتضى عند العلماء ، تفصيله :

أولا : - ما اقتضاه النظم تحقيقا لصحته شرعا .

يكون المقتضى المقدر في هذا النوع ركنا رئيسا في الدلالة الشرعية للنص بحيث لا تستقيم الدلالة الشرعية له إلا به وإن استقامت وجوه الدلالات الأخرى فيه ، يتجلى ذلك في قول الله ﷻ : ﴿ **فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾ (البقرة:١٨٤) ظاهر الآية يقرر أنّ من كان مريضا

---

(١) المستصفى : ١٨٦/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٦/١ ، والإحكام للآمدي : ٩١/٢ ، شرح الكوكب : ٤٧٤/٣ ، جمع الجوامع (حاشية البناني) ٢٣٩/١

(٢) الإبهاج : ٣٦٦/١ ، ونهاية السول : ٣١٢/١ ، وشرح المنهاج : ٢٨٣/١

(٣) التلويح ط : المكتبة العصرية بيروت ١٤٢٦ ٢٩١/١

أو على سفر في رمضان فعليه أن يصوم في غير رمضان أياما أخر تعدل ما مرض فيه أو كان فيه مسافرًا سواء صام أم لم يصم في رمضان تلك الأيام .

ذلك ما يدل عليه ظاهر الآية ، وبه أخذ ابن حزم الظاهري ، فجعل القضاء مرتبًا على مجرد المرض أوالسفر ، يقول : « ومن سافر سفر طاعة أو سفر معصية أو لا طاعة ولا معصية ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلا أو بلغه أو إزاءه »[1].

ولعل الشيخ يستظهر في الوقوف عند الدلالة الظاهرية للآية بما روى الشيخان في كتاب (الصيام) بسنديهما عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنهما قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى سَفَرٍ ، فَرَأَى زِحَامًا ، وَرَجُلاً قَدْ ظُلِّلَ عَلَيْهِ ، فَقَالَ : « مَا هَذَا؟» . فَقَالُوا صَائِمٌ . فَقَالَ « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِى السَّفَرِ »

وما رواه مسلم في كتاب(الصيام) بسنده عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ إِلَى مَكَّةَ فِى رَمَضَانَ ، فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ كُرَاعَ الْغَمِيمِ ، فَصَامَ النَّاسُ ، ثُمَّ دَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ ، فَرَفَعَهُ حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ إِلَيْهِ ، ثُمَّ شَرِبَ ، فَقِيلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ : إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ ، فَقَالَ : « أُولَئِكَ الْعُصَاةُ أُولَئِكَ الْعُصَاةُ ».

وابن حزم في هذا يفسر نصا قطعيا بخبر ظنيّ . وتلك وظيفة السنة الرئيسة ولكنه لم يخصص عموم القطعي (الآية) بخبر ظنيّ ، ولم يأخذ بأحاديث دلت على صحة الصيام في السفر بناء على أن الظّنِيّ لا يخصص القطعيّ . وهذا الذي أخذ به حكى عن بعض الصحابة كابن عباس ، وابن عمر[2].

جمهورالصحابة والأئمة وأهل العلم على غير ذلك ، لا يرون ترتب وجوب القضاء على مجرد حصول المرض أو السفر في رمضان ، بل يجعلون قول الله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ مرتبا على محذوف تقديره فمن « كان منكم

---

(١) المحلى : ٦/٢٤٣

(٢) موسوعة فقه عبد الله بن عمر ، للدكتور محمد رواس قلعة جي : ص ٤٣٥

مريضا أوعلى سفر فافطر فعليه عدة من أيام أخر»، فيكون قوله (عدة) الدالة على وجوب القضاء مقتضيا أمرا زائدا على النظم تتوقف صحة المعنى الشرعي له عليه، إذ لو لم يقدر لتعارض ظاهر النظم مع ما هو مقرر في أحكام الشرعية[1].

روى البخاري في كتاب الصوم بسنده عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يَعِبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ، وَلاَ الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ.

ورواية مسلم في كتاب (الصيام) بسنده عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَمَضَانَ فَمِنَّا الصَّائِمُ وَمِنَّا الْمُفْطِرُ فَلاَ يَجِدُ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ وَلاَ الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ يَرَوْنَ أَنَّ مَنْ وَجَدَ قُوَّةً فَصَامَ فَإِنَّ ذَلِكَ حَسَنٌ وَيَرَوْنَ أَنَّ مَنْ وَجَدَ ضَعْفًا فَأَفْطَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ حَسَنٌ.

وهم في هذا يضبطون دلالة النص القرآني الظاهرة بدلالة الحديث النبوي المحكمة، ناظرين إلى العلاقة الثابتة بين الكتب والسنة نزوعا من المنهج الأمثل في استنباط الدلالة من النص القائم على التلاحظ بين النصوص الخارجة من مشكاة واحدة، وذلك أساسٌ بالغٌ من أسس استنباط أسرار البلاغة القائم على التوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ومن أين تجتمع وتفترق، كما يقول عبد القاهر الجرجاني[2]

ومن ثم فجمهور الصحابة والأئمة والعلماء في ذهابهم إلى ضرورة تقدير مقتضى يترتب عليه قول الله ﷻ ﴿ **فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾ ليستقيم المعنى الشرعي للآية نظروا في ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «ليس من البر أن تصوموا في السفر» والذي أخذ به الظاهرية؛ فرأوه حديثًا ورد في سياق يضبط حدود معناه، فقد قرن رواية بين النص وسبب الورود فقال: كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى رجلا قد اجتمع الناس عليه،

---

(١) أحكام القرآن للشافعي: ١/١٠٦، وأحكام القرآن للجصاص: ١/٢٢٥، وأحكام القرآن لابن العربي: ١/٧٨، وإعراب القرآن للعكبري: ١/٨٠

(٢) أسرار البلاغة، ط: شاكر: ص ٢٦.

وقد ظلل عليه ، فقال ماله ؟ قالوا : رجل صائم ، فقال رسول الله ﷺ : « ليس من البر أن تصوموا في السفر ».

ولا يقال أن البيان النبويّ هنا عام وسببه خاص ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ذلك أن عدم الأخذ بخصوص السبب في ضبط دلالة النصوص العامة أمرٌ غير مطلق ، بل له ضابطه ، إذ لكل قاعدة ضوابطها[1].

« ويجب أن ننتبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم ، وبين مجرد ورود العام على سبب ، ولا نجريهما مجرى واحدا ، فإن مجرى ورود العام على السبب لا يقتضى التخصيص به ، كنزول قول الله ﷻ : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة:٣٨) بسبب سرقة رداء صفوان فإنه يقتضى التخصيص به بالضرورة والإجماع ، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشدة : إلى « بيان المجملات وتعيين المحتملات »[2].

فقوله ﷺ : « ليس من البر أن تصوموا في السفر » ورد على سبب ذي أثر بالغ في دلالة النص ، إذ هو مخصص لعموم بيانه ، وضابط لحدود دلالته ، وكاشف عن أن البر المنفى خاص بصوم المسافر عند خوف الضرر أو تحققه ، كما في حالة هذا الصحابي ، فكأنه قال : ليس من البر أن تصوموا في السفر إذا خفتم الضرر ، ويكون الحديث نفسه من باب دلالة الاقتضاء أيضا ، وحيثُ وجبت مناظرة بأحاديث أخرى تعددت رواياتها ضرورة تقدير خوف الضرر في هذا الحديث ، فقد ثبتت صحة صيام المسافر في رمضان وأن النبي ﷺ قد فعل ، والجمع بين النصوص أولى من القول بنسخ بعضها بعضا . فالآية كما ترى من قبل الاقتضاء حيث توقفت صحة معناها الشرعي على تقدير مقتضى وذلك « من لطيف الفصاحة »[3].

---

(١) المسودة : ص ١١٨.

(٢) أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، لابن دقيق العيد ، تعليق محمد منير الدمشقي ، ط : دار الكتب العلمية بيروت ، مصورة عن ط : دار الكتب المنيرة ، ٢/٢٢٥

(٣) أحكام القرآن لابن العربيّ : ١/٧٨ .

ومثل هذا في قول الله ﷻ : ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٨٤) فأحد وجوه الدلالة على القراءة المتواترة ﴿ يُطِيقُونَهُۥ ﴾ أن على الذين يتكلفون مشقة صيامه الفدية إذا أفطروا ، فالفطر مقتضى (بالفتح) لتصحيح دلالة قوله «فدية» إذ لا تجب على كل من يطيقه ، سواء قلنا : إنَّ الآية منسوخة بقوله ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ وهو المشهور أوقلنا : إنّ معنى ﴿ يُطِيقُونَهُۥ ﴾ لا يستطيعون إلا بمشقة بالغة وذلك يتنافي مع دلالة قوله ﷻ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة:٢٨٦) أو قلنا إنّها على تقدير أداة نفى محذوفة تقديرها : وعلى الذين لا يطيقونه»[١].

ومن هذا الباب أيضا قول الله ﷻ : ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ (البقرة:١٩٦).

ظاهر الآية على أن من كان محرما فمرض أو أصابه أذى من رأسه فعليه فدية وهذا الظاهر لا يستقيم مع أصول التشريع وأحكامه ، ومن ثم ذهب جمهور الفقهاء إلى أن في الآية مضمرًا يقتضى النظم تقديره على نحو : فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففعل ما حظر عليه في الإحرام ليدفع به الألم أو الأذى فعليه فدية .

وذلك هو المتناسق مع الواقع التشريعي الماثل فيما رواه مسلم في (الحج) بسنده عنْ أَيُّوب قَالَ : سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ﷺ قَالَ : أَتَى عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ ـ قَالَ الْقَوَارِيرِىُّ قِدْرٍ لِى . وَقَالَ أَبُو الرَّبِيعِ بُرْمَةٍ لِى ـ وَالْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ عَلَى وَجْهِى فَقَالَ : « أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّ رَأْسِكَ». قَالَ : قُلْتُ : نَعَمْ .

---

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١/١٠٩ ، والناسخ والمنسوخ للنحاس : ٣٦ ، ومعاني القرآن للفراء : ١/١١٢ ، وأحكام القرآن للجصاص : ١/٢١٨ ، ٢٢٥ ، ونيل المرام لصديق خان : ٣٨ ، وتفسير البيضاوي (تحقيق : الكازروني) ١/٢١٦

قَالَ : « فَاحْلِقْ وَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أَوِ انْسُكْ نَسِيكَةً ». قَالَ أَيُّوبُ : فَلاَ أَدْرِي بِأَيِّ ذَلِكَ بَدَأَ .

ورواية البخاري في كتاب (المحصر) عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « لَعَلَّكَ آذَاكَ هَوَامُّكَ » .

قَالَ : نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « احْلِقْ رَأْسَكَ وَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ ، أَوِ انْسُكْ بِشَاةٍ » .

قوله : ﴿ فِدْيَةٌ ﴾ اقتضى زيادة على المنظوم لتتحقق له صحة المعنى الشرعي ، وهذا المقتضى المقدر ليس محصورا في الحلق ، فإن ذلك خاص بحال سيدنا كعب رضي الله عنه ، ولكنه عام في كل فعل من المحظورات على المحرم يستوجبه مرض يؤذيه ، فله أن يفعل ما يدفع عنه مرضه في أي جزء منه ، سواء كان الفعل لبس مخيط أوتطيب أو غطاء رأس أوحلق شعر أوتقليم أظافر... إلخ فذلك كلّه يشمله المقتضى المقرر[1].

ومن هذا الباب أيضا قول الله سبحانه وتعالى :

﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٠).

ظاهرُالآية على أنَّ من طلق زوجه ، فإنها تحرم عليه حتى ينكحها رجل آخر ويطلّقها ، وهذا الظاهر لا يستقيم دلالة مع التشريع الإسلامي ممّا يجعل النص مقتضيا زيادة عليه تقيم له صحة معناه الشرعي : وهو ما عليه جمهور العلماء .

فتقدير الآية : فإن طلقها الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويجامعها ثم يطلقها وتنقضي عدتها ، فإن طلقها وانقضت عدتها

---

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١/١١٨ ، وأحكام القرآن للجصاص : ١/٣٨٥ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ١/١٢٤ ، وشرح اللمع للشيرازي : ١/٤٢٦

فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، ففي الآية مقتضيات كثيرة اقتضى النظم تقديرها لتستقيم دلالته الشرعية ، بعض هذه المقتضيات دل عليه السياق ، وبعضها دل عليه قرائن مقالية شاهدة في النص ، وبعضها دل عليه قرائن خارجية .

المقتضى الأول (الطلقة الثالثة) دل عليه قوله في الآية قبلها (أوتسريح بإحسان)

المقتضى الثاني (ويجامعها) دلَّ عليه مارواه الشيخان : البخاري في كتاب (الشهادات) ومسلم في كتاب(النكاح) بسنديهما عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا جَاءَتِ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ : كُنْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ ، فَطَلَّقَنِي ، فَأَبَتَّ طَلاَقِي ، فَتَزَوَّجْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزَّبِيرِ ، إِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ فَقَالَ : «أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لاَ حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ» . وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَهُ وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ بِالْبَابِ يَنْتَظِرُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ ، فَقَالَ يَا أَبَا بَكْرٍ ، أَلاَ تَسْمَعُ إِلَى هَذِهِ مَا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ ؟

والمقتضى الثالث : (ثم يطلقها) دل عليه قوله بعده (فإن طلقها)

وكذلك المقتضى الرابع (ثم تنقضى عدتها)

والخامس (وانقضت عدتها) دل عليه قوله سبحانه وتعالى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ﴾ (الطلاق: ١)

وقوله جل جلاله : ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٢)

وقوله ﷺ ﴿ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ﴾ (البقرة: ٢٣٥).

قرائن مؤذنة ببيان ما اقتضى نظم الآية تقديره ، ليستقيم معناها الشرعي على النحو الذي بينا .

وفقه دلالة التركيب في مثل هذه الآية لا يكفي فيه ـ كما ترى ـ الإحاطة بدقائق علوم اللغة وبيانها ، بل هو في حاجة بالغة لوعي نصوص أخرى في باب الآية حتى نفهم تركيبها في ضوء مثيلاتها من آيات الله ، والحكمة مما ينادي على البياني أن المنهج الأمثل في فهم النصوص يقتضي التصنيف الموضوعي المتعلق بمضمونها ، والتصنيف البياني المتعلق بتراكيبها ومنهج صياغتها لتناظر النصوص بنظائرها ومقابلاتها صياغة ومضمونا لتبصر حركة المعنى في النصّ ، وتضبط على نحو لا يتعاند مع غيره ولا تتوارى بعض عناصره عن البصيرة .

وممّا هو في الباب عند بعض العلماء دون بعض نظرا لاختلافهم في فهم التركيب وفي ضبط حدود المعنى للنص أيضا قوله ﷻ : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (المائدة: ٨٩).

ظاهر النصّ على أن الله ﷻ قد رفع المؤاخذة على اليمين اللغو ، وأَثبتها في اليمين المنعقدة ، ورتبَ عليها كفارة تتحقق في واحد من ثلاثة أمور فصلها ، فظاهره ترتب الكفارة على انعقاد اليمين ، وهذا يقتضي ضبط دلالة قوله ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ ﴾ أهي نازعة إلى إيجاب الكفارة أم نازعة إلى بيان صحتها واعتبارها ، وتبيان المخرج من الالتزام بما انعقد .

في ضوء ضبط هذه الدلالة يتحرر المعنى للآية وما يقتضيه من زيادة على منظومه الشاهد ، أو الاغتناء بما جهر .

الْحنَفِية على أن قوله ﷻ ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ ﴾ ينزع إلى الإيجاب ، وأنه من باب قوله : ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ وقوله ﴿ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ وقوله ﴿ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ ﴾ والكفارة لا تجب بسبب انعقاد اليمين ، وإلا فكل من أقسم يمينا منعقدة وجب عليه التكفير ، ولا قائل بذلك لتعارضه مع الواقع الشرعي . وإنما تجب إذا ما وقع نقض ما انعقد مما يترتب عليه إثم يستوجب تكفيرا ،

هذا ما يتناسق مع الدلالة اللغوية لكلمة «كفارة» فالكفر التغطية، ولا يغطى إلا ما كان موجودا وهو إثم النقض والحنث، فلزم أن يسبق الكفارة حنث لوجوبها، لأنه «لما سماه كفارة علمنا أنه أراد التكفير بها في حال وجوبها، لأن ما ليس بواجب فليس كفارة على الحقيقة ولا يسمى بهذا الاسم، فعلمنا أن المراد إذا حنثتم فكفارته إطعام عشرة مساكين، وكذلك قوله في نسق التلاوة: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ معناه إذا حلفتم وحنثتم»[1].

فالآية عندهم من باب الاقتضاء المستوجب تقدير ما يستقيم به المعنى الشرعي لها.

وإذا ما نظرنا في صدر الآية وما أقيمت عليه من مقابلة بين حكم اليمين اللغو، اليمين المنعقدة ألفينا أنّ الآية عمدت إلى التصريح بنفي المؤاخذة باللغو، والتصريح بإثبات المؤاخذة في المنعقدة، وكان يمكن بناء العبارة على نهج أساليب القصر بالنفي والاستثناء أو بإنما، ولكن جاء على سبيل التصريح بطرفي المعنى هنا إبلاغا في بيان حكم كل منهما، فالتصريح بالحكم في الطرفَين ناصٌّ على أن المؤاخذة التي لها كفارة محصورة في اليمين المقابلة اللغو أي التي اشتركت معها في معنى واختلفت عنها في صفة العقد أي عقد القلب عليها بالقصد والنية، ولا دخل لصفة الصدق والكذب في هذا؛ لأنَّ هذا لا يقابل وصف اللغو في صدر الآية، وهذه المؤاخذة المصرح بإثباتها في اليمين المنعقدة توجب أن يتحقق ما يستحق المؤاخذة ومجرد عقد القلب على فعل أمر غير محرم لا يستوجب مؤاخذة كما لا يخفى، ففي الآية تصديرٌ موحٍ بما تترتب عليه الكفارة، وهو ما سماه الحنفيّةُ بالمقتضى.

وجمهور الفقهاء من غير الحنفية على أن قوله: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ﴾ لا يدل على وجوب الكفارة، بل جاء ليؤذن بمشروعية الكفارة، وأن المسلم ليس ملزمًا بإنفاذ ما عقده من الأيمان فقد جعل الله ﷻ له تحلة قسمه فهو في قوة

---

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٢/٦٤٠

قول الله ﷻ : ﴿ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ ۚ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (التحريم:٢) فآية سُورة «التّحريم» مفسرة لقوله ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ ...﴾ في آية المائدة ، وأن وجه المعنى فيه بيان أنّ مشروعيتها تنزلت من أفق التيسير والرحمة ، وليس المعنى على بيان الإلزام درءا لما وقع من إثم حنث .

وإبْصَارُ وجه العلاقة التفسيريّة بين المعاني في النصوص المختلفة وكذلك وجوه العلاقاتِ الأُخر أصلٌ منْ أُصُولِ تدبّرِ البلاغة وتذوقها التي رصد عبد القاهر كتابه (أسرار البلاغة) لها .

الآية عند أولئك الفقهاء لا توجب التكفير ، فلا يقتضي النظم إضمارَ لازمٍ متقدّمٍ يُصحّح المعنى الشرعي للآية على نحو ما فعل الحنفيّة ، بل هي عندهم آتية لبيان صحة الكفارة واعتبارها في من أراد أن ينقض ما عقد ، ومن ثم أجاز أولئك الفقهاءُ عدم ترتّب الكفارةِ على الحنثِ ترتُّبَ تعقيبٍ بحيث لا تصحّ لا عقب حنثٍ ونقضٍ بل يصحّ عندهم التّكفير عقب الحلف وقبلَ الحنثِ .

يقول الشافعيُّ : «فمن حلفَ على شيْءٍ فأرادَ أن يحنثَ فأحبُّ إليَّ لَو لَم يكفّرْ حتَّى يحنثَ ، وإنْ كفّر قبلَ الحنثِ بإطعامٍ رجوتُ أنّه يُجزِئُ عنه ...»[١].

وعلى ذلك صحّ أن يكون المعنى الشرعي للآية ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وأردتم الحنث فكفارته : إرادةً أو فعلاً ، إطعامُ .... إلخ ، وكذلك قوله ﷻ : ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ أي وأردتم نكثها سواء كان ذلك قبل الحنث أو بعده .

وذلك ما عليه الحنابلة والمشهور عن جمهور المالكية ، والمروى عن جمعٍ كبيرٍ من الصحابة والتّابعين.[٢] فـ(الفاء) عندهم في ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ ﴾ لتعقيب ما بعدها : «الكفارة» في الإيقاع بعد الحلف دون تخلّلِ فعلٍ آخرَ في الواقع

---

(١) الأم ، للشافعي : ٦٦/٧

(٢) المغني لابن قدامة : ٢٢٢/١٢ ، ٢٢٣ ، وشرح الموطأ للزرقاني : ٦٤/٣ ، موسوعة فقه ابن عمر : ص ٦٤٣

سوَى الإِرادةِ القلبيّةِ والعزمِ ، وهو أخذٌ بظاهر دَلالةِ النّصّ ، ولعلّ فيه مناظرةً بما جاء صريحًا في جواز تقديمِ زكاةَ المالِ على وقوعِ ما يوجبها ، وهُو ملك النصاب وحلول الحول فيه .

روى أبو عبيد في (الأموال) عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ تعجل من العباس رضي الله عنه صدقته سنتين[1]

ولعلهم أيضًا يأخذون بما رواه البخاري في كتاب(كفارات اليمين) بسنده عَنْ أَبِى مُوسَى الأَشْعَرِىِّ قَالَ : أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى رَهْطٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ : « وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ ، مَا عِنْدِى مَا أَحْمِلُكُمْ » ، ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ ، فَأُتِىَ بِإِبِلٍ ، فَأَمَرَ لَنَا بِثَلاَثَةِ ذَوْدٍ ، فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ : لاَ يُبَارِكُ اللَّهُ لَنَا ، أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ ، فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا ، فَحَمَلَنَا . فَقَالَ أَبُو مُوسَى : فَأَتَيْنَا النَّبِىَّ ﷺ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ :

« مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ ، إِنِّى وَاللَّهِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ ، فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا ، إِلاَّ كَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِى ، وَأَتَيْتُ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ ». ورواه مسلم في كتاب(الأيمان)

وما رواه مسلم - أيضًا - في كتاب (الأيمان) بسنده عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِى صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا ، فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ ، وَلْيَفْعَلْ ».

قدّم الكفّارة على الحنثِ ، فدلّ على جواز تقديمها في الفعل « مثل تقديمها في الذكر » وقد أرشد إلى هذا النهج القائم على إيقاع الفعل أولا لما قدم في الذكر .

---

(١) حسنه الألباني في إرواء الغليل ورواه البيهقي في السنن ، والطبراني في الكبير .

روى مسلم في كتاب (الحج) بسنده في حديث جابر عن حجة النبي ﷺ جاء فيه» ... **ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْبَابِ إِلَى الصَّفَا فَلَمَّا دَنَا مِنَ الصَّفَا قَرَأَ ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾** (البقرة:١٥٨) «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ». فَبَدَأَ بِالصَّفَا فَرَقِيَ عَلَيْهِ حَتَّى رَأَى الْبَيْتَ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَوَحَّدَ اللَّهَ وَكَبَّرَهُ ....» الحديث

«قال الخطابي : فيه أنه اعتبر تقديم المبدوء به في التلاوة فقدمه ، وأن الظاهر في حق الكلام أن المبدوء مقدم في الحكم على ما بعده»[1]

وذلك إذا لم يكن هنالك ما يدلّ على أن التقديم لأمر آخر غير تقديمه في الحكم .

وهو أساس يحسن الأخذ به في فقه علائق المعنى في النص تقديما وتأخيرا حين لاتكون القرائن والملابسات قاطعة أومؤذنة بضبط حركة المعنى وتسلسله على نحو معين ، فيكون إنزال الفعل الشاخص على نهج النظم المبين أسمى وأجدى .

والاعتداد بتقديم الكفّارة على الحنث في النّظم لإيقاعه في الفعل على نحوه ، وإن يكن حميداً في نفسه فإنّه يعكّر عليه أنّه لم تتفق الروايات جميعها على هذا التقديم ولاعلى عطف «الحنث» بالواو على «الكفارة» فقد وردت روايات قدم فيها الحنث على الكفارة وعطفت عليه بالواو .

روى مسلم في كتاب (الأيمان) بسنده : عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ : أَعْتَمَ رَجُلٌ عِنْدَ النَّبِىِّ ﷺ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ ، فَوَجَدَ الصِّبْيَةَ قَدْ نَامُوا ، فَأَتَاهُ أَهْلُهُ بِطَعَامِهِ ، فَحَلَفَ لاَ يَأْكُلُ مِنْ أَجْلِ صِبْيَتِهِ ، ثُمَّ بَدَا لَه ، فَأَكَلَ ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِهَا وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ».

فكان في هذه الرواية ما يُضعف الاعتداد بالتقديم والعطف بالواو في الرواية السابقة عليها ، وفي الوقت نفسه ثَمَّ رواية عند أبي داود في كتاب (الأيمان

---

(١) شرح الموطأ للزرقاني : ٣/٣١٣

والنذور) بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ نَحْوَهُ قَالَ : «فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ ثُمَّ ائْتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ».

قَالَ أَبُو دَاوُدَ : أَحَادِيثُ أَبِى مُوسَى الأَشْعَرِىِّ وَعَدِىِّ بْنِ حَاتِمٍ وَأَبِى هُرَيْرَةَ فِى هَذَا الْحَدِيثِ رُوِىَ عَنْ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِى بَعْضِ الرِّوَايَةِ الْحِنْثُ قَبْلَ الْكَفَّارَةِ وَفِى بَعْضِ الرِّوَايَةِ الْكَفَّارَةُ قَبْلَ الْحِنْثِ». (صححه الألباني)

هذه الرواية تعطي دلالة صحة إيقاع الكفارة قبل الحنث فدلالة «ثُمَّ» على الترتيب وإيقاع ما دخلت عليه من بعد ما تقدمها دلالة ظاهرة قوية هنا ولكن أتحمل (ثم) على وجوب التأخير أم على إباحته في هذا النص ؟ وأيهما أحقُّ حينذاك : حمل رواية (الواو) على رواية (ثم) فتكون من قبيل حمل المطلق على المقيد ، أوْ حمل رواية (ثمّ) على رواية (الواو) فتكون من قبيل حمل المقيد على المطلق ؟

ذهب ابن دقيق العيد إلى الأوّل : حملِ رواية (الواو) على رواية (ثُمّ) وذهب السّندي إلى الثاني : حملِ رواية (ثُمّ) على رواية (الواو) [(١)]

وإذا ما كان الحَمْلان محتملين فمن فقه أسرار البلاغة في خطاب الشريعة استبصارُ علائق معاني النصوص المتناظرة كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمعُ وتفترق ، وفقه أثر البيئة الدلالية للنصّ على وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف ، فإذا ما نظرنا ألفينا أنَّ فقهَ حملِ المُطلق على المقيد وعكسه إذا ما أبصر الغاية في فقه التّديّن الماثلة في استشرافِ النّاس إلى آفاق الاتصافِ بالعُبوديّة لله ﷻ اختيارا على نحو يتناسَبُ مع اتصافهم بالعبودية لله ﷻ اضطرارًا ، فذلك البصر يهدِي إلى أنَّ حمل المطلق على المقيد في سياق الكفِّ عمَّا لا يليقُ بالعبودية المُطلقة غيرِ حميدٍ ؛ لأنّه قد يشوبُ صفو العبوديّة ، ففي حمل المُطلق على المقيد في هذا السّياق ترخصٌ فما معنا يهدي ذلك البصر إلى أنَّ حمل (ثم) على (الواو) هنا أدخل في مقام الحيطة .

---

(١) أحكام الأحكام لابن دقيق : ١٤٢/٤ ، وحاشية السندي على النسائي : ١٠/٧

وإذا ما نظرنا بعين الفقه البياني ألفينا أنَّ الأهدَى أنّ (الواو) لا تقتضي بنفسها ترتيبا على أيّ نحوٍ من تعقيب أوتراخ ، غير أنَّ الترتيبَ يفهم معها من خارج عنها ، فما ورد فيه بالواو لا دلالة فيه على وجوب تقديم حتى في الأحاديث التي قدّم فيها الحنث على الكفارة في النّظم ، ويمكن القول بأنّ الحكمَ يُضاف إلى سببه كما في حدّ الزّنا والشرب والسرقة ، فيكون قوله ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ ﴾ الحكم غير مضاف لليمين حتّى تترتب الكفارة على اليمين قبل وقوع الحنث ، فاليمين ليس سببًا في الكفارة حتى يكون الضمير المضاف إليه في قوله ﴿ كَفَّـٰرَتُهُۥٓ ﴾ عائدًا إلى اليمين [1] بل هو عائدٌ إلى نقضه المفهوم من قوله ﷻ : ﴿ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ﴾ فالمؤاخذة ليست على تعقيد الأيمان ، بل على نقضها ، فالمعنى : ولكن يؤاخذكم بنقض ما عقدتم الأيمان .

وضبط حركة المعنى على هذا النحو وإن كانَ وجيها ، فما هو بالوجه الفريد إذ يحتمل وجها آخر يتمثّلُ في : ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارة اليمين إذا أردتم نقضه إطعام ... إلخ . بناءً على أنَّ اليمين سبب الكفارة والحنث شرطُها[2].

يُضافُ إلى ذلك أنَّ دلالة « ثُمَّ» على الترتيب الزَّمنيّ في إيجاد ما بعدها عقب ما قبلها تراخيًا ليس بلازم ، فـ (ثُمّ) تكون للترتيب الرُّتبيّ والإخباري كما فِي قول أبي نواس :

إنَّ مَنْ سادَ ، ثُمَّ سادَ أَبُوهُ   ثُمَّ سَادَ قبلَ ذلكَ جَدُّهُ

فيه (ثم) دالة على الترتيب في الإخبار لا في وقوع ما أخبر به على ما عليه

---

(١) رد المحتار على المختار لابن عابدين : ٣/٧٦٥

(٢) المغني لابن قدامة : ١٢/٢٢٤

جمهرة أهل العلمِ ، وهو نهج في العربية فسيح[1] .

والأحاديث لا تقطع الروايات فيها بوجه واحد من وجوه الدّلالة التَّركيبيّة ، ومتى جاءت على هذا النحو من الاتساعِ في الدّلالة ، وكان النّصّ القُرآنيّ محتملا أكثر من وجه ولم تأتِ السّنة النّبويّةُ قاطعة بوجه أومُعلية وجهًا على غيره ، فعلينا أن نلمح وجهًا من الحكمة فيها ، وأن نستحضر سنة الحق ﷻ في تشريعاته : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة:١٨٥)

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء:٢٨).

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦).

أقام الله ﷻ بيانه على نحو متسعِ الدّلالـة ، إيـذانا بالتيسير وفتحًا لأبـواب الرحمة ، كما تهدِي إليهِ أحاديث النبيّ ﷺ في هذا على غير وجـه واحـد مـن الدّلالةِ ، فمن فعل أي الأمرين : تكفير من قبل حنث أو حنث بعده تكفير فهـو مقبول إن شاء الله تعالى .

على أن ثَمّ نهجًا أشدُّ حيطـةً وأليـق بفقـه التَّديّن في هـذا ، نهجا مـاثلا في ترجيح ما فيه حظرٌ على ما فيه إباحة .

---

(١) في هذا البيت المولد ثلاثة مذاهب :

الأول : أن (ثُم) فيه لمجرد الترتيب في الذكر ، وإليه ذهب ابن مالك في التسهيل .

الثاني : أن (ثمّ) على بابها وتقدير الكلام على أنّ الممدوح كان سببًا في سيادة آبائه وأجداده أي جعلهم سادةً بسيادته هو ، فجده آتيه السؤدد من قبل الأب (ابنه) والأب آتيه من قبل ابنه(الممدوح) ، فهو على غرار قول ابن الرومي :

قالوا : أبو الصّقر من شيبان قلت لهم ... كلاّ لعمري ولكن منه شيبان

فكم أب قد علا بابنِ ذا حسب ... كما علت برسول الله عدنان

والثالث : أنّ (ثمّ) هنا في هذا السياق لا في المطلق بمعنى الواو ، لمطلق الجمع. وهي هنا على سبيل المجازِ والعلاقة الإطلاق ، أي استعمل المقيد (ثُم) ، في المطلق (الواو). (للمزيدِ راجع خزانة الأدب للبغدادي : الشاهد التسعين بعد الثمانمئة ، والهمع : ١٣١/٢ ، ومغني اللبيب : ١٠٧/١ ، ومعاني القرآن للفر اء : ٤١٤/٢)

وهو ما عليه جمهرة الأصوليين في باب الترجيح بين المتعارضاتِ[1] وهو بابٌ من أبوابِ علاقاتِ المعاني وتأثير بعضها في بعض وهو سر من أسرار البلاغة عظيم الأحوطُ هنا عدُّ الآية من دلالة الاقتضاء ، وقد أشار الشافعيُّ إلى ذلك قائلا : «أحبُّ إليّ لو لم يكفر حتّى يحنثَ» [2] وإن يكنِ التّكفيرُ من قبل الحنثِ فيه وجه من الورع والتّقوى وظاهر الآية يُؤنسه ، وإذا ما كان قوله ﷻ : ﴿ كَفَّـٰرَتُهُۥ ﴾ احتمل وجوهًا من الدَّلالة ، فقوله ﷻ : ﴿ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ ﴾ يقتضِي أمرًا زائدًا عليه يُصحّحُ المعنى الشّرعيّ للنظم ، وذلك أنّ تحريرَ الرقبة هُو إيقاع الحُريّةِ على صاحبها ، وغيرُ خافٍ أنَّ ذكرَ الرّقبةِ عبارةٌ عن صاحبها أخذًا من حال الأسيرِ الّذي تفك رقبته ويطلق ، فصارت الرقبة عبارة عن الشخص ، وهو ما يعرف بالمجازِ المرسلِ ، هذا التحرير لا يستقيم شريعةً إلا إذا سبقه ملك المحرّر هذه الرَّقبة ، فاقتضى النَّظمُ زيادةً عليه تصحيح معناه على هذا النحو : فتحريررقبة مملوكة له ، وقد بيَّنتِ السُّنة النّبَويِّةُ هذا المعنى وكشفته محرَّرًا في ما رواه ابن ماجه في سننه في كتاب (الطلاق) بسنده عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «لاَ طَلاَقَ قَبْلَ نِكَاحٍ وَلاَ عِتْقَ قَبْلَ مِلْكٍ». (قال الألباني : حسن صحيح)

شواهدُ هذا النّوع من المقتضى جدُّ كثيرةٍ ، وعلى الرَّغم من كثرتها في بيانِ الوحي : قرآنا وسنة ، فقد لا يتيقظُ لضبط المعنى وشرائطه فيها كلّ من أدرك ضوابط الدّلالة التَّركيبيّة للعبارة بزاده الوفير في علوم اللغة وبيانها ، فاقتدر على وعي حدود حركة المعنى النظمي ، ومن ثَمَّ كانت هذه النصوص أكثرَ اقتضاءً لمراجعات تنظيريّة على البيان النبوي ليكشف وجه المعنى ويضبط حركة الدّلالة فيها ، وهو وجهٌ من وجوه إدراك أسرار البلاغة ، فاقتضى هذا أنَّ المتدبّر البياني وإن أُوتِيَ حَصَافَةً بالغةً وذوقًا راشدًا ولَقَانِيَةً سامِقةً سيعجز عن فقهِ

---

(١) شرح اللمع : ٦٦٢/٢ ، وبيان المختصر : ٣٩١/٣

(٢) الأم للشافعي : ٦٦/٧

دَلالات بعض وجوهِ النَّظمِ في الكتابِ والسّنة إذا لم يتزوّد بضوابطِ التَّشريعِ وأحكامِه ويعِي علاقاتِ النُّصوصِ ببعضها في قضيته ، فيناظر ويقارب ويداخل ويقارن فهو لا يقلُّ في حاجته إلى ذلك وإلى وعي قسطٍ وفيرٍ من علوم الشريعة لفقه البيان القرآنيّ والنبويّ عن حاجة الفقيه المجتهد إلى علوم اللغة وبيانها .

ثانيا : ما اقتضاه النظم تحقيقا لصحته عقلا :

هذا النّوعُ يقتضى فيه النظمُ تقديرَ ما تستقيم به دَلالته من جهة العقل ، فالصّحة العقليّة هي إمكانُ وقوعِ الشَّيْءِ في علم الشهود .

وممَّا هو ثابتٌ في ضوابط الفكر أنَّ الأفعال لا تقع ممّا لا يعقل ، فإن أُسندت إلى غير ما يتصور وقوعها منه فنظمُ العبارة يقتضى حينئذٍ ما تستقيم به دَلالته في معاييرِ أولى النهى .

يتجلَّى ذلك لك في قول الله ﷻ :

﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾ (البقرة:١٦).

نظم الآية يقتضى تحقيقُ معناها وتصحيحُه سلوك أحد السبيلين :

السبيل الأول :

زيادة أمرٍ خارج عن منطوقها على نحو : فما ربحوا في تجارتهم ، فيقدر ضمير يصح إسناد الربح إليه عقلا . وفي قول الله ﷻ ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ﴾ دَلالة على ذلك الضمير المقتضى زيادته وتقديره ، فإذا كان سبب الربح وهو الاشتراء مسندا إليهم موافقة لمقتضى الصحة العقليّة فالمُسبّب عنه ينبغي أن يكون مسندًا إليهم ، لا إلى التجارة .

أسند الربح إلى التجارة ، لاعتصام النظم بما يدفع اللبس ويحقق للمعنى صحته وجلاءَه ، فلا يستقيم البتة فهمُ إِسناد السَّبب على نحوٍ آخر ، فاتّساق حركة المعنى في النظم وعدم اضطرابها تستوجب اتحاد منهجِ الإسناد في كلّ

من السَّببِ والمُسبّب ، فيكون التقدير : فما ربحُوا في تجارِتهم ، وهذا ما تنزَّل على وفق النظر فيما تتفقُ فيه المعاني وما تختلف وما تجتمع فيه وتفترق . فالآية قد أقيمت على نهج تركيبيٍّ يحقق لها الوِقاية من الخلطِ والجور في فهمِ معناها بما نصب فيها من قرائن هادية حاجزة عن الوهم .

يقولُ الفرّاء (ت : ٢٠٧ هـ) : «ربّما قال القائل : كيف تربح التجارة ، وإنما يربح الرجل التاجر ؟

وذلك من كلام العرب : ربح بيعك ، وخسر بيعك فحسن القول بذلك ، لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة ، فعلم معناه ، ومثله من كلام العرب : هذا ليل قائم ، ومثله من كتاب الله ﷻ : ﴿ فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ ﴾ (محمد:٢١) وإنما العزيمة للرجال ، ولا يجوز «الضمير» إلا في مثل هذا ، فلو قال قائل : قد خسر عبدك ، لم يجز ذلك ، إن كنت تريد أن تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع ؛ لأنّه قد يكون العبد تاجرا ، فيربح أو يوضع ، فلا يعلَم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجورا فيه[١].

فلو قال قائل : قد ربحت دراهمك ودنانيرك ، وخسر بزك ورقيقك كان جائزا لدلالة بعضه على بعض»[٢].

لولا قول الفراء : «ولا يجوز الضمير إلا في مثل هذا» لجاز أن نجعل كلامه في الآية على غير طريق الاقتضاء لصحة المعنى عقلا ، وهو طريق المجاز الحكمي

السبيل الثاني :

طريق التّجوز في الإسناد من غير حذف واقتضاء وهو الذي يذهب إليه البيانيون في نحو هذا[٣].

---

(١) يشير بذلك إلى فريضة ما يدفعُ اللبسَ ويهدي إلى المراد ، وهوما يُسمى بالقرينة المانعة من إرادة معنى المنطوق(الحقيقي) والفراء كما ترى من علماء القرنِ الثاني ، فهو عصريّ الشافعيّ (١٥٠ - ٢٠٤هـ)

(٢) معاني القرآن للفراء : ١/١٩١

(٣) ينظر : دلائل الإعجاز : ٢٩٣ ، والكشاف ـ ط : دار المعرفة بيروت : ص٥٠

في هذا الطريق الإبلاغ في تحقيق عدم ربح هذه الصفقة ، وكأنَّ عدم الربح فيها ليس أمرًا خارجًا عنها ، بل هي نفسها عينُ الخسران ، فكلّ من عقدها كان الخسرانُ المبين عقباه ، فسبب الخسارة غير راجعٍ إلى البائع أو المشتري بل راجع إلى الصفقة نفسها فكل من عقدها مُنِيَ بالخسرانِ ، وفي هذا قطع الطريقِ على كل من يسعى إلى عقدها ، ويخيل إليْه شيطانه أنه بذكائه واقتداره يمكنه أن يحقِّق بها كسبًا ، وهذا ضربٌ عَليّ من ضروب الإبلاغ في التصويرِ والتقريرِ وفيه أيضًا تشنيعٌ بالغ عليهم ، ومناداة على تفاقم الأفن في رؤوسهم ، إذ باشروا عملا لا يغيب خسرانه عن عينٍ ، ولايُتَوَهَّمُ اقتران الكسب به ، فلو قيل في غير التلاوة : فما ربحوا في تجارتهم ، لتوهم أنّ عدم الرّبح راجعٌ سببه إليهم لعدم إتقانهم أصول المتاجرة أوْ لأمر خارجٍ عن طوقهم قاهرٍ لهم بحيث يمكن لغيرهم أن يكسب في مثل هذه الصفقة أو يكسبوا هم أنفسهم فيها في غير هذه المَرَّة ، وتلك معان باطلةٌ لا تُراد ، فكان الإبلاغ الْمُنْبَثِقُ من نهج الإسناد المجازي آنس بالمقام وأبر رحمًا بالمعنى .

صَرْفُ الْفِعلِ عَنْ فاعِلِهِ الْحقيقيّ إلَى أمرٍ آخرَ يلتَبِسُ بِهِ هُو صرفٌ للعقلِ إلى إدراكِ قِيمةِ ذلك الّذي أسندَ إِليْهِ فِي تحقِيق ذلِك الحدثِ ، وأن لَهُ أثَرًا بالغًا لايقلُّ عَن أثرِ الفاعل الحقيقيّ من الخلائقِ ، وفِي هذا تثقيفٌ للنفسِ إذا ما أرادت إنجاز فعلٍ ما فيه ، والقولُ فِي هذا جدُّ متّسِع ، ومن هذا تدرك أيضًا أن ما ذهب إليْه السكّاكيّ من إرجاعِ المجازِ الحكمي إلى الاستعارة المكْنية لا يستقيم في كل موطن ، فالقولُ بالمكنية هنا لا يتناسبُ مع المعنى القرآنيّ ، فتقليل الأقسام إذا لم يكن متلائمًا مع طبيعة الأساليب ووظائفها كان قبحًا كقبح تشقيق الأقسام دون تلاؤم مع طبيعة الأساليب ووظائفها .

ومِمّا هو من البابِ قول الله ﷻ ، بيانا لمقالة أخوة يوسف عليه السلام لأبيهم عليه السلام :

﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾

(يوسف: ٨٢)

ظاهرُ النّظم يقتضِي إيقاع السّؤال على كل من القرية والعير ، والعرفُ الإدراكيّ لكلمة (قرية) على أنّها اسم للمحل الذى يجتمع فيه أناس ويقيمون فيه ، ولكلمة (العير) على أنَّها اسم على ما يركب في القافلة من الدَّواب . وإيقاع السؤال على هذين الأمرين بدَلالتهما الآنفة لا يستقيمُ عقلا ، فكان المصير إلى توجيه الدّلالة على نحو يحقّق لها صِحتها العقليّة ، وهذا التّوجيهُ يحتملُ عدّة وجوهٍ .

الأول : اقتضاء النّظم تقديرَ أمرٍ زائدٍ على المنظوم ، فيكون التقدير : وأسأل أهل القرية التي كنا فيها ، وأصحاب العير التي كنّا فيها ، فقوله « **أَهْلِ** » و« **أصحاب** » مقتضى تطلب زيادته تصحيحا لمعناه في مقتضَى العقل .

هذا الوجه أيسرُ الوجوه فهما وأحوطها تفسيرًا غير أنّه لا ينظر إلى النّصّ في ضوء ملابساته ، كحال المتكلم وقصده وحال المخاطب ووضعه .

الثاني : إقامة النّظم على نهج المجاز في الإسنادِ ، أو في المسند إليه على جهة المفعوليّة ، إن يكن في الإسنادِ فقد أسند الفعل إلى ما ليس له إبلاغًا في الدّلالة على طلب السؤال ، ليتحقّق من صدق مقالهم . وإن يكن في المسند إليه ، فهو تجوّز بالمحلّ عن الحال فيه . وكأنَّ العلم بما وقع تجاوز الحالّين إلى ما يحلون فيه ، وتجاوز الناس إلى ما يصحبون ، لظهورِه وشيوعِه ، فكادت أحجارُ الأرض ودوابّها تعلمه ، لكثرةِ ما أذيع وتُنُوقِلَ .

الثالث : التّوسّع في دلالة القرية والعير ، فلا تحصر دَلالة (القرية) في الأرض وما أقيم عليها من بناء وعمران ، بل تشمل أهلها والمقيمين فيها ، فتكون كقوله ﷻ : ﴿ **وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا** ﴾ (الإسراء:١٦).

فاسم القرية هنا في ﴿ **أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً** ﴾ والكناية عنها في ﴿ **فَحَقَّ عَلَيْهَا** ﴾ وفي ﴿ **فَدَمَّرْنَٰهَا** ﴾ لا يقتضِي التّجوز عنه بأهلها ولا التجوز في الإسناد إليه لصحة وقوع الإهلاك على القرية نفسها وعلى من فيها ، فيكون من قبيل المشترك

الذي يصح استعماله في كلّ معانيه في سياق واحد، كما هو مأخوذ به عند جمهرةٍ من الأصوليين من غير الحنفيّة[1] أومن قبيل الألفاظ المتواطئة: وهي ما دلَّ اللفظُ فيها على أفراد كثيرة من غير تفاوت بينها في دلالة اللفظ عليها[2].
ومثله دلالة (العير) وهذا الوجه قائمٌ على نهجِ الاتساعِ في الدّلالة الوضعيةِ، وليس الاتساعَ في الدّلالة الإيحائية، والقول بالتّوسع الدّلالي هو ما يذهب إليه المانعون من القول بالمجاز في اللغة[3].

الرابع: أن يكون الكلامُ على الحقيقة من غير ذهاب إلى التّجوز في دلالة القرية ولا دلالة العير، بل تبقى «القرية» دالة على الأرض وعمارتها، و«العير» على ما يركب في القافلة، والقصد إلى طلب إيقاع السؤال على

---

(١) المحصول: ٣٧١/١/١، وشرح المنهاج: ٢١٥/١، وشرح اللمع: ص ١٧٦، والإبهاج: ١/ ٢٥٥

(٢) المحصول: ٣١١/١/١، وشرح الكوكب المنير: ١٣٤/١

(٣) القولُ بأنّه لامجاز في اللغة أو في القرآن والسنة يحسُن ألا يؤخذ على ظاهره، واتهام القائلين بِه بالجهالة أو الضلالة أو البعدِ عن الفهم القويم للغة طبيعةً ووظيفةً، فهم لا يردون المدلول الذي يقول بِه القائلون بالمجاز في اللغة أو في القرآن والسنة، فلو تابعت كلامهم في تبيين المعنى على مستوى المفردة أو التركيب، وناظرته بما يقوله المجيزون لرأيت تقاربًا، إن لم يكن تطابقًا، والتباين مناطه في غالب الأمر الوصف المصطلحيّ للدلالة، وليس جوهر المدلول، وما أقوله هنا لا يدخلُ فيه ما يتعلق بما هو غيبٌ مطلق كأمور الدار الآخرة، ومن قبلِه ما يتعلقُ بأفعال الله ﷻ وصفاتِه، فالقول بالمجاز في هذا لا يليقُ، وحمله على الحقيقة هو الحقُّ الذي لا أرى صواب من أعرضَ عنه، والذي أدين لله ﷻ به أَنَّ كُلَّ ما هو غيبٌ مطلقٌ لا سلطان للعقل البشري في فهمه هو عندي من قبيل الحقيقة، وما يكون لعقلي أن يكون حكما فيما يعجز عنه، وأهل العقل يقولون الحكم على الشيءِ فرعُ تصوره، إذا ما عجز العقل عن تصور كيفية شيءٍ فأنّى له أن يحكم عليه بالمجاز؟ فموضوعية العقل العلمي تقضِي قضاءً مبرمًا أن يقال بالحقيقة في مثل هذا، من قال بغير ذلك فقد تجاوز أصلا عظيمًا من أصول التفكير العلمي.

هذين بدلالتهما الحقيقية الإبلاغ في إعلان صدقهم ، وهومعنى مستقيم عقلاً في ضوء سياق الآية واستحضار حال المخاطب ومنزلته وحال المتكلم وقصده :

المخاطب بالآية نبيٌّ من أنبياء الله ﷺ ، وهوأهل للمعجزة ، فسؤال الجمادِ والحيوان ليس منكرًا في قلوب الأنبياء ، وهوثابتٌ مشهور في كثير منهم . وحال المتكلم يقضى ضرورة إبلاغهم في الإعلان عن براءتهم ، ولا سيّما أنّهم أصحاب تهمةٍ ، لهم مع أخٍ لهم من قبله واقعةٌ لم ينسها المخاطبُ إذ هي شاخصة أمامَه ، وإن اختلفت صورة تنفيذ تلك عن هذه ، فكان المتكلمون هنا في حاجة بالغة إلى الإيغال في دعوى البراءة ، ولا يحقّقها لهم مثل طلبهم من أبيهم النبيِ عليه السلام سؤال كلّ شيْءٍ يمكنُ له بما يمنحه اللهُ ﷺ من اقتدارٍ معجِزٍ ، فهو القديرُ على أنْ يسألَ الجمادَ فينطقُ ، وأن يسأل الحيوانَ ، فيُبِينَ .

الآيةُ أقيمت على نهج الإبلاغ في الدعوى ، والإيغال في إثبات البيّنة ، وليس على نهج المبالغةِ المجازيةِ ، وهذا ما يُعلِي مِن قدرِ المفارقة بين حالِهم الآن وحالِهم يوم قالوا : ﴿ فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:١٧) فانظر كيف نادى قولهم : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ على أنّهم الكاذبون عند أنفسهم وواقعهم في قولهم ﴿ فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ﴾ وكأنَّ المُريب يقول خذوني . لم يلجؤوا يومَها إلى الإبلاغ في إعلان براءتِهم وصدقِ دعواهم ، بل ذهبوا إلى أنّه لابدّ مكذبهم ؛ لأنّه المُصِرُّ ـ سلفا ـ على ذلك ، فلا تُجدِي معه بَيّنَةٌ ، ولا دَلالة ، وتلك منهم مصادرةٌ على المطلوب ، لا يفعلُها في الحِجاج إلا خاسرٌ في نفسِه مقهورٌ في دفعِه .

وانظرْ كيف نادَى قولُهم : ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ على أنّهم الصّادقون عند أنفسِهم في هذا ، وعلى مبلغ إيمانهم بصدق مقالهم ويقينهم بأنّ حالهم هنا غافرٌ سوءَ حالِهم يومَ ضاعَ يوسفُ ، وتلك حالُ الصّدوق دائمًا : ثبات وعزيمة وتحد .

هذا الوجه من الدّلالة فِي هَـذِهِ الآيـةِ هـو القـويّ لاتّساقِه مـع سياقِ النّظمِ وقرائنِه وأحوالِه التركيبيّة والخطابيّة .

ثالثا : ما اقتضاه النظم تحقيقا لصدقه :

المقتضَى هنا يُزادُ على المنظوم لتحقيق مطابقة دلالتِه الواقعَ المشهودَ ووقايته من غائلة الكذبِ الذي لا يكون في بيان الوحي قرآنًا وسنّةً .

أكثر مايكون هذا في النظم المشتمل على «نسبة التحليل والتحريم والكراهة والإيجاب والاستحباب إلى الأعيان ، فهذا من مجاز الحذف إذ لايتصور تعلق الطلب بالأجْرامِ ، وإنما تطلب أفعالا تتعلق بها» [1]

يقول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة:١٧٣)

إيقاع التحريم على الميتة وما بعدها إيقاعُ أحكامٍ على أعيانٍ وأجرامٍ ، وهذه الأعيانُ والأجرامُ ليست من أفعالِنا ، بل من فعل اللهِ ﷻ ، ومن المُقرّر «أنّ التّحريمَ والتّحليلَ والحظرَ والإباحةَ إنما يتناولان أفعالنا ولا يجوزُ أن يتناولا فعلَ غيرنا ، إذ غيرُ جائزٍ أن يُنهى الإنسانُ عن فعل غيره ، ولا أن يُؤمرَ به» [2] فاقتضَى هذا إيقاعَ التّحليلِ والتّحريمِ على أمرٍ مُقدّرٍ يُعلم من الواقعِ ، ليتحقّق للنّظمِ صدقُهُ ومطابقتُه للواقعِ المشهودِ .

ظاهرُ النّظم في الآية يُوقع التّحريم على فعل الانتفاع بكلٍّ من الميتة والدّم ... فكأنّ المعنى : إنّما حرّم اللهُ عليكم الانتفاعَ بالميتةِ وبالدّمِ ، ولكنّ هذا العمومَ وردَ ما يضبط دلالتَه بالتّخصِيصِ ، فليس كلّ ميتةٍ أو دَمٍ يحرمُ الانتفاعُ به ، فالسّنة النّبويّةُ خصّصت ذلك وأخرجت من عمومه السّمكَ والجرادَ ، والكبد والطحال :

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعضِ أنواعِ المجاز للعز ابن عبد السلام ـ ط ١٣١٣ ، ص ٢.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ، مراجعة صدقي جميل ، دار الفكر ـ بيروت ، ط١٤٢١هـ : ج ١/١٥٠ .

روى ابن ماجه في سننه من كتاب (الأطعمة) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ ». (صححه الألباني)

ودَلالة مقتضَى المُقدّر يضبط عمومها البيان النبويّ أيضا ، وليس كلّ أنواع الانتفاع بالميتة وبالدّمِ محرّمًا ، فقد جاء ما يقصرُ التحريم على الانتفاع بالأكل في حديث شاة ميمونة :

روى البخاري في كتاب (الزكاة) بسنده عن عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ وَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ شَاةً مَيِّتَةً أُعْطِيَتْهَا مَوْلَاةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنَ الصَّدَقَةِ ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « هَلاَّ انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا » . قَالُوا : إِنَّهَا مَيْتَةٌ . قَالَ : « إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا ». ورواه مسلم في كتاب(الحيض)

فدلّ ذلك مع سياق الآية على أنّ المحرّم إنّما هو الأكلُ ، فيكونُ التقدير : إنما حرّم عليكم أكل الميتة ... إلخ وسياق الآية يضبط حركة معناها على هذا النحو ، ذلك أنه قد سبق هذه الآية قول الله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾

(البقرة:١٧٢).

وجاءت عاقبة الآية نفسها : ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ والاضطرار في عرف الشّرع ما توقفت عليه الحياة ، فيكون قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ من قبيلِ المقتضَى شرعًا ، إذ تقديره : فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد « فمجرد الاضطرار لايوصف بالبغي والعدوان أو عدمهما . فنظم هذه الآية يقتضى زيادة أمرٍ خارجٍ عنه لازم له ليحقق صدق دَلالة صدرها ، ويحقق صحة المعنى الشرعي لعجزها[1].

---

(١) وممّا يَحسُن الالتفاتُ إليْه أن الحذف في مثل هذا لا يترتبُ عليه الإيجاز بمدلوله البلاغيّ (تقليل الكلمِ المنطوق توسيعًا للمعنى ، وشرحًا له في النفس) فأكثر ما يكون من هذا القبيل الحذفُ فِيه للاختصار الذي لا يعدُو أثره تقليل المنطوق .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:٢٣)

غير خفي أن الله ﷻ لم يحرم علينا أعيان أمهاتنا وبناتنا ...إلخ إذ كيف يكون ذلك وقد أمرنا ببرهن والإحسان إليهن ؟ فاقتضَى النظم زيادةَ أمر خارج عنه يتحقق له به صدق دلالته البيانية مع واقعة الشهوديّ . والسياقُ والقرائنُ تقرّر أنّ المُحرّم علينا من شؤون المذكورات إنما هو نكاحُهن ، فالسِّياق لتبيان ما أحل الله ﷻ وما حرّم من النكاح ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ (النساء:٢٢) فقطع ذلك بالمقتضى المقدر .

وإذا ما قرأنا الخبر بالتحريم في هذا السياقِ ، وسياقِ الأمر بتكريم الأمهات والإحسان إليهن وإلى ما قرنَ بِهنّ علم لأن هذا الفعل (حرمت) لن يقع إلا على ما يكون منه إضرارٌ للأمهات وما قرن بهن في الآية ، ويفهم من هذا أنّ نكاحهن يستلزمُ لابدّ أن يُوقعَ إضراراً بهنّ ، فنكاحهن إضرارٌ بهن على خلافِ نكاح غيرهنّ .

مواقعهنّ النسبيّة تستوجبُ لهن حقوقًا ، ونكاحهن يستوجبُ عليهن حقوقًا لمن ينكحهنّ من الأبناء والآباء ... وهنا يقع التناقض ، فإن قامت الأم مقام الزوج ، فأي الأمرين يعلى ، حقّها أمًّا لمن تزوجها أم واجبها إزاءه ، وهو متناقضٌ ، فحقها عليه الخضُوع لها ، وحقُّهُ زوجا لها أن تخضع له ، تجاذب لا تستقيم معه حركة الحَياة ، هذا أدنَى الأضرار الملحوظة إن قيل بجواز نكاحهنّ .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ : ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ۚ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (البقرة:٢٤٩)

في قوله ﷻ : ﴿ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ ﴾ الابتلاء لا يقع بعين النهر ولكن بفعل ما يتعلق به ، وقد أرشد السياق إلى أن الابتلاء بشرب من مائه ﴿ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ ﴾ ففي الآية ضميرٌ ويقتضيه النَّظمُ زيادة عليه تحقيقا لصدقه ، فيكون تقدير البيانِ : إنّ الله مبتليكم بشربِ ماء النهر فمن شرب منه فليس منّي... وإيقاع الابتلاء بالنهر في ظاهرِ البيان لابشربِ مائهِ فِيه إبلاغٌ في التحذير من مقاربته ، فمن أراد مزيد اتقاءٍ ، فلا يقارب أيًّا مما يتعلّقُ بِه ، وإن كان المبتلى بِه الشربُ ، فكأنّ في هذا تعليمًا لنا أنّه إذا ما ابتلينا بشيْءٍ ، فمن الإحسان للنفسِ اجتنابُ كل ما يمكن أن يقاربَ ذلك الشيْءِ ، وإن كان هذا المقاربُ في نفسِه غير مبتلًى بِه ، فمن استهلك ما أبيح له ، تردّى فيما لم يبح .

وجاء في الترمذي في كتاب (صفة القيامة) بسنده عَنْ عَطِيَّةَ السَّعْدِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لاَ بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ ».

قَالَ أَبو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ . (حسن الألبانيّ رواية مشكاة المصابيح ، وضعف رواية الترمذي ، وابن ماجه)

ومن الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُواْ ۖ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ ۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾ (آل عمران:١٦٧).

ظاهرقولهم ﴿ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ﴾ أنّهم لا ينفون علمهم بضروب القتال وخبراته ، فذلك لا يصدر منهم ، فإنهم يفخرون بأنهم أهل حرب ، فاقتضى النظم إقامته على نهجٍ يحقق له مطابقة دلالته مع الواقع المشهود بزيادة أمرٍ خارجٍ عن لازم تقديره : لو نعلمُ قتالا يكون لاتبعناكم ، فهم ينفون أن سيحدثُ قتالٌ ، أو يكون التقدير : لو نعلم مكان قتال لاتبعناكم أو كأنهم يريدون أنكم تقاتلون في موضع لا يصلح للقتال ونخشى عليكم منه ، ويدل عليه أنهم أشاروا على رسول الله ﷺ أن لا يخرج من المدينة ، وأن الحزم البقاء فيها »[1].

ويحتمل أنْ يَكُونَ « معنى قولهم : ﴿ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا ﴾ لو نعلم ما يصح أن يسمى قتالاً ﴿ لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ﴾ يعنون أن ما أنتم فيه لخطإ رأيكم وزللكم عن الصوابِ ليس بشيْءٍ ، ولا يقال لمثله قتالٌ ، إنما هو إلقاء بالأنفس إلى التهلكة ، لأنّ رأي عبد الله [بن أبي بن سلول] كان في الإقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج »[2].

ويحتمل النظم فهمه على نحو لا يستوجب تقدير ضمير يحقق مطابقته للواقع المشهود ولكن يستوجب جعل مقالتهم من باب قصد الدغل والاستهزاء، كما هو شأن المنافقين وتلك حقيقتهم التي أعلنوها ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ (البقرة:١٤) فهم ينكرون علمهم بفنون القتال إفسادا وخيانة وتخليا واستهزاء وتهكما .

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز : ص ٦ .

(٢) الكشاف : ٢٠٤ ـ ط : دار المعرفة ـ بيروت .

ومنْ هذا ما رواه البخاري في كتاب (بدءِ الوحي) بسنده عن عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :

« إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ ».

ظاهرالبيان لايتسقُ مع الواقعِ ، فكم من عملٍ لا يقترن به نيّةٌ ، ولولا ذلك ما اشترط العلماء عقد النية قبل العملِ ، فاقتضى النظم تقدير مقتضًى يحقق مطابقة ظاهرِ البيان الواقعَ .

يقُول الخطابيّ :

« قولُه : « إنما الأعمالُ بالنيات » لم يُرد بِه أعيان الأعمالِ ؛ لأنّها حاصِلةٌ حسًّا وعيانًا بغير نيّةٍ ، وإنما معناه أن صِحة أحكامِ الأعمالِ في حقّ الدينِ إنما تقعُ بالنيةِ ، وإنّ النياتِ هي الفاصلة بين ما يصح منها ، وبينَ ما لايصِحُ ، وكلمة « إنما » عاملة بركنيها إِيجابًا[1] فهي تثبت الشيء وتنفى ما عداه ، فدلالتها أنّ العبادة إذا صحبتها النيّة صحت وإذا لم تصحبها لم تصح »[2].

---

(١) قولُ الخطابيّ : « عاملة بركنيها إيجابًا » يفهم منه أمران :
الأوّل أنّ دلالة « إنما » على الحصرِ آتية من تركيبها منْ ركنيين (إن) و(ما) فما هنا ركنٌ ، وليست مزيدةً ، وهذا يعنى أن لها دلالة ، وأن دلالتها مع دلالة (إن) يتحقق منهما معنى ، والقول بأن (ما) في (إنما) نافية ، لا زائدة قال بِه جماعة أيضًا. (ينظر : المحصول : ٥٣٧/١/١ والمفتاح للسكاكي ص١٢٦ وشرح الكوكب المنير : ١٥٦/٣.
والآخرِ : أنَّ مدلول منطوقها الإيجاب ، ومدلول مفهومها النفي ، فالغلبة ظهوراً لا حضوراً لمدلول (إن) لا لمدلول (ما) فمن البين أن أسلوب القصر يقوم من دلالته على إيجابِ شيءٍ ونفيه عما عداه ، فلدينا إيجابٌ ونفيٍ ، يكون أحدهما منطوقًا ، والآخر مفهومًا ، في إنما جانب الإيجاب منطوقٌ ، وجانبُ النفي مفهوم ، وهذا معنى قوله (إيجابًا) فعبارة الخطابي هنا دقيقة ، سواءٌ أخذت بما ذهب إليْه من أن (ما) هنا نافية أم لم تأخذ ، وهو يقول من بعد " فهي تثبتُ الشيْءَ وتنفي ما عداه ».
وقد نفهم من قولِ الخطابيّ (إيجابًا) أي وجوبًا ، يريد أنّها لاتتخلّى عنْ عملها : إثبات شيْءٍ ونفيه هو هو عمًّا عداه .

(٢) أعلام الحديث في شرح البخاريّ للخطابيّ ، تحقيق : محمدبن سعد آل سعود ـ ط : ١٤٠٩هـ جامعة أم القرى : ١١٢/١

ويذهب ابن تيمية إلى أن مذهب الجمهور أن «الحديث على ظاهره وعمومه، فإنّه لم يرد بالنيات فيه الأعمال الصالحة وحدها، بل أراد النية المحمودة والمذمومة والعمل المحمود والمذموم، ولهذا قال في تَمَامِهِ: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله....إلخ» فذكر النية المحمودة بالهجرة إلى الله ورسوله، والنية المذمومة وهي الهجرة إلى امرأة أومال، وهذا ذكره تفصيلا بعد إجمال فقال: إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكلّ امرئ ما نوى» ثم فصل ذلك بقوله: «فمن كانت هجرته» إلخ[1].

قوله هذا لا يمنع تقديرَ مقتضَى على نحو: إنّما صفات الأعمال حمدا وذمًّا بصفات النيات حمدًا وذمًّا، فهو لا ينفي الاقتضاء، والتَّقدير بل ينفِي إرادة الأعمال الصالحات وحدها، مستأنسًا بما وردَ في الحديث من تفصيل للنِيّتَيْنِ المحمودة والمذمومة، وذلك نزولاً على أن «النيّة تتبعُ العلم، فمَنْ علم ما يريد فعله، فلابدّ أن ينويه ضروة...» «فكلُّ واحدٍ إذا أراد أن يعملَ عملاً مشروعًا أو غيرَ مشروعٍ، فعلمه سابق إلى قلبه، وذلك هو النية»[2] فهو يمنعُ وقوعَ أعمال بدون نيات إلاّ من غافل عما يعمله أوْ جاهلٍ به، فلا يكونُ حينئذٍ اقتضاءُ التّقدير لتحقيقِ صدقِ دَلالة النظم، بل لتحقيق المعنى الشرعيّ للنظم.

حاصلُ النّظر في التقديرين أنَّ الإسلام إنّما يعتد بمثيرات الأعمال ودوافعها وأهدافها وغاياتها في المقام الأول، متى كملت تلك العزائم وحسنت بمعيار الشّرع كانت النجاة وإنْ عجزت هذه الأعمالُ عن بلوغ نهاياتِها على الرّغمِ من فاعلِيها أو شابَها ما عطّل شيئًا على غيرِ عمْدٍ، وتلك هي عدالةُ التّشريعِ وسماحتِه.

هذا الضّربُ الثّالثُ من دلالةِ الاقتضاء يتّسق مع ما قبله من اقتضاءِ زيادة محققة صحّة الدّلالة عقلاً، فتدرّج بعضُ صورهما مع صورِ عديدةٍ عرفت عند

(١) شرح حديث إنما الأعمال بالنيات، لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكمالية، ط: مكتبة المعارف ـ الطائف، ١٤/٢

(٢) الكشاف: ص ٢٠

البلاغيين بالمجاز في التّركيبِ أو المجازِ في الإثباتِ ، وكذلك مع بعض صور ما يعرفُ بالمجازِ المرسل عندهم .

الصور الّتِي يُمكِنُ تقديرُ محذوفٍ فيها دون إخلال بالدّلالة البيانيّة فيها من المجازين الآنفين عند البلاغيين يُمكن جعلُها من أحدِ نوعي المقتضَى الآخرين ، وأكثر ما ترى ذلك في حذف المضاف وإنزال المضاف إليه منزلته. على أنّ صوراً من ذلك لا تستقيمُ الدّلالة البيانيّة فيه على اعتبارِ الحذف وإن استقامت الدّلالة العقليّة صحةً وصدقًا ، وذلك عند من يقول بالمجازِ في اللغة ، أمّا القائلون بمنع المجازِ في الّلغةِ عامّة أوْ في بيانِ الوحيِ قُرآنًا وَسُنّةً خاصة فمنهم قائلون بالحذفِ في كلّ الصُّور ،ومنهم من لا يقول بالتّجوزِ ولا بالحذفِ، بل يُبقِي الأشياءَ على حالها سالكًا مسلكَ التّوسّع الدّلاليّ للمفردات توسُّعًا رافدُه الحقيقةُ ، أيْ توسّعًا مناطُه الدّلالةُ الوضعيّة ، لا الدّلالة الإيحائيّة .

ما مضَى بيانُه من شمولِ المقتضَى الأنواع الثلاثة : ما اقتضاه النص تحقيقا لصحته شرعًا ، ولصحتِه عقلا ، ولصدقه هو مذهبُ جمهرةِ المُتقدّمين الحنفيّة وغيرهم ، وهم في هذا لا يفرقون بين المقتضى والمحذوف ، جاعلين حد الاقتضاء : « جَعْلُ غَيْرِ الْمَنْطُوقِ مَنطُوقًا لِتَصْحِيحِ الْمَنْطُوقِ » [1] ممّا يشمل المحذوف ، غيرأنّـهم لم يتناولوا في هذا كلّ صور المحذوف ، بل قصروه على

(١) يقُول العلاء البخاري : «اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام :

- ما أضمر ضرورة صدق المتكلم ...
- وما أضمر لصحته عقلا كقوله تعالى إخبارا ...
- وما أضمر لصحته شرعا ...

وسموا الكل مقتضى ؛ ولهذا قالوا في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق ، وهو مذهب القاضي الإمام أبي زيد» كشف الأسرارعلى أصول فخر الإسلام البزدوي ط : كراتشي عن ط/ استانبول : ١٣٠٨ - : ٧٦/١ ، وانظر معه التلويح : ٢٩٠/١ ـ ط : بيروت ، تغيير التنقيح في الأصول لابن كمال باشا ، ط : استانبول : ١٣٠٨هـ / ص٩٣

المحذوف الذي يقيم تقديرُه الصّحة العقليّة أو الشّرعيّة أو صدق الدّلالة اللغوية .

لا ريبَ في أنّ ثَمّ صوراً أخرى كاستقامة الإفادة البيانيّة للنّظم ، بل إنّ من أنواع المحذوف ما ينفرُ النّظم من التّصريح بتقديره ، فيكون تركُ الذّكر أفصح من الذكر والامتناع من بروز اللفظ من الضمير أحسن للتصوير ، والصمت عن الإفادة أزيدُ للإفادة ، حتى أَنك في بعض صور الحذف لترى نصبه الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المقدر وتباعده من وهمك وتجتهد ألا يدور في خلدك ، ولا يعرض لخاطرك ، وتراك كأنك تتوقاه توقى الشيْء يكره مكانه والثقيل يخشى هجومه .

وهو باب فسيح دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر وأصل ركين من شجاعة العربية[1].

وذهب بعض المتأخّرين من الحنفيّة إلى قصر دلالة الاقتضاء على إضمار ما تتوقف عليه صحّة المعنى الشرعي[2] وهم في هذا يخرجون ما اقتضى النظم تقديره لتحقيق صحته عقلا أو لتحقيق صدقه ، ويدخلونه في باب الحذف مفرقين بين المقتضَى والمحذوف .

موجزُ وجوه التفريق بينهما :

١- المقتضى المصحح المعنى الشرعي للنظم لا يترتب عليه تغيير في نظم الكلام وإعرابه ، إذ هو يبقى الوجه الإعرابي للنظم على حاله ، ففي قول الله ﷻ : ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة:١٨٤) اقتضاء النظم تقدير (فأفطر) لا يترتب عليه تغيير في الوظيفة

---

(١) دلائل الإعجاز ، ط : شاكر : ١٥١ والخصائص لابن جني ، تحقيق : النّجار : ٦٣٠/٢.

(٢) كشف الأسرار للعلاءِ البخاري : ص ٧٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي ٣٩٥/١ ، وفتح الغفار ٤٨/١ ، والمغني للخبازي : ص ١٠٨ ، وفروق الأصول لابن كمال باشا ، تحقيق / محمد المبارك ، دار ابن حزم ١٤٣٠ ، ص٩٠

الإعرابية لقوله ﴿ عِدَّةٌ ﴾ فهو من قبل ومن بعد مبتدأ محذوف الخبر ، والجملة جواب الشرط .

أمّا المحذوف فتقديره يحدث تغييرا في الوظيفة الإعرابية لبعض عناصر التركيب عمّا كانت عليه من قبل التقدير ، فينصرف الحكم عن المذكور في النّظم إلى المقدر وذلك ظاهرٌ في نحو قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ (النساء:٢٣) فتقدير المحذوف يصرف الحكم عن المذكور في النظم إلى المقدر ، وذلك ظاهر في نحو قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ ﴾ ، وذلك المحذوف ليس يتبع كالمقتضَى ، فينتقل الحكم إلى المحذوف ولا ينتقل إلى المقتضى عند تقدير كلّ منهما[١].

لم يسلم المحققون هذا الوجه ، لأنّه غير مطرد في النوعين ، فثَمَّ كلماتٌ اقتضى النظمُ تقديرَها لتصحيحِ المعنَى من جهة العقل أو لتحقيق صدق دلالته ولا يتغيّر الكلامُ في نظمه ولا في الوظائفِ الإعرابيّة لعناصره المذكورةِ .

قال الله ﷻ : ﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ (البقرة:٦٠) فالنظم يقتضى تقدير محذوف قبل قوله : ﴿ فَٱنفَجَرَتْ ﴾ تحقيقا لصدق الدلالة ، إذ الانفجار غير مترتب على الأمر بالضرب بل على إيقاع الضربِ ، والتقدير : فقلنا : اضرب بعصاك الحجر فضرب فانفجرت . وهذا التقدير لا يترتبُ عليه تغييرٌ في إسناد الأحكام إلى المقدر دون المذكور ولا تغيير في النظم ، إذ «المنصوص تقرر على حاله بعد التصريح بالمحذوف»[٢].

---

(١) أصول السرخسي : ٢٥١/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٩٥/١، وشرح المنار لابن مالك ، وحواشيه ص ٥٣٥ ، والتلويح : ٢٩٩/١ ـ ط : بيروت

(٢) شرح المنار لابن مالك : ص ٥٣٧ ، والتلويح : ٢٩٩/١

ومن ذلك قوله ﷻ : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ﴾ (البقرة: ٥٤).

يقتضى النظم أن يكون التقدير : فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند بارئكم ففعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم ، فلم يغير اعتبار المحذوف حالَ المذكور ، فهو باقٍ على حاله من قبل التقدير .

وكذلك قوله ﷻ : ﴿ وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُواْ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ ۖ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ ۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ (يوسف: ١٩)

تقديره : فأرسلوا واردهم البئر ليستقى لهم فأدلى دلوه فتعلق به يوسف ، فلما رآه قال : يا بشرى هذا غلام ، فالتّصريح بالمقدر لا يؤثر في حال المذكور التي كان عليها من قبل التقدير .

ذلك ما نقد به بعض المحققين وجه التفريق بين المقتضى والمحذوف غير أن لنا أن ننظر في هذا النقد ، فدعوى عدم التغير هنا غير مسلمة فقوله : ﴿ فَٱنفَجَرَتْ ﴾ من قبل التقدير كان جواب الأمر في الصيغة الإعرابية ، وهو من بعده يترتب على الجواب وليس به ، والفرق في الوظيفة الإعرابية بينهما ظاهر ، أما الدّلالة البيانيّة من التقدير فهي من دونها قبل التقدير ، فما عليه النّظم فيه من الإبلاغ في تحقيق المعجزة حتى لكأن الانفجار كان متوقفا على مجرّد أمره بضرب الحجر وليس المقام في حاجة إلى التصريح باستجابة موسى عليه السلام لأمر ربه ﷻ فذلك شأن النبي ، حتى أنـّك ترى نصبة الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا الجواب وتباعده عن وهمك ، ولكنك تراها تروم منك إدراك المفارّقة في استجابة الحجر وكأنه انفجر عند سماع الأمر إلى موسى عليه السلام اضرب بعصاك الحجر ، وفي هذا إبلاغ لوجه المفارقة بين استجابة الحجر وانفعاله ، واستجابة بني إسرائيل : ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا

يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة: ٧٤).

وكذلك قوله ﷻ ﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ لا يسلم بقاؤه على حاله من بعد التقدير فهو من قبله جواب ﴿ تُوبُوٓاْ ﴾ ومن بعده مترتبٌ على جوابه وليس السياقُ لبيان قدرهم في فعلهم واستجابتهم حتى يكون مناط تصريح بل السياق لبيان فضل الله ﷻ عليهم : ﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴾ (البقرة: ٤٠، ٤١).

﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة: ٤٩-٥٤).

فاقتضى السياق إظهار قوله ﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ دون (فعلتم ذلك) ليفهم أهل التّدبر أن فعلهم ذلك ما كان له أن يكون لولا توبة الله ﷻ عليهم ، فكأنه في قوة قوله ﷻ : ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (التوبة: ١١٨) فللسياق سلطانٌ قاهرٌ في إدراك وجه ما ذكر في النظم ووجه ما لم يذكر ففي تقدير المحذوف والتصريح به نبوٌّ عن سياق الكلام ونصبته .

وذهب عبد الأعلى الأنصاري إلى أن الفرق بين المحذوف والمقتضى أن الْمَحذُوفَ لفظٌ أراده المتكلم يدل على معناه بإحدى الدلالات الأربع [دلالة

العبارة ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الفحوى ، ودلالة الاقتضاء] والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ . هذا هو الفرقُ العامّ ، ثُمَّ لما كانت بعضُ الصّور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ ، و« الأعمال بالنيات »...فرّقوا فرقًا آخر مختصًا بتلك الصور هو أنّ في المحذوف انتقالَ حكمِ المذكور ... إلخ ، ثم إنّهم ما أرادوا بهذا الفرق أنّـه فرقٌ بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها ، فلا يتوجّه ما في التلويح إنّ من المحذوف ما يتغير بذكره الكلام[1].

الذي قاله عبدُ الأعلى إن جعله رأيا له ، فله أن يفعل مع بقاء كُديَةِ الاضطرابِ في ضبطِ الأقسام لتداخلِ بعض صور المحذوف في المقتضى حين يكون المحذوفُ لا يغيّر تقديرُه حال المذكور إعرابا ، وإن زعم عبدُ الأعلى أنَّ هذا رأى الأئمة الْمُفَرِّقِينَ كما هو ظاهر قوله : « إنهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء » فزعمَه هذا غيرُ مُسلم ، ففخرُ الدّين البَزدَوِي والسّرخسي وغيرهما لم يقولوا بما زعمه عنهم ، ولو ثبت عنهم ما عدل المعترضون عليهم إلى وجهِ المناقشة لما ذكروه وتركوا مناقشة الوجه الذي زعمه عبدُ الأعلَى ، فالعلاءُ البخاريّ والسّعد التفتازاني لم يذهبا إلى ما زعمه أنّه مذهب المفرقين ، لذا عقب السّعدُ مناقشته الأمثلة وتبيان اضطرابِ الضَّابط فيها بقوله : « وإن أريد أن عدم التغيير لازمٌ في المقتضَى وليس بلازمٍ في المحذوف لم يتميّز المحذوف الذي تغيير فيه عن المقتضَى »[2] ممّا يدلُّ على أنّ ذلك ليس مأخوذا عنهم بل هو فرضٌ من فروض المناظرة والمعارضة يَسُدُّ على خصمه وجوه القول ، ولو كان هو الوارد عن الخصم لعرض له أولا بالنقض كما تَقتضِي أصولُ البحث والمناظرة ، فعبد الأعلى جعل ما فرضته

---

(١) فواتح الرحموت : ٤١٢/١

(٢) التّلويح ، دار المعرفة ، بيروت : ٢٩٩/١

المناظرة وجهًا متخيَّلاً أساسًا للتَّفريق وجرثومةَ مذهبِ القائلين بالتفريق ، وذلك منه غيرُ قويم

والطريف أن « عبد الأعلى » من بعد أن ذهب إلى أنّ ذلك مسلك القائلين وقطع به من عند نفسه بني على التّسليم به في نفسه أنّهُ مُبطِلٌ لما في كتابِ « التّلويح » من أنَّ المحذوف مالا يتغير بذكره الكلام[1].

٢- الوجه الثاني من وجوه التفريق :

كلا من المقتضَى والمقتضِي مرادان للمتكلم في باب دلالة الاقتضاء ففي قول الله ﷻ : ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٨٤).

الفطرُ والقضاءُ مُرادَان للمتكلم ، ولكنَّ المذكورَ في باب الحذف قد لا يكون هو المراد بل المحذوف هو المراد كما في قول الله ﷻ ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾(يوسف:٨٢).

المرادُ هو المضافُ المحذوف لا المضافُ إليه المذكورُ[2].

هذا الفرق غيرُ مطّرد ، فمن المحذوف ما يرادُ مع المذكور كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (البقرة:٦٠) فكلاً من إيقاع الضرب والانفجار مُرادانِ للمتكلمِ[3].

وعندي أنَّ المحذوف في هذه الآية لم يسق له الكلام ، إذ السياق لبيان تحقيق معجزة الانفجار ، لا لبيان استجابة موسى عليه السلام لأمر ربه ﷻ : اضرب بعصاك الحجر ، إذ طاعة الأنبياء وسرعة استجابتهم أمر مسلم .

---

(١) فواتح الرّحموت : ٤١٢/١

(٢) شرح المنار لابن مالك : ص ٥٣٧ ، ونور الأنوار ، لملا جيون : ٣٩٥/١ .

(٣) شرح المنار لابن مالك ، وحاشية الهاوي ، وحاشية ابن الحلبي عليه : ص ٥٣٧ .

٣- الوجه الثالث من وجوه التفريق:

أنّ المحذوفَ أمرٌ لغويٌّ والمقتضَى أمرٌ شرعيٌّ «لأنَّ من عادة أهل اللسان حذفُ بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليلٌ على المحذوف من هذا الوجهِ يكون لغةً، وثبوت المقتضَى يكونُ شرعًا لا لُغةً»[1].

مثال هذا في الفرق الذي بين قولِ الرجلِ لزوجِه: «أنت طالق» وقوله «طلقي نفسك» في الأوَّل قولُه: «طالقٌ» وصفٌ لها فيقتضي هذا تطليقًا ضرورةً كيما يصحّ شريعةً وصفُها بالطلاق فالمصدر قدِّرَ لاقتضاء المعنى الشرعيِّ للعبارة، فالعبارةُ من حيثُ اللغة دالّةٌ على اتّصاف المرأة بالطَّلاق وليست دالة على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الإنشاء، وهو الّذي يَجِبُ أن يثبتَ أوَّلا لتوقّف صحّة اتّصاف المرأة به شريعةً فهي لن تُوصف به شريعةً إلاّ إذا سبق إنشاءُ طلاق من الرّجل وهذا الإنشاءُ مقدّرٌ غيرُ مذكورٍ، وهُو مِن قبيلِ الاقتضاءِ الشَّرعيِّ لا اللّغويّ.

أما قولُه: «طلّقي نفسَك» فعبارةٌ مختصرةٌ عن قولِه: أوقعي فعلَ الطَّلاق بنفسِك. وهذا لا يتوقفُ على مصدرٍ مُغايرٍ لما في فعلِه إذِ الفعلُ لطلبِ الطَّلاقِ في المستقبلِ، فلا يتوقفُ إلاَّ على تصوّر وجودِه، فيكونُ الطَّلاق الثَّابتُ به هو نفس مصدرِ الفعلِ، فيكون ثابتا باقتضاءِ اللغة لا باقتضاءِ الشَّرع، فيكونُ بمنزلةِ الملفوظِ، فهو من قبيل المحذوفِ لا المقتضَى[2].

هذا الوجه قائم على محاولة رصد العلاقة بين معاني العبارات حين تتشابه وتَبْيِينُ المعاني فيها كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، فجاءُوا بعبارتين يجمعهما الاسم الأعم في ظاهر النظر عندهم وينفردُ كلّ منها بخاصة عند صاحب هذا الوجه.

---

(١) أصول السرخسي: ٢٥١/١ وكشف الأسرار للعلاءِ البخاريّ: ٢٤٦/٢، وكشف الأسرار للنسفِي: ٢٩٥/١

(٢) التوضيح لصدر الشريعة: ٢٩٤/١، وشرح المنار لابن ملك: ص ٣٥٧، وتيسير التحرير: ٢٤٤/١، ونسمات الأسحار /١٥١، وفواتح الرحموت: ٢٩٦/١

وتلك محاولة في نفسها ذات قدرٍ ومنزلة ، وإن تكن حركة التأمل وما انتهت إليه غيرُ مسلّمة ، فدعوَى أنَّ المصدرَ في « طلّقِي نفسَك » محذوفٌ مقدّرٌ دعوى غيرُ قويمةٍ بل المصدرُ مُضمّن في العبارة لا يحتاجُ إلى تقديرٍ ، فمعنى العبارة « افعلى فعلَ التطليق ، والكلامان يُنبئان عن معنى واحدٍ إلا أنّ أحدهما أوجزُ »[1].

حاصلُ الأمر أنّ الفرق بين المقتضَى والمحذوف مشكلٌ وكذلك جعلهما من قبيلٍ واحدٍ مشكلٍ على أصول الحنفية ، فإنّهم متفقون على أنَّ المقتضَى لا عموم له ، والمحذوفُ له عمومٌ ، وإن خالفَه أبو اليسر البزدويّ (ت : ٤٩٣هـ) فعلى أئمة الحنفية ألاّ يجعلوا المقتضَى والمحذوف من قبيل واحد .

وأقربُ الأمرِ أنْ يُقصرَ مُصطلح المقتضَى على ما اقتضاه النّظم لتصحيحِ معناه الشَّرعيّ ، ولو كان هذا خاصًّا بالحنفية ، فإنّه أقربُ إلى التّفريقِ ، ولِلْحَنَفِيّةِ أن يَقصِرُوا دلالة مصطلحٍ على وجهٍ من وجوهِ البيانِ دون غيرِهم ، فلا مشاحّة في اصطلاحِ علماءِ المذهبِ .

والأصوليُّون من غير الحنفية قصرُوا دَلالة الإيماء على دَلالة اقتران الحكم بوصفٍ على التَّعليل ، على الرّغم من أنّ دَلالة الاقتران أوسعُ من دَلالة التَّعليلِ. فجعلُ المقتضَى اصطلاحًا خاصًّا بما يُقدّر تصحيحًا للمعنى الشّرعيّ أولَى في التّفريق بينه وبين المحذوفِ فضلاً عن أَنّه الآنسُ بِغَايَةِ الأصُوليِّ مِنَ النّظَرِ فِي الْبَيَانِ ، وهِيَ استِنْبَاطُ الْمَعنى الشّرعِيِّ مِنْهُ ، ولَيسَ استِنباطَ كلِّ وُجُوهِ الْمعنَى المَكنونَةِ فِي الْبيانِ ، فالْمعنَى الشّرعيّ القائم بحكمِ الحلّ والحرمَة ، والفرضِ والواجبِ ... هو أحدُ أنواعِ المعاني المكنونَةِ فِي بيانِ الوحيِ قُرآنًا وَسُنّةً .

وقد ذهبَ بعضُ أهلِ العلمِ منهم الْبَزْدَوِيُّ وَشَمْسُ الأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ وَصَدْرُ

---

(١) شرح المنار لابن ملك : ص ٥٣٧

الإِسْلاَمِ إِلَى أَنَّ اسْمَ الْمُقْتَضِي يُطْلَقُ عَلَى ما قُدِّرَ لِتصحيحِ المعنَى الشَّرعِيِّ ، وَسَمَّوْا الْبَاقِيَ مَحْذُوفًا وَمُضْمَرًا[1].

ومن وجوه التفريق القريبة أيضًا أن المقتضَى معنى لازم عن النظم فهو من قبيلِ دَلالة النّظم على المعنى ، والمحذوف لفظٌ لازمٌ عن لفظٍ آخرَ فهو من دَلالةِ اللفظِ على اللفظ .

الداعي إلى التفريق عند متأخري الحنفية :

الذي دفع المفرقين بين المقتضى والمحذوف من الحنَفِيّة ما وجدوه مقرّرًا عند الأئمة من منع القول بعمومُ المقتضَى وإجازته في المحذوف ، فكان مقتضى هذا توجيه الفرقُ بينهما ، وذلك ناشِئٌ من أن مذهب الحَنَفِيّةِ لم يُقرّر أوّلا أصوله وقواعده الكلية تقريرًا نظريًّا مُدَوَّنًا على نحو ما فعل الشّافعيّ في « الرسالة » بل عمدَ تلاميذُ أبي حنيفة وأصحابه إلى جمع ما أثر عنهم من فروع فقهية مبنيّة على أصول قارّة في فكرِ الإمامِ وأصحابِه وشاخصةٌ في آرائهم التطبيقيّة .

عمدَ أولئك التّلاميذُ إلى استخلاص الأصول من الفروع المأثورة عن أبي حنيفةَ وأصحابِه ، فكان حال أصول فقهِ الحنفية أشبه بحال علم النحو عند العرب الأوائل وإذا ما كانت بعض صور البيان عند العربي خارجة عن بعض الأصول الكليّة لبناء المعنى ، فليس للنحويّ إرغامُ القواعد والأصول وتطويعها وليّ أعناقها لتتناولِ هذه الصّورِ ، وليس له أيضًا إرغام هذه الصور وتخريجها على نحو يتعاند مع دلالتها التركيبية لتندرجَ في القاعدة الكلية .

ومثلُ ذلك يَجِبُ أن يكونَ عند الأصوليين الْحنَفِيّة إلاّ أنّهم عمدُوا إلى ما استنبطوا من قواعدَ كليّة من الفروع الفقهيّة الموروثةِ عن الأئمةِ فشكّلوها

---

(١) البحر المحيط للزركشي ، تحريرعمر الأشقر ، ط : دار الصفوة مصر ، نشر وزارة الأوقاف الكويت : ١٤١٣ ، ١٦٢/٣ .

على نحوٍ يجعلُها منسجمَةً مع الفرع الفقهي المُخالفِ وقد سميت طريقتهم بطريقة الأصوليينِ الفقهاء ، فهي أَمَسُّ رحمًا بالفقه المَعنِيِّ بالفروعِ .

هذا الذي قلتُ في تأثير نشأة علم أصول الفقه عند الحنَفِيّةِ في محاولةِ التَّفريق بين المُقتضَى والمحذوف تراه مقرّرًا في توجيه المُحققين مسلك السّرخسِيّ والبزدَوِيّ وأضرابهما في التّفريق المذكور[1].

وقد بيّنت آنفا أنّ الأيسر جعل المقتضَى عند الحنفية خاصًّا بما قُدّر تصحيحًا للمعنى الشرعيّ وأنّه معنى لازم للنظم وليس لفظا كالمحذوف ، وكثير من غير الحنفية يمنعون العموم في المعاني ويجعلونه من خصائص الألفاظ ، وإن يكن جمهرة الأصوليين على غير ذلك كما يأتي :

دلالة المقتضى على العموم :

من الأسس البيانية التي عُنِى بها الأصوليون في تحقيق منهج الاستنباط من البيان ضبط حدود دلالة اللفظ على إفراد معناه ، فكانت لهم عناية بالغة بدرس دلالة «العامّ» وتناولوا فيه «عموم المقتضَى» فلم تتفق كلمتهم على دَلالة المقتضى على العموم ولعل منشأ ذلك النزاع في طبيعة المقتضى : إن يكن لفظا فلا خلاف في أن الألفاظ توصف بالعموم والخصوص حقيقة[2].

ولكنَّ الخلاف في المعنى أيكونُ العموم من عوارضه ؟ فيه ثلاثة مذاهب :

الأول : أنَّ العموم من عوارض المعاني حقيقة ، فالعموم حقيقة في شمول أمر متعدّد ، فكما صح في الألفاظ بشمول لفظ لمعان متعددة ، فيصحّ حقيقة في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة كعمومٍ المطر والخصب ونحوه.

---

(١) كشف الأسرار للعلاء البخاريّ : ٢/٢٤٦ ، وشرح المنار لابن مالك ، وحواشيه : ص ٥٣٦-٥٨ ، وإفاضة الأنوار : ص ١٤٩.

(٢) ينظر : المنتهى : ص ١٠٢ ، ونهاية السول : ٢/٥٧ ، والمستصفى : ٢/٣٢ ، ٦١ ، وفواتح الرحموت : ١/٣٥٨ ، وتيسير التحرير : ١/١٩٤ ، وجمع الجوامع (ح : العطار) ١/٥١٠ ، ، شرح المختصر للعضد ومعه حاشية السعد : ٢/١٠١ ، وشرح الكوكب المنير : ٣/١٠٦ ، وإرشاد الفحول : ص ١١٣ ، والبحر للزركشي ، تحقيق : الأشقر ـ الكويت : ٣/١٥٥ .

الثاني : أن العموم من عـوارض المعـاني مجـازا لا حقيقـة وهـو قـول أكثـر الْحنفِيّة وبعض من غيرهم ، بل نقله الآمدى عن كثير ورجَّحه .

الثالث : أنه لا يعرض للمعاني حقيقة ولا مجازا وقد ضعّفه المحققون[(١)].

منزع الخلاف :

عند المحققين ليس من المعاني التابعة للألفاظ ، فتلك لا خلاف في عمومها ، إذ لفظها عامٌّ ، بل الخلاف في المعاني المستقلة كالمقتضى والمفهوم ، وهي التي لا يكون لها لفظٌ في العبارة يدلّ عليها مواضعة ، وقد نُوزع في تخصيص الخلاف بالمعاني المستقلة[(٢)] إلا أنَّ النّزاع فيها أشد ، وهو جليٌّ فـي صنيـع آل تيمية حيث قرن بين المضمرات والمعاني وتناول من المعاني المفاهيم[(٣)].

وعليه فالعلماء على أنّ المقتضَى (بالفتح) إذا دَلت القرائنُ دَلالة قاطعةً على تعـين مُضـمر مُحـدد فحكـمُ ذلـك المضـمر في العمـوم والخصـوص كحكـم المظهرِ[(٤)].

وهذا ما تراه في قول الله ﷻ :

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّـٰتُكُمْ وَخَـٰلَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَـٰٓئِلُ

---

(١) المعتمـد : ١٨٩/١ ، وأصـول السرخسـيّ : ١٢٥/١ ، والفصـول للجصـاص (مقدمـة المحقق) : ٣١/١ ، والمسـودة لآل تيميـة : ص ٨١ ، ٨٨ وجمـع الجوامـع (حاشـية : العطار) ٥١١/٢ ، وشرح المختصر للعضد : ١٠١/٢.

(٢) شرح الكوكب المنير : ١٠٨/٣ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٥١١/٢.

(٣) المسودة لآل تيمية : ٨١ .

(٤) بيـان المختـصـر : ص ١٧٥/٢ ، وفـواتـح الرحمـوت : ٢٩٤/١ ، والرهـاوي علـى ابن مالك : ص ٥٤١ .

﴿ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:٢٣).

القرائن قاطعة بضرورة إضمار النكاح خاصة كما مضى من قبل

ومثله قوله ﷻ : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٣٠).

القرائن قاطعة أيضًا بأن المقتضى محدّد مخصوصُ : « فإنْ طلقها الطلقة الثالثة فلا تحل له....إلخ

والخلاف قائمٌ إذا احتمل تقدير مضمرات عدّة يستقيم بأيٍّ منها حالُ المقتضَى ، أَتُقَدَّرُ جميعُها أم واحدٌ منها ؟

المذهب الأول : أنّ للمقتضَى (بالفتح) عمومًا كغيره وهو ما عليه أكثر الحنابلة والمالكية[(١)] وقد نُسب ذلك إلى الشافعيّ وشاعت تلك النسبة عند الحنفيّة [(٢)] وحقّق أهل التدقيق أنّ الأمر على غيره ، بل هُو مذكورٌ في بعض كتب الشافعية لا عند الشافعيّ [(٣)] إلا أن الحافظ العلائي ذهب إلى أن الشافعيّ في « الأم» قدّرَ فِي تأويلِ قَولِ اللهِ ﷻ : ﴿ وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن

---

(١) شرح الكوكب المنير : ١٩٧/٣

(٢) أصول السرخسيّ : ٢٤٨/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٢٣٧/٢ ، وتيسيرالتحرير : ٢٤٢/١

(٣) تخريج الفروع على الأصول ، للزنجاني : ص ٢٧٩

﴿لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ (البقرة:١٩٦) جميع ما يصح إضماره في الآية ، وفي الإملاء نفيُ صحة جميع تلك المضمرات فيها[1].

أدلة عموم المقتضى :

استدلَّ أصحابُ هذا المذهب بأدلّة منها :

● المقتضَى بمنزلة النّصّ في إثبات الحكم به ، ولذا لم يجعل من قبيل القياس ، فكان له حكم النّصّ في الاتصاف بعمومِ الدَّلالة وشمول إفراده .

● النّظّم في دَلالة الاقتضاء يستوجبُ إضمارا ، فإن احتمل مضمرات متعدّدة ، ولا تُوجد قرينة أوْ دليل يقطع بأيّ منها عامًّا أن نُضمر كلّ المحتملات أو بعضها أو لا نضمر شيئًا البتة .

الأخيرُ لا يقال ، والثّاني يوجبُ تفضيلا بغير بينة ، فلا يبقَى إلا إضمار جميع المحتملات

● إضمار الجميع أعمّ فائدة وأقرب إلى الحقيقة ففي قولهم «رفع عن الأمة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فالأقرب القول بعموم المرفوعات المضمرات من إثم وضمان ومؤاخذة ، إذ أنَّ عدم جميع هذه المضمرات أقرب إلى عدم ذات الثلاثة المذكورات من عدم بعض هذه المضمرات ، وجمل المجاز الأقرب إلى الحقيقة أولى .

● العرف يقتضى في قولنا : «ليس للبلد سلطان» أن النفي يعمّ كلّ الصّفات التِي تكون للسلطان من العدل والسياسة...إلخ ، فيلزم أن يكون مقتضيًا

---

(١) المحصول : ٦٢٥/٢/١ ، وبيان المختصر : ١٧٧/٢ ، وشرح المختصر للعضد : ١١٥/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١٩٨/٣، وجمع الجوامع (حاشية العطار) ٩٤/٢، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/١ ، وتيسير التحرير : ٢٤٢/٢ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٤٠٠/١

للعموم في غيره من الصّور بالقياس بجامع أنّهما مشتركان في وجوب الصّرف عن الظّاهر كيما تستقيم دلالة النظم[1].

مناقشة الأدلة :

لم تسلم أدلة القائلين بعموم المقتضى من النقد على هذا النحو :

١- الثابتُ بالاقتضاء وإن كان كالثابت بالنص في الحكم والدلالة إلا عند التعارض فإنّ ذلك لا يجعله مثله في إثبات صفة العموم له ، فثمّ فرقٌ جوهريٌّ بينهما ماثلٌ في أن ثبوت المقتضَى للحاجة والضرورة حتّى إذا كان المنصوص مفيدًا للحكم بدون المقتضَى لا يثبتُ المقتضى لغةً ولا شرعا ، والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ، ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فوجب الاكتفاء منه بقدر الحاجة .

٢- الحمل على أن بعض المضمرات أولى وإن كان فيه إجمالٌ أولى من الحمل على الجميع ، إذ ما من إجمال إلاَّ له في بيان الشريعة ما يرفعه ، بخلاف الحمل على جميع المضمرات فإنه يستلزم زيادة يستغني عنها وفي ذلك تكثير مخالفة الأصل فالإجمالُ أقربُ وأولى .

٣- دعوى أن إضمار الكلّ أقرب إلى الحقيقة غير مسلمة ، لجواز أن يكون المقتضى في الإيجاب لا في المنع ، كما في قول النبيّ ﷺ : « إنّما الأعمال بالنيات» فيما رواه البخاري من حديثِ عمر بن الخطّابِ رضي الله عنه ، فالمقتضى لا رفع فيه بل إثبات له ، فلا يتحقق القول بقربِ إضمار كلّ المحتملات ، وكذلك إضمار كلّ المحتملات كأنّه مجازٌ ؛ فالإضمارُ والمجازُ في مرتبة ، وقِلّة المجاز أولَى من كثرته .

---

(١) المحصول : ٦٢٥/٢/١، بيان المختصر : ١٧٧/٢، وحاشية السعد على شرح العضد : ١٥٥/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١٧٧/٢ ، وجمع الجوامع(حاشية العطار) ٩٤/٢ ، وتيسير التحرير : ٢٤٢/١ .

٤- هـذا الـدليل مجـرّد مثـال جزئـيّ لا يثبـت أمـرًا كليًّـا ، ولـيس مـن شـأن المحصّلين والمنظّرين ومقرّري الكليّات المناقشة في الأمثلة ، عـلاوة علَـى أنَّ ذلك ثابتٌ فيه بعرفٍ خاصٍّ لا يصلحُ قياسٌ غـيره عليـه ، إذ القيـاس في العرف غـير جـائز ، مثلمـا هـو غـير جـائزٍ في اللغـة عنـد المحقّقـين مـن الأصوليين أضفِ إلى ذلك أن قولهم : ليس في البلد سـلطان . لا يلـزم منه فهمُ نفي جميع صفات السلطان ، بـل نفـي مـن يجمـع صـفة السـلطان إلى صفته هو على سبيل الاستعارة ، فمن يجمع صفات السلطان إلى صفته هو كأنّه السلطان وإن لم ينصب ، فالنفي هنا لوجود من يجمع صـفة السـلطان إلى صفته ، وليس في ذلك عموم للمقدّر[١].

لذا ذهب الحنفية وآخرون من غيرهم إلى المذهب الثاني المانع القول بعموم المقتضى[٢] مضيفين إلى ما سبق ذكره في نقد أدلة الوجه الأول عدة أدلة أخرى منها :

١- أنَّ المقتضى تابعٌ للمقتضِي (بالكسر) ؛ لأنه شرط فيه ليفيدَ ، وشَرْطُ الشَّيْءِ تـابِعٌ لَـهُ ، ولـذَلك يَكُـونُ ثُبوتُـهُ بشـرائطِ المنصـوص فلـو جعـل هـو كالمنصوص ـ كما زعموا ـ خرج عن أن يكون تابعًا له [٣]

٢- أن المقتـضَى لـيس لفظًا بـل معنـى ، والعـمـوم مـن عـوارض الألفـاظ ولا تتّصف بها المعاني إلا مجازًا[٤].

---

(١) راجع المستصفى للغزالي : ٢/٦١ ، والمحصُول : ٦٢٥/٢/١ ، وأصـول السرخسـي : ٢٤٨/١ ، وبيان المختصر : ١٧٧/٢ ، وشرح المختصر للعضد وحاشية السعد عليه : ١١٦/٢ ، وتيسير التحرير : "٢٤٢/١ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/١

(٢) الفصول للجصاص : ٢٦١/١ ، أصول السرخسي : ٢٤٨/١ ، كشـف الأسـرار للعـلاء البخاري : ٤٢٧/٢ ، والستصفى : ٦١/٢ ، شرح اللمع : ٤٢٧/٢ ، الإحكام للآمـدي : ٢٦٣/٢

(٣) أصُول السرخسي : ٢٤٨/١

(٤) السّابق : ٢٤٩/١ ، وشرح اللمع : ٤٢٧/١ ، وتيسير التحرير : ٢٤٢/١

الأولى القولُ بعموم المقتضى ؛ فالفطرة البيانيّة لدى الصحابة فهمت العموم من قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:١٧٣) كما دلّ عليهِ شاة ميمونة الآنف ذكرُه حين قالوا : إنها ميتة فقال ﷺ : « إنّما حرُم أكلها » . فقولهم (إنها ميتة) دليلٌ على أنّهم فهموا تحريم الانتفاع بها على وجه العموم وهذا هوالقول بعموم المقتضى ، وسلطان الفطرة البيانية أقهر من سلطان الجدل العقلي .

والصحابة فهموا عموم المضمر على الرغم من قرينة السياق المؤذنة بأن الآية آتية في سياق الأكل ، وكذلك قوله ﷻ في آية أخرى ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً ﴾ (الأنعام:١٤٥) فقوله : ﴿ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾ هادٍ إلى أنَّ المُحرّم في ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ ﴾ هو الأكل إلا أنّ الصحابة لم يأخذوا بالسياق الذي وردت فيه الآية ولا بدلالة ﴿ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾ حيطةً وورعًا واستشرافًا إلى التَّبيين النّبويِّ ، ليكونَ أقطعَ وليس غفلةً عن دَلالة السياقِ والقرينة ولا إعراضًا عن اعتبارِها ففطرتُهم البيانيّة وواقع منهجهم في إدراك المعنى وضبط حركتِه في النُّصوصِ حجازٌ منيعٌ من تلك الغفلةِ وذلك الإعراضِ ، ولذا لم ينكرْ الرَّسولُ ﷺ عليهم قولهم « إنها ميتة » بل خصّص الدّلالة وحقّق لهم ما يستشرفُون إليه من بيان قاطعٍ بإفرادِ الأكلِ بالتَّحريمِ ، وذلك أدبٌ عالٍ مِنْ آدابِ الاستفتاءِ الّتي استوَى عليها صحابةُ رسول الله ﷺ .

القولُ بتأصل عدم دَلالة المقتضَى على العموم فيه إسقاطٌ على واقع الدَّلالة النّظمية للنُّصوص بعيدًا عن تأثيرِ القرائنِ والملابسات الخارجيَّة ، ونحنُ بصدَدِ تِبيانِ الأصلِ الدّلاليّ في هذا أيدلُّ المقتضَى (بالفتح) على العُموم بعيدًا عن القرائنِ أم لا يدلُّ ؟ ولسنا بصددِ تِبيانِ حدودِ الدّلالةِ في حَيطةِ القرائنِ ، فذلك أمرٌ لا توضع له ضوابطُ كليّة ؛ فلكلّ نظمٍ ذي قرائن وملابسات دلالة خاصّة تتناسَبُ مَع مَساقِه وقرائنِه وتتغيّرُ بتغيّرهما ، فالأوْلى القولُ بأن الأصلَ الدلالي

للمقتضى شمول دلالته عموم أفراده ، فَيحمل النّصُّ في دلالة الاقتضاء اعتبارَ جميع المُضمرات المُدرجة تحت المقتضَى المُقدّرعلى ألاّ يكتفِي بهذا في تدبّر النّصِّ ، والسّعيِ فِي اسْتِنبَاطِ الْمعانِي مِنْه ، بل يلزم في منهجِ التّدبُّرِ الْبيانِيّ السّعيُ الْحثِيثُ إلَى الْوُقُوفِ عَلَى كلّ ما يُؤثّر فِي هذَا الأصلِ الدَّلاليّ لِعُمُومِ الْمُقتَضى بالتّخصِيصِ ، أوْالْمُعارضَة أو الإبطال سَواء كانتْ هذه الْمُؤثّرات متّصَلةً بالنّصِّ الْمُتَدَبّرِ ، أوْ مُنفَصِلَةً عَنهُ سِياقًا ، لا مُنفَصِلَةً عَنهُ غايةً وسبيلاً للأخذِ بما ينضبطُ من تأثيراتها في هذا الأصل الدّلاليّ لِلمقتضى ، فإذا ما كنا بصدد تدبّر دلالة الاقتضاء في بيان ، فإنا سبيلاً أوّليًا نختبرُ صِحتَه ، أوله أنْ نفرضَ عمومُ دَلالة المقتضى المحقّق صدق الدّلالة ، ثم نخطُو خطوةً تاليةً : نبحثُ في بيانِ الْوحيِ قُرآنًا وسُنّةً ، ووَاقِعاتِ الْحياةِ زمَنَ الْوحيِ بَحثًا مُستقصِيًا يُعِينُ علَيْهِ الآنَ استيعابُ السنة النّبويّةِ تَوثِيقًا ، وكذلك واقِعاتِ الْحياةِ زمنَ التّدبرِ والاسْتنباطِ ، فملاحظَةِ السياقِ الحضاريّ زمن الوحيِ ، وزمن الاستنباط مهمّان معًا لايستقيمُ الاكتفاءُ بأحدهما ، وإقصاء الآخر ، على أنّ السياقَ المقامِيَّ للوحيّ أكثرُ انضباطًا ، وانحصَارًا من السّياقِ المقامِيٍّ لِزمن الفقه والاستنباطِ .

وفي ضوء هذا وما يُسفرُ عنه تُضبط حدودُ دَلالة المقتضَى (بالفتح) عُمومًا وخصوصًا كيما لا نُسقط على النّصِّ دَلالة تتعاندُ مع نَصٍّ آخرَ أو مع واقعةٍ من واقعاتِ الحياةِ زمنَ الْوَحيِ أو الفقهِ والاستنباطِ .

الذي مضَى من قبيل المنطوق عند الجمهور ، وسيبقى النظر فيما هو من قبيل المفهوم عندهم ، وهو يجمع سبيلين :

- سبيل الإيماء والتنبيه ويسمى مفهوم الموافقة ، ولحن الخطاب وفحواه .
- وسبيل دليل الخطاب ، ويسمى مفهوم المخالفة .

الأول يقول به الحنفية ، ولايقول بالآخر (مفهوم المخالفة).

والأول والثاني لايقول به داواد الظاهريّ (ت : ٢٧٠هـ).

* * *

سبيل الإيماء

ما مضى كان وجه المعنى فيه مدلولاً عليه بلفظ صريحٍ ظاهرِ الدَّلالة عليه وهذا الوجه قد يكون مقصودا من المتكلم في بناء عبارته غير أنه لا يجعل له في بنائها عنصرا لغويا ملفوظا به يدل عليه بنفسه ، بل يجعل سبيل الدلالة عليه هو نهج البناء لتلك العناصر واقترانها ونسقها على نحو معين فلا تكون الدلالة على وجه المعنى في النظم دلالة وضعية منبثقة من دلالة عنصر من عناصره ، بل دلالة تركيبية .

وهذه الدلالة تسمى عند الشافعية وأشياعهم دلالة إيماء وتنبيه .

وحدُّها عندهم : «اقتران الحكم بوصف لو لم يكن لتعليله كان قرنه به بعيدا عن فصاحة كلام الشارع» [1]

الدّالّ على وجه المعنى ليس كلمة بعينها في النظم بل نهج البناء والاقتران بين بعض العناصر وبعض ، فمن العناصر ما لا يكون لنسقه في العبارة مع غيره غاية غير تعليل المعنى المقصود من العبارة .

وقول الأصوليين «اقتران الحكم» أي المعنى المقصود من العبارة وقولهم «بوصف» لا يريدون به النعت النحوي بل هو أفسح مدلولا وأعم إفرادا منه مثلما لا يريد البلاغيون بالوصف في باب القصر النعت النحوي بل الصفة المعنوية التي هي معنى قائم بالغير .

يتجلى ذلك في نحو قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ (الكهف:١٠٧).

اقتران قوله : ﴿ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ ﴾ بقوله : ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ . . . ﴾ دالٌّ على أنه علة لإسناد الجنة إليهم ، فالإيمان وعمل الصالحات علة الجزاء

---

(١) بيان المختصر : ٩٢/٣ ، ونهاية السول : ٤٤/٣ ، جمع الجوامع (حاشية العطار) : ٣٠٩/٢ ، وشرح اللمع : ٨٥٢/٤ ، شرح الكوكب المنير : ١٢٥/٤

بالجنة ، والذي دل على ذلك الاقتران وبناء الخبر على الوصف ، وهذا الاقتران ليس له لفظ مصرح به في العبارة بل هو نهج بناء ومسلك تركيب .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣).

وهذا المعنى المفهوم من المعنى المباشر لقوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ وهو النهي عن الضرب وما شاكله يمكن أن يفهم معه معانٍ أخرى تتوازى مع النهي عن الضرب من ذلك النهي عن كل ما يمكن أن يوقع بهما الأذى النفسيّ ، كالأفعال التي تسيءُ إلى الوالدين بأنهما لم يُحسنا تربية وليدهما ، فالإخفاق في تلقى العلم ، والتفوق في العمل ، ونحو ذلك كل ذلك يدخل في ما هو منهي عنه بمفهوم قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ فالمعنى المفهوم من المعنى المباشر للعبارة (التركيب / الصورة) معنى متسعة أقطاره لاينتهي إلى غاية .

وهذا المعنى المستنبط إنّما يعرف بفقه المقصود من معنى المنظوم ، فهو من أفق معنى المعنى عند البيانيين ، والسّياقُ والقرائن لهما أثرٌ بالغٌ في فقه هذا المعنى الدَّالُّ عليه معنى المنظوم .

والأصوليون يؤكّدون منزلة السياق والقرائن في فهم هذا المعنى المدلول عليه بمعنى المنطوق سواء عند من قال دلالته دلالة لفظية لاستنادها إلى اللفظ أو دلالة قياسية لا لفظية :

الغزالي في «أساس القياس» مصرح بأننا لانفهم النهي عن الضرب وما فوق التأفف من قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ من صورة اللفظ وحده بل منه ومن سياقِ الكلام وقرينة الحال ، فلولا معرفتنا بأنَّ الآية سيقت لتعظيم الوالدين لما فهمنا منع الضرب ، فهو حاصلٌ من اللفظ وسياقِه .

وهذا ماعليه جمهرة من أهل العلم ، فدلالة المفهوم دلالة لفظية من أنها تستند إلى اللفظ لا أن اللفظ دل عليها دلالة مباشرة ، بل دل اللفظُ عَلَى معنى ،

ودَلَّ ذلك المعنى على معنى آخر ، فالمستنبط للمفهوم يستنبطه من معنى دل عليه اللفظ : (التركيب / الصورة) ولولا نظرُه فيما دلَّ عليه اللفظ ، واعتداده بالسياق والقرائن ما كان بملكه أن يفهم هذا المعنى .. [1]

ويقول الغزالي في الآية : «الحق عندنا ، أنَّ ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة ، لكن إذا دلت قرينة الحال على قصد الإكرام ، فعند ذلك يدلَ لفظ التأفيف على تحريم الضرب ، بل يكون ذلك أسبق إلى الفهم من التأفيف المذكور ، إذا التأفيف لا يكون مقصوداً في نفسه ، بل يقصد به التنبيه على منع الإيذاء بذكر أقل درجاته». [2]

ويقول الفخر البزدوي : «قَوْله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ هَذَا قَوْلٌ مَعْلُومٌ بِظَاهِرِهِ مَعْلُومٌ بِمَعْنَاهُ ، وَهُوَ الأَذَى وَهَذَا مَعْنًى يُفْهَمُ مِنْهُ لُغَةً حَتَّى شَارَكَ فِيهِ غَيْرُ الْفُقَهَاءِ أَهْلَ الرَّأْيِ وَالاجْتِهَادِ كَمَعْنَى الإِيلامِ مِنْ الضَّرْبِ ثُمَّ يَتَعَدَّى حُكْمُهُ إلَى الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِذَلِكَ الْمَعْنَى فَمِنْ حَيْثُ إنَّهُ كَانَ مَعْنًى لا عِبَارَةً لَمْ نُسَمِّهِ نَصًّا ، وَمِنْ حَيْثُ إنَّهُ ثَبَتَ بِهِ لُغَةً لا اسْتِنْبَاطًا يُسَمَّى دَلالَةً وَأَنَّه يَعْمَلُ عَمَلَ النَّصِ» [3].

ومثله قوله ﷻ: ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥) بنى الحكم على ما أشار إليه اسم الإشارة من الأوصاف المعروضة من قبله للمتقين فدلّ على أنّ ما قبله علة لما بعده ، وذلك أن اسم الإشارة (أولئك) «وهو المتوسط مع قرب المتعين يفيد زيادة تمييز بحيث يستحضر السامع أوصافهم المذكورة من إيمان بالغيب وإقام الصلاة والإنفاق مما رزقهم

---

(١) ينظر : أساس القياس : ص ٧٠ ، شرح الكوكب المنير : ٤٨٤/٣ ، والعطار على جمع الجوامع : ٣٢٠/١ ، ٣٢١ ، والتبصرة في أصول الفقه للشيرازي : ص ٢٢٨ ، بيان المختصر : ٤٤٢/٢ .

(٢) المستصفى : ٢٧٣/٢ .

(٣) أصول فخر الإسلام البزدوي ومعه كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/١ ، ٧٤ .

الله حتى يتنبه بذلك على أنهم لأجل هذه الأوصاف والفلاح آجلا ، فيكون من ترتيب الحكم على الوصف المناسب ليفهم العلة »[1]

ومن ذلك ماوراه البخاري في كتاب(العيدين) ومسلم في كتاب (صلاة العيدين) بسنديهما عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ مِنْ جَوَارِي الأَنْصَارِ تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتِ الأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثَ - قَالَتْ وَلَيْسَتَا بِمُغَنِّيَتَيْنِ - فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَمَزَامِيرُ الشَّيْطَانِ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَذَلِكَ فِي يَوْمِ عِيدٍ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « يَا أَبَا بَكْرٍ إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا ، وَهَذَا عِيدُنَا » (النص للبخاري)

لم يكن قوله ﷺ (وهذا عيدنا) إخبارا بمنطوق عبارته ، فأبو بكر عليمٌ بأن هذا اليوم عيد ، فالعبارة ما سيقت لذلك المنطوق به بل سيقت إلى لازم له « وإن لكل قوم في عيدهم فرحًا ومسرَّةً وشيئًا من اللّهو ، فقوله (وهذا عيدنا) إعلام بالرخصة في غناء الجاريتين لأجل كون اليوم يوم عيد ، فهو كالاعتذار عن وجود هاتين الجاريتين تغنيان في بيته ، وفيه إيماء إلى علة الترخيص وهو أن من جملة المقاصد في جعل العيد إجمام النفوس وارتياحها »[2].

والوصف الذي يدل اقترانه بالحكم على عليَّتِه له ينبغِي أن تتحقّقَ فِيهِ أُمورٌ :

- أنْ يكونَ وصفًا مؤثرًا في الحكمِ أيْ يغلبُ على ظنِّ المُتدبّر أنَّ الحُكم حاصلٌ عند ثبوتِه لأجلِه دون غيرِه .
- وأن يكونَ مطَّردًا لتسلَمَ عِليّتُه من النقضِ والكسرِ .
- وأن يكون منضبطا بأن يكون تأثيره لحكمةٍ مقصودة للشارع .

إذا ماتوفّرت تلك الضوابط أمكن الاطمئنان إلى فقه دلالة التعليل من اقتران ذلك الوصف بالحكم ، وهذا يقتضي الاقتدار على تحقيق مناط العلية ، فالحكم

---

(١) شرح الفوائد الغياثية لطاشكبرى زادة : ص ٦٨ ، ٧١ ، وشروح التلخيص : ٣١٠/١ ، حاشية السيد على الكشاف : ١٤١/١ .

(٢) أعلام الحديث للخطابي : ٥٩٤/١ ، والنظر الفسيح للطاهر : ص ٢٨ .

يمكن أن يقترن به أثر من وصف ، فما كان مؤثرا مطردا منضبطا كان هو علة الحكم كتحريم الزنا في قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ (الإسراء:٣٢) فقد يظن أنّ علته اختلاط الأنساب أو هتك الأعراض والاعتداء على حق الآخرين أوالإضرار الصحي ، وهذه الأوصاف بعضها غير مطرد ، فقد يكون زنا ولا يكون اختلاط نسب إذا ما كانت عاقرا ، أو كان عقيما وقد يكون زنا ولا اعتداء إذا ما أذن له أصحاب الحقوق في هذا كما في المجتمعات الإباحية التي يتراضى فيها القوم بالزنا ، وقد يكون ولا يترتب عليه إضرار صحي ، ومن ثَمَّ كان قوله ﷻ من بعد ذلك ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلاً ﴾ كاشفا عن الوصف المؤثر المطرد المنضبط .

تعريف الأصوليين دلالة الإيماء والتنبيه فيه تأكيد أن دلالة الاقتران دلالة تفهم من السياق لا من اللفظ صراحة فهي دلالة عرفية غير قطعية مبنيّة على أنه لو لم يجعل هذا الاقتران منبهًا على العلية لكان ذلك الاقتران بعيدا عن فصاحة بيان الوحي التي قد قطع بها ، فإذا دل الاقتران على معنى آخر غير التعليل دلالة راجحة حمل عليه ، ولم يحمل على معنى التعليل وحده فوجوه المعاني غير المتناقضة لا تتزاحم ، ولكن إذا لم يدل السياق على معنى آخر كان المصير إلى الحمل على التعليل ، فالحمل عليه احتياط لا حمل إلزام ووضع .

والبلاغيون تناولوا بعضا من دلالات الاقتران غير التعليلية في أسفارهم [(١)]

صور دلالة الإيماء والتنبيه :

للاقتران الدال إيماء وتنبيها على عليّة الوصف للحكم صور متعددة ومسالك متنوعة لا تتناهى ، يمكن إجمالها في صور كلية ، ثم تفصيل بعضها .

[الصورة الكلية الأولى] :

ترتيب الحكم على الوصف المناسب سواء صاحب هذا البناء والترتيب أداة أم لم يصاحبه ، فمجرد البناء كاف في الدّلالة لزوما عرفيا على أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم[(٢)].

---

(١) تنظر : شروح التلخيص : ١/٢٨٢-٣٢٠

(٢) الأحكام للآمدي : ٢/٢٤٠ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٢/٦٧٤

وعلِّية الوصف هنا في الجانب التشريعي إنما هي تعريف بسنة التشريع وليست علِّيه إلزام للمشرع ، أي أن الاقتران يعرفنا نحن المتلقين أنَّ من السنة البيانية للمُشَرِّع أن يربط هذا الحكم وهو الوصف ولكنه لا يلزم المشرع بهذا وإن ألزمنا نحن باتباع سنته البيانية .

وبناء عليه ، فمجرد الاقتران بين الوصف المناسب والحكم يدلنا نحن لزوما على أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم بتحقيق حيث تحقق الوصف إطرادا إلا إذا منع منه مانع في أمر مخصوص ، وليس في كلّ أمر أو في حال مخصوص وليس في كلّ حال . وهذا يتطلب منا نحن المتدبرين المستنبطين معاني النصوص أن نسبرَ أغوارَ دَلالة الاقتران على التعليل ، ومستوى دلالتها على ذلك .

مثال ذلك ما رواه البخاري في كتاب (المغازي) بسنده عنْ سَعِيدُ بْنُ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ بَعَثَ النَّبِىُّ ﷺ جَدَّهُ أَبَا مُوسَى ، وَمُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ : « يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا ، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا ، وَتَطَاوَعَا »

فَقَالَ أَبُو مُوسَى يَا نَبِىَّ اللَّهِ ، إِنَّ أَرْضَنَا بِهَا شَرَابٌ مِنَ الشَّعِيرِ الْمِزْرُ ، وَشَرَابٌ مِنَ الْعَسَلِ الْبِتْعُ . فَقَالَ « كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » . فَانْطَلَقَا فَقَالَ مُعَاذٌ لأَبِى مُوسَى كَيْفَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَالَ قَائِمًا وَقَاعِدًا وَعَلَى رَاحِلَتِهِ وَأَتَفَوَّقُهُ تَفَوُّقًا . قَالَ أَمَّا أَنَا فَأَنَامُ وَأَقُومُ ، فَأَحْتَسِبُ نَوْمَتِى كَمَا أَحْتَسِبُ قَوْمَتِى ، وَضَرَبَ فُسْطَاطًا ، فَجَعَلاَ يَتَزَاوَرَانِ ، فَزَارَ مُعَاذٌ أَبَا مُوسَى ، فَإِذَا رَجُلٌ مُوثَقٌ ، فَقَالَ مَا هَذَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى يَهُودِىٌّ أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ . فَقَالَ مُعَاذٌ لأَضْرِبَنَّ عُنُقَهُ» .

جعل الرسول ﷺ الإسكارَ علة الحُرمة ، فحيث تحقق الإسكار - بالفعل أو القوة تحققت الحرمة ، يؤكد هذا أن هذا التشريع ورد في سياق دال على أن فيه تعليما لمبعوثيه ﷺ أن القانون الكلي في هذا أنَّ كلَّ مسكرٍ حرام عليهما تطبيقه في كل أمر تحقق فيه وصف الإسكار في المشروب وإن لم يتحقق في الشارب ، فلا يحتاجان بعد ذلك إلى توقف فيما يَعِنُّ لهما ، أوْ يَطرأُ عَلَيْهِمَا .

اقتران حكم الحرمة بوصف الإسكار دال على علِّية هذا الوصف لذلك الحكم اضطرادا إلا إذا كان نص يستثنى بعض الأمور وبعض الأحوال ـ كما في حال الاضطرار ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرة: ١٧٣).

ومن هذا ما رواه الشيخان البخاري في كتاب الأحكام ، ومسلم في كتاب (الأقضية) بسنديهما عَنْ عَبْد الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرَةَ قَالَ كَتَبَ أَبُـو بَكْرَةَ إِلَى ابْنِهِ وكَانَ بِسِجِسْتَانَ بِأَنْ لاَ تَقْضِىَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وأَنْتَ غَضْبَانُ ، فَإِنِّى سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ « لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهْوَ غَضْبَانُ » .

إذا نظرنا ألفينا أنه قيّد النهي عن القضاء بين اثنين : حال الغضب فينصب النهي على الفعل وقيده لا على الفعل مجردا منه ، وهذا دال على أن علة النهي عن الفعل هو الغضب ، فمتى تحقق الغضب تحقق النهي . والمناسبة بين النهي والوصف جد جلية ، فتأثير الغضب على الإدراك والفقه والحصافة جد عظيم وتأثيره الحسي على أجزاء الجسد واضح ، وتأثيره على الفكر والنظر أشد وأقوى

وإيقاع النكرة (أحد) في سياق النهي يعمُّ الأمّة كلها فليس لأحد أن يحكم متلبسا بهذه الصفة فمقاومة الغضب عَصِيّةٌ ، فإنْ حكمَ وهو غضبان لا ينفذ حكمه حتى يفتش فيتعين نزوله على مقتضى الحق .

ولا يخفى أنّ النبيّ ﷺ غير داخل في هذا النهي لأنه ﷺ بما فطر عليه وبما أفرغ عليه من العصمة كان حاله في غضبه كحاله في رضاه لا يقول إلا حقا. وقد قرَّرَ ذلك وأقسمَ عليه :

روى الإمام أحمد في مسند عَبْد اللَّهِ بن عمرو بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِى قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى أَسْمَعُ مِنْكَ أَشْيَاءَ أَفَأَكْتُبُهَا ؟ قَالَ : « نَعَمْ » . قُلْتُ فِى الْغَضَبِ وَالرِّضَا قَالَ : « نَعَمْ فَإِنِّى لاَ أَقُولُ فِيهِمَا إِلاَّ حَقًّا » .

وقد وقع منه ﷺ حكم صائب كبد الحقيقة وهوغاضب لله ﷻ لا لنفسه ، وذلك كما في قصة ابن الزبير مع صاحبه في سراج الحرة [1] ، وفي قصة لقطة الإبل : روى البخاري في كتاب (العلم) بسنده عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ : «اعْرِفْ وِكَاءَهَا - أَوْ قَالَ وِعَاءَهَا - وَعِفَاصَهَا ، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً ، ثُمَّ اسْتَمْتِعْ بِهَا ، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ» .

قَالَ فَضَالَّةُ : «الإِبِلِ» فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ - أَوْ قَالَ احْمَرَّ وَجْهُهُ - فَقَالَ «وَمَالَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا ، تَرِدُ الْمَاءَ ، وَتَرْعَى الشَّجَرَ ، فَذَرْهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا» . قَالَ فَضَالَّةُ الْغَنَمِ قَالَ «لَكَ أَوْ لأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ»

فالنهي الوارد في الحديث نهي تحريم لا نهي كراهية وغير منسوخ بفعل الرسول ﷺ ومن صرفه عن موجب معناه الحقيقي كان بحاجة إلى قرينة ووقوعه من النبي ﷺ حال الغضب لله ﷻ لا يصلح قرينة ، فذلك خاص به ﷺ من أجل العصمة .

واشتِراطُ مناسبَةِ الوصفِ للحكمِ منْ أَنَّــهُ لمْ يُعهد مِنَ الشّرعِ قرآنًا وسنّةً أن علَّق حكما على وصف غَيرَ مناسبٍ للحكمِ ، فأحكامه أقيمت لـدفـع مفسـدة أو جلب مصلحة ، وذلك يقتضي تناسبا بين العلة والحكم سواء كانت هذه المناسبة ظاهرة لنا أوخفية عن قلوبنا ، والسنة في بيان الشريعة أنه يقام على نهج مُحَرِّضٍ على الامتثال مُحَبّبٍ إلى الخضوع والطاعة ، ولهذا استفتح الله بيانُه في القرآنِ الكريم بذكر صفاتِه الحسنى التي يُعينُ فقهها وتذكرها على حسن الامتثال لما سيأتي من أحكام في سائرِ القرآنِ الكريم ، فقال ﷻ : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة: ١ - ٤).

---

(١) سبق ذكر الحديث في مبحثِ التعليل باللام المقدرة .

وهذا يؤكد ما ذهبتُ إليه من أن هديه في البيان إقامة الأحكام على أوصاف تناسبها ، ومَا علينا إلاَّ أن ندقق في ملامح هذا التناسب أو نعلن عجزنا عن إدراكِهِ ، لا أن ننفي هذا التناسب .

وهذه الصورة ذات أساس بياني راسخ في الفطرة البيانية ، فمن الفطرة أن بناء الحكم على وصفٍ يشعر بأن لمعناه اللغوي الّذِي صيغ منه أثرٌ فيما بُنِيَ عليه من حكم ، وقد تناول البلاغيون ذلك في بحوثهم [(١)]

[الصورة الكلية الثانية]

أن يذكر الوصف مقرونا به الحكم ، وليس له أثر فيه إلا التعليل .

هذه الصُّورة يكون الاقتران فيها مصحوبا بقرائن حالية ومقاليّة تكشف عن وجه الاقتران ، ولذلك كانت لهذه الصورة الكلية عدّة صور جزئية أو وجوه نظمية تبدُو من خلالها :

الوجه الأول : (الاقتران لدفع إشكال) :

أن يكون ذكر الوصف في مقام دفع إشكال ناجم عن مقارنة بين حالين ، لِكُلِّ حالٍ حكمٌ غير الذي للآخر ، فيأتي الوصف دافعا لمَظِنّةِ اتحادهما حكما ولبيان وجه اختصاص كل بحكمه[(٢)].

من ذلك : ما رُوي أنه ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة ! فقال : « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم و الطوافات ».

روى أبو داود في كتاب الطهارة بسنده عَنْ حُمَيْدَةَ بِنْتِ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ ـ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِى قَتَادَةَ ـ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ

---

(١) شروح التلخيص : ١/٢١٠ ، ٢١١ ، وشرح الفوائد الغياثية : ص ٦٨ ، الفنري على المطول : ص ١٠٢ ، ١٥٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨

(٢) المحصُول : ٢/٢/٢٠٧ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٢/٦٧٦

كَبْشَةُ فَرَآنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ : أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي ؟ فَقُلْتُ نَعَمْ . فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ » . »

قوله ﷺ : (من الطوافين ...) ذكر فيه وصف الطواف قارنا له بالحكم بطهارة الهرة، وذلك في سياق دفع إشكال التفريق بين الكلب والهرة ومظنة أنهما سواء، فكان هذا الاقتران منبها على أن الطواف هو عِلة الطهارة « فلو لم يكن لكونها من الطوافين أثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة »[1].

فَفِي هذا الحديثِ تعليلٌ بأداةٍ هي (إنّ) وتعليلٌ بالإيماء ، وذلك باقتِرانِ الْحكم بالوصفِ المناسبِ ، والأوّلُ منَ الْمنطُوق الصّريحِ ، والآخرُ مِنَ الْمنطُوقِ غيرِ الصّريحِ عِندَ ابنِ الْحاجِبِ ، وأشياعِهِ ، وَهُمَا مَعًا مِنْ دلالَةِ الْعِبَارَةِ عِندَ الْحنفِيّة .

وهذا يبين لك أثر ملاحظة علاقة عناصرِ البيان في إحسان استنباطِ المعانيِ والأحكامِ ، وهذا مستندٌ إلى أن البيانَ المنظُورَ فيه بيانٌ حكيم ، لا يكون فيه عنصرٌ من عناصرِ الإبانة عقيمًا ، لا يؤسِّس معنى أو يؤكدُه ، مما يوجبُ على المستبصرِ هذا البيان ألا يدع ظاهرًا أو خفيًّا دقيقًا أو جليلاً من عناصرِ بيانِ الوحيِ دون أن يجاهدَ بأدوات التّلقي الرَّشيد أن يلمحَ شيئًا من عطاءِ هذا البيانِ ، فإنّما هو بيانٌ لا تنقضِي عجائبُه ، ولا يَخلقُ على كثرة الرّد ، وهذا يرسُم لك عظيمَ الخطرِ المحيطِ بمَن يدفعُ بنفسِه لاستنباط المعاني منْ بيانِ الوحي ، وهولا يملك الأدواتِ أوْ لا يجتهدُ في استثمارها على النحو الأكمل .

الوجه الثاني : (التقرير بوصف ما سئل عنه)

يتمثل هذا الوجه في أن يُسأل عن حكم شيء فيستفهم مقرِّرا عن وصف بَدَهِيٍّ لِما سُئل عنه ، فيُخبرَ به ، فيحكمُ فيه بحكم .

---

(١) المحصُول : ٢٠٧/٢/٢ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٦/٢ ونهاية السول : ٤٨/٣ ، والإبهاج٢/٥٠ ، وشرح المنهاج : ٦٧٦/٢

منْ هذا ما رواه أبو داود في كتابِ (البيوع) بسنده عَنْ مَالِكٍ عَـنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ يَزِيدَ أَنَّ زَيْدًا أَبَا عَيَّاشٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ سَعْدَ بْنَ أَبِى وَقَّاصٍ عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ الْبَيْضَاءُ. فَنَهَاهُ عَنْ ذَلِكَ ، وَقَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُسْأَلُ عَنْ شِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطَبِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ ». قَالُوا نَعَمْ فَنَهَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ . (صححه الألباني)

قوله ﷺ : (أينقص إذا يبس ؟) للتقريرِ ، فكلٌّ يَعلمُ أنَّ الرطب ينقص وزنا وكيلا إذا يبس ، فسأل ليقرر من سأله بهذا الوصف ، ويستنطقه بوصف لا ينازع فيه وفي أثره في المفاضلة بين الرطب التمر ، فنبه بهذا الاستفهام التقريري على حكم هذا البيع وعلة هذا الحكم على الرغم من اتحادهما في الجنس ، ولذلك جاء الاستفهام في رواية عند أحمد في مسند « سعد بن أبي وقاص »:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا ابْـنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْـنُ أَنَـسٍ حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ مَوْلَى الأَسْوَدِ بْنِ سُفْيَانَ عَنْ أَبِى عَيَّاشٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِى وَقَّاصٍ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ :
« أَلَيْسَ يَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ ». قَالُوا بَلَى. فَكَرِهَهُ .

ودخول الهمزة على النفي من دلالاتِهِ الجلية التقرير والإلزام ، فرتَّب على الإقرار بالوصف الذي سلم هو علة ذلك الحكم [(١)]

الوجه الثالث : (التقرير بحكم ما يشبه المسئول عنه)

يتمثل هذا في أن يسأل عن حكم، فيقرر السائل بحكم ما يشبه ما سئل عنه، منبها بذلك على علة الحكم الذي يصدره ، ووجه الشبه بينه وبين الحكم المسئول عنه، فيدل على أن الوصف [وجه الشبه] هو علة الحكم المسئول عنه[(٢)].

---

(١) شرح الكوكب المنير : ١٣٣/٤ ، التمهيد لأبي الخطاب : ١٣/٤، ١٤ ، شرح المنهاج : ٦٧٧/٢ .

(٢) المحصُول : ٢٠٩/٢/٢ ، المعتمد : ٢٥٣/٢ ، والإبهاج : ٥١/٣ ، ونشر البنود : ١٢٣/٢ .

روى البخاري في كتاب (جزاء الصيد) عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّى نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ :

« نَعَمْ . حُجِّى عَنْهَا ، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً ؟ اقْضُوا اللَّهَ ، فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ »

وروى مسلم في كتاب (الصيام) بسنده عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّى مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ. فَقَالَ « أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتِ تَقْضِينَهُ؟ ». قَالَتْ نَعَمْ. قَالَ : « فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ ».

الصحابيتان في الحديثين سألت كلٌّ عن حكم دينٍ على أمّها لله ﷻ فلم يكشف لها عنه مباشرة ، ولكنه ﷺ عمد إلى نظيره وشبيهه وهو دين المخلوق وقضاؤه . فلما قرَّركلاً بصحة تحمل الدّين عن الميت ظهر إنّ في ذلك حكم ما سألته عنه . فنهج نهجَ التنظير تعليما وتأديبا ، فوصف الصوم أو الحجّ بأنه دين على غرار وصف ما على الميت من أموال للناس بأنه دين فيه تنبيهٌ إلى علة صحة قضاء حق الله ﷻ من عبادات لزمت صاحبها .

والرسول ﷺ لم يسلك السبيل المباشر في ذكر الحكم ما سألت عنه وإنّما سلك سبيلا أكرم عطاء وأبقى فائدة وأهدى إلى سلوك نهج التنظير والمقايسة على ما لا منازعة في استحقاق قضائه ، فكان في ذلك إيماء وتنبيه على علة الحكم ، وكان فيه تعليم للقياس وتنبيه على أركانه ، ولذلك سمى الأصوليون مثل هذا بالتنبيه على أصل القياس[1] .

والفقه البياني لأسلوب التشبيه ولا سيّما التشبيه الضمني يُعين المتدبّر والمستنبط على إبصار دقائق المعاني ومسارب حركتها في مثل هذا .

---

(١) الأحكام للآمدي : ٣/١٣٨ ، شرح المختصر للعضد : ٢/٢٣٥ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٤/١٤شرح الكوكب المنير : ٤/١٣٥ .

ومن هذا القبيل ما رواه أحمد في مسند عمر بسنده عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ قَالَ : هَشَشْتُ يَوْما ، فَقَبَّلْتُ ، وَأَنَا صَائِمٌ ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ : صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْراً عَظِيماً !! قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ ».

قُلْتُ : لاَ بَأْسَ بِذَلِكَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « فَفِيمَ ».

فالرسول ﷺ سأل عمر ﷺ عن حكم أمرٍ شَبِيهٍ بما سأله عمر عنه ، وما سئل عنه عمرُ بَدَهِيٌّ شريعة ، فالسؤال كان تقريرا بحكم النظير وتنبيها على أن حكم قبلة في عدم إفسادها الصوم كحكم المضمضة الذي أقر به عمر بأنها لا تنقض الصوم فكلٌّ (المضمضة ، والقبلةُ) مقدمة لا يترتب عليها شيْءٌ ، فالمضمضة مقدمة الشرب ، والقبلَة مقدمة الإنزال ، وفي هذا أيضا تعليم للقياس وتدريب عليه[1].

[إشكال] : لم يرتض بعض المحققين جعل حديث عمر في قبلة الصائم من هذا الوجه لأمور منها :

● أن ما ذكره النبي ﷺ أريد به نقض ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم عن طريق حكم المضمضة ، فهو من قبيل النقض لا التعليل .

● الأصل في الجواب مطابقته السؤال بغير زيادة ولا نقصان ، وعمر سأل عن القبلة أمفسدة للصوم أم لا ، فحق الجواب أن يكون بما يدل على الإِفسَادِ أَوْ عَدَمِهِ ، وهو لَمْ يَسأَلْ عن كون القبلة علة لنفي الفساد حتى تجعل الجواب لبيان العلة وجعل الجواب للنقض يحقق المطابقة[2].

---

(١) المستصفى : ٢/٢٩٠ ، والمحصول : ٢/٢/٢٠٩ ، ٢١٠ ، والإبهاج : ٣/١٥ ، ونهاية السول : ٣/٤٩ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٤/١٤ ، وشرح المنهاج : ٢/٦٧٨

(٢) الأحكام للآمدي : ٣/٣٧٣ ، وبيان المختصر : ٣/٩٥ ، ومناهج العقول : ٣/٤٧ .

دُفع هذا الإشكال بأن جعله من قبيل النقض يُسلم إذا ما كانت حال عمر قائمة على أن كلّ مقدمة للمفسدِ مُفسدٌ فقط ولكن حال عمر تأتي على وجه آخر : أن مقدّمة الشيء تعطي له حكمه ، فمقدمة الجماع القبلة قد يعطي لها حكم الجماعِ في الإفساد ، فكأنّه استفتي : أتكون القبلة من هذا القبيل الذي تعطي فيه المقدمة حكم الأصل أمْ لا ، فكان الجواب بذكر مشابهة في أنَّ مقدمة الشرب وهي مضمضة (إدخالُ ماء في الفم من غير ازدرادِهِ) لا تعطي حكم الشرب في إفساد الصوم ، فهو تعليل بذكر الْمُشَابِهِ ، إذ أنّه تنبيه على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود[1].

ودعوى وجوب المطابقة بين الجواب والسؤال ممّا يوجب توجيه الحديث على نحو المناقضة دعوى ضعيفة ؛ فغير قليل من بيانِ الوحيِ قرآنًا وسنةً آتٍ على نحو لايكون فيه التَّطابق الظاهريّ بين الجواب والسؤال بل يكون تطابق بين الجواب وحال السائل ؛ فالعبرة بالإفادة بما يكون حال السائل في حاجة إليه ، فقد يسأل المرء عمّا ليس إليه حاجة فيصرفه المجيب إلى ما إليه حاجة وهو المعروف بأسلوب الحكيم[2]، وهذا الذي قلته نقض لأصل الجزء الثاني من الإشكال .

الوجه الرابع : (التقرير بحكم نقيض المسئول عنه)

يتمثل ذلك في أن يسأل عن حكم شيء فيسأل السائل عن حكم نقيض ما سأل عنه ويقرره به .

هذا النهج قائم على أساس المعارضة بين الشيء ونقيضه من ذلك ما رواه مسلم في كتاب (الزكاة) بسنده عَنْ أَبِى ذَرٍّ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ﷺ قَالُوا

---

(١) الإبهاج : ٥٢/٣ ، وفواتح الرحموت : ٢٢٩/٢ .

(٢) ينظر في أسلوب الحكيم كتب البلاغيين : التبيان في علم المعاني والبديع والبيان لشرف الدين الطيب . تحقيق : هادي الهلالي ، ط : عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٧هـ ص ٢٩٥ ، الإيضاح للقزويني (بغية) ١٢٠/١ .

لِلنَّبِيِّ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالأُجُورِ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ . قَالَ :

« أَوَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ ».

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ : أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟

قَالَ : « أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ».

نبَّه في هذا على علة حصول الثواب بالجماع الحلال بالمعارضة بحكم ضده فسأل مقررا بحكم النقيض الذي لا ينازع فيه ولا يجهله أحد ليومئ وينبه على أن علة حكم المسئول عنه هي نقيض علة إثبات الوزر في الجماع الحرام .

وهذا الوجه من الاقتران بين الوصف والحكم الدال على التعليل لزوما عرفيا قائم على أساس بيانيّ وفكريٍّ راسخٍ ، فبضدها تتميز الأشياء ، والأدباء كثيرا ما يعمدون إلى تجلية المقابلات لمطامحهم وإلى بسط القول في النقائض وأوصافها وشياتها لتنداح الألباب في تصور مقابلاتها المسكوت عنها وهو مسلك من مسالك تأطيد الأشياء وترسيخها بل وتهويلها وتصويرها على نحو لا تتناهى أقطاره ، فمن المبدعات ما تحصر الكلمات أقطاره ، وما تخنق الألفاظ روعة واقعة المرسوم لا واقعة المشهود .

والصحابة نظروا إلى جماع الرجل زوجه من زاوية قضاء الشهوة ، وأن ذلك مسعى المرء لنفسه ، فلا يستلزم أجرا ، فعلمهم الرسول ﷺ أن يكونوا نافذي البصر في الأشياء ، وأن يحققوا مناط الأحكام إن يكن جماع الرجل زوجة فيه قضاء شهوة ، ففيه إحصانٌ وإعفاف ، وفيه حماية وسعيٌ لاستيلاد مولود يعبد الله ﷻ وفيه إقرارٌ للماء حيث يرضى خالقه أن يوضع ، وكل ذلك عمل يستلزم

مثوبة ، فنفاذ البصيرة يستلزم الانعتاق من قبضة العلاقة بين جماع الزوج وقضاء الشهوة ، ثم الإبحار في محيط ثمار هذا الجماع الشاملة نفع الآخرين مما يثمر المثوبة .

وعلَّمهم ﷺ النّظرَ إلى الأشياء في ضوء الواقع الذي تقيم فيه أضدادها ، ثم تفرَّس في معالم ما يحيط بهذه الأضداد ، ففيها آيات على معالم ما يقابلها ، فإذا نظرنا إلى وضعه في حرام فكان عليه وزر ، ألفينا علّته جليَّة : تجاوز حدّ ما شرع ، حطَّم أسرارَ العفّة ، سعى إلى غير مسعى ، فكان عاقبة أمره خُسرا ، فوجب مقايسة أن يكون قضاء الشهوة مناطَ حكم فيمن وضعه في الحلال ، ففي نقيضه أيضًا قضاء الشهوة ولم ينف عنه خسرانه ، ولذلك جاء في رواية لأحمد من مسند «أبي ذر» بسنده عَنْ أَبِى الْبَخْتَرِىِّ عَنْ أَبِى ذَرٍّ قَالَ : قِيلَ لِلنَّبِىِّ ﷺ ذَهَبَ أَهْلُ الأَمْوَالِ بِالأَجْرِ. فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « إِنَّ فِيكَ صَدَقَةً كَثِيرَةً». فَذَكَرَ فَضْلَ سَمْعِكَ وَفَضْلَ بَصَرِكَ قَالَ :

« وَفِى مُبَاضَعَتِكَ أَهْلَكَ صَدَقَةٌ». فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ : أَيُؤْجَرُ أَحَدُنَا فِى شَهْوَتِهِ؟ قَالَ ﷺ : « أَرَأَيْتَ لَوْ وَضَعْتَهُ فِى غَيْرِ حِلٍّ أَكَانَ عَلَيْكَ وِزْرٌ ؟».

قَالَ نَعَمْ. قَالَ : « أَفَتَحْتَسِبُونَ بِالشَّرِّ وَلاَ تَحْتَسِبُونَ بِالْخَيْرِ ؟».

وفي هذا تعليم لهم فقه استنباط وتحرير مناط التشابه بين الأشياء وسبر أغوار التَّلاقِي بينها حتى تتكشَّف أسباب القطيعة أو القربي .

الوجه الخامس : (تقرير ما لا يتوقف البيان عليه) .

يتمثل هذا الوجه في أن يذكر الوصف في مقام لا يحتاج الكلام لذكره فيه ، فيفهم منه أن غاية ذكره الإيماء إلى وجه الحكم وعلته[1].

---

(١) المحصول : ٢٠٧/٢/٢ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٧/٢.

من هذا ما رواه أبو داود في كتاب (الطهارة) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَسُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِىُّ قَالاَ حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عَنْ أَبِى فَزَارَةَ عَنْ أَبِى زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ لَهُ لَيْلَةَ الْجِنِّ « مَا فِى إِدَاوَتِكَ »؟

قَالَ نَبِيذٌ . قَالَ « تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ ».

قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَقَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَنْ أَبِى زَيْدٍ أَوْ زَيْدٍ كَذَا قَالَ شَرِيكٌ وَلَمْ يَذْكُرْ هَنَّادٌ لَيْلَةَ الْجِنِّ[1].

---

(١) الحديث رواه الترمذي ، وابن ماجه ، والدارقطني ، غير أنّ أبا زيد هذا الذي روى حديث ابن مسعود رجلٌ مجهولٌ. يقول البيهقي في كتاب (الطهارة) من سننه الكبرى: «أَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدٍ : أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَالِينِىُّ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ بْنُ عَدِىٍّ الْحَافِظُ قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنِ حَمَّادٍ يَقُولُ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِىُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : أَبُو زَيْدٍ الَّذِى رَوَى حَدِيثَ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : « تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ». رَجُلٌ مَجْهُولٌ لاَ يُعْرَفُ بِصُحْبَةِ عَبْدِ اللَّهِ. {ت} وَرَوَى عَلْقَمَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ : لَمْ أَكُنْ لَيْلَةَ الْجِنِّ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . وَرَوَى شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا عُبَيْدَةَ أَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْجِنِّ؟ قَالَ : لاَ. {ج} وَأَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدٍ الْمَالِينِىُّ قَالَ قَالَ أَبُو أَحْمَدَ بْنُ عَدِىٍّ : هَذَا الْحَدِيثُ مَدَارُهُ عَلَى أَبِى فَزَارَةَ عَنْ أَبِى زَيْدٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَأَبُو فَزَارَةَ مَشْهُورٌ وَاسْمُهُ رَاشِدُ بْنُ كَيْسَانَ ، وَأَبُو زَيْدٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ مَجْهُولٌ ، وَلاَ يَصِحُّ هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ وَهُوَ خِلاَفُ الْقُرْآنِ . {ت} قَالَ الشَّيْخُ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى : وَقَدْ رُوِىَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ عَلِىِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ عَنْ أَبِى رَافِعٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَعَنْ أَبِى سَلاَّمٍ عَنْ فُلاَنِ بْنِ غَيْلاَنَ الثَّقَفِىِّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَعَنِ ابْنِ لَهِيعَةَ عَنْ قَيْسِ ابْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ حَنَشٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ،وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ حَبَّانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ قُتَيْبَةَ بِإِسْنَادٍ لَهُ إِلَى ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَرَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الْعِجْلِىُّ بِإِسْنَادٍ لَهُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَلاَ يَصِحُّ شَىْءٌ مِنْ ذَلِكَ. {ج} أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ الْحَارِثِ الْفَقِيهُ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الدَّارَقُطْنِىُّ الْحَافِظُ فِى تَضْعِيفِ هَذِهِ الأَسَانِيدِ : عَلِىُّ بْنُ زَيْدٍ ضَعِيفٌ ، وَلَيْسَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ مُصَنَّفَاتِ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ ، وَالرَّجُلُ الثَّقَفِىُّ الَّذِى =

ذكر طيب التمرة والمقام لا يحتاج إلى ذكره ، ولمّا كان ذلك بيان النبوة الذي لا يقول إلا حقا ولاينطق عبثا ، فاقتضى عرف الإدراك البياني حمل هذا الذكر وذلك النسق بين هذا الوصف وذلك الحكم أنه علة له ، فإنه لو لم تكن تعليلا للحكم بطهورية الماء لم يكن له فائدة « إذ علم أن أصل النبيذ تمرة طيبة وماء طهور فلم تكن الفائدة في ذكره تعريف عينه ، بل هو تعريف كونه علة الجواز »[1].

ولايظنن أنَّ النبيذ هنا ما تعارفت عليه الدهماء من شراب مسكر حرمته الشريعة ، بل النبيذ في زمن التشريع هو ماء ألقى فيه تمر ، ليجتذب التمر ملوحة الماء فيستساغ شربه على عادة العرب ، فأكثر الماء عندهم ملح ، فيستصلح بذلك ، ولما كان نبذ التمر فيه يغير بعض طعمه فتقل ملوحته أو تبدو حلاوته ظن أن ذلك يرفع طهورته ، فيبقى طاهرا غير مطهر ، فعلمهم أن الماء طهور وأن التمرة طيبة لا تغير طهورية ما ألقيت فيه ، فيجوز الوضوء به سفرًا أو حضرًا[2].

==رواهُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ مَجْهُولٌ ، قِيلَ اسْمُهُ عَمْرٌو وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ غَيْلَانَ وَابْنُ لَهِيعَةَ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ لاَ يُحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ ، وَالْحَسَنُ بْنُ قُتَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى ضَعِيفَانِ ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الْعِجْلِىُّ هَذَا يَضَعُ الْحَدِيثَ عَلَى الثِّقَاتِ. قَالَ الشَّيْخُ : وَقَدْ أَنْكَرَ ابْنُ مَسْعُودٍ شُهُودَهُ مَعَ النَّبِىِّ ﷺ لَيْلَةَ الْجِنِّ فِى رِوَايَةِ عَلْقَمَةَ عَنْهُ ، وَأَنْكَرَهُ ابْنُهُ وَأَنْكَرَهُ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِىُّ .

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي ـ حمدي الكبيسي ـ العراق : ١٣٩٠ – ص : ٤١ ، والمستصفى : ٢٨٩/٢ ، والأحكام للآمدي : ٣٧١/٣ ، والمنتهى : ص ١٧٩.

(٢) شفاء الغليل للغزالي : ص٤٢.

[الصورة الكلية الثالثة]

التفريق بين حكمين أو أكثر بمفرق :

هذه الصورة تعتمد على قرينة التفريق بين الأحكام المتناظرة أوالمتقابلة بذكر مفرق بينهما يقرن بأحد الحكمين أو يقرن كل حكم بوصفه فيدلُّ ذلك إيماء وتنبيها على علة الحكم في كلٍّ .

ولهذه الصورة الكلية صور جزئية ووجوه نظمية تبدو من خلالها :

[الوجه الأول] : أن يفرق بين حكمين بذكر وصفين لهما ، فيقرن كل حكم بوصفه .

ترى ذلك في ما رواه أبو داود في كتاب(الجهاد) بسنده مُجَمِّع بْنِ يَعْقُوبَ ابْنِ مُجمِّعِ بْنِ يَزِيدَ الأَنْصَارِىُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبِى يَعْقُوبَ بْنَ مُجمِّعٍ يَذْكُرُ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ الأَنْصَارِىِّ عَنْ عَمِّهِ مُجَمِّعِ بْنِ جَارِيَةَ الأَنْصَارِىِّ وكَانَ أَحَدَ الْقُرَّاءِ الَّذِينَ قَرَءُوا الْقُرْآنَ قَالَ شَهِدْنَا الْحُدَيْبِيَةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا انْصَرَفْنَا عَنْهَا إِذَا النَّاسُ يَهُزُّونَ الأَبَاعِرَ فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ مَا لِلنَّاسِ قَالُوا : أُوحِىَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجْنَا مَعَ النَّاسِ نُوجِفُ فَوَجَدْنَا النَّبِىَّ ﷺ وَاقِفًا عَلَى رَاحِلَتِهِ عِنْدَ كُرَاعِ الْغَمِيمِ فلَمَّا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ قَرَأَ عَلَيْهِمْ ﴿ **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا** ﴾ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَتْحٌ هُوَ ؟ قَالَ : «نَعَمْ وَالَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّهُ لَفَتْحٌ». فَقُسِّمَتْ خَيْبَرُ عَلَى أَهْلِ الْحُدَيْبِيَةِ فَقَسَّمَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى ثَمَانِيَةَ عَشَرَ سَهْمًا وَكَانَ الْجَيْشُ أَلْفًا وَخَمْسَمَائَةٍ فِيهِمْ ثَلاَثُمائَةِ فَارِسٍ فَأَعْطَى الْفَارِسَ سَهْمَيْنِ وَأَعْطَى الرَّاجِلَ سَهْمًا.

فرق بين حكمين مذكورين (أعطى سهمين ، وأعطى سهما) بقرن كل واحد منهما بصفة تقابل الأخرى فدل ذلك الاقتران ـ إيماء وتنبيها ـ على أنَّ تلك

الصفة ما قرنت به ومابنى عليها من حكم ، فلو لم تفهم دلالة التعليل من هذا البناء لكان ذكر الوصفين والتفريق بينهما عبثا بيانيا يجل الشارع عنه [1].

ولو أنه ذكر حكما واحدا مقترنا بصفته دون ذكر مقابلة هنا فقيل فأعطى الفارس سهمين مثلا لما أمكن جعل هذا المنطوق دالا على حكم مقابلة وعلته ، لأن ما غاب بيانه هنا لا يمكن ضبط ملامحه من خلال الحاضر الشاهد ، فقوله للفارس سهمان لا يدلُّ عَلَى أنَّ غَيْرَهُ له كذا أو ليس له البتة ، فلا تبقى إلا دلالة المنطوق به ، ولا تتعدى استحقاق الفارس سهمين ، ولن يكون وصف الفارسية علة استحقاق السهمين ، لكنه لما ذكر الحكمين ووصفيهما المتقابلين فهم أنَّ كل وصفٍ بُنِيَ عليه حكمه هو علّة ذلك الحكم وذلك معهود في الفطرة . فمن قال : أعطيت العالم خمسين دينارا ، لا يدل على غير منطوقه ، ولا يفهم منه أنه لم يعط الجاهل شيئا أو أعطاه أقلّ من خمسين أو أكثر ولا يدل على أنَّ علّة الإعطاء هي العلم ، لكنه إذا ذكر مقابلة معه ، وقال وأعطيت الجاهل خمسة دنانير ، فهم من ذلك وجه الإعطاء في كل .

[الوجه الثاني] أن يفرق بين حكمين بذكر أحد الوصفين :

في هذا الوجه يكون السياق والقرائن دالة على الحكم الآخر ووصفه وحينذاك يكون مدلولا عليه بطريق آخر ، فيكون التفريق بينهما إيماء وتنبيها على علة الحكم المذكور [2].

ترى ذلك فيما رواه أحمد في « مسند عمر » بسنده عَنْ عَمْرو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَتَلَ رَجُلٌ ابْنَهُ عَمْداً فَرُفِعَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَجَعَلَ عَلَيْهِ مِائَةً مِنَ الإِبِلِ ثَلاَثِينَ حِقَّةً وَثَلاَثِينَ جَذَعَةً وَأَرْبَعِينَ ثَنِيَّةً وَقَالَ لاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ وَلَوْلاَ أَنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « لاَ يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ » . لَقَتَلْتُكَ.

---

(١) التقرير والتحبير : ١٩٤/٢ ، وشرح المنهاج : ٦٨٠/٢ ، والتحرير : ٣٥/٤ ، ونشر البنود : ١٥٥/٢.

(٢) المحصول : ٣١٠/٢/٢ ، وتنقيح الفصول : ص ٣٩٠، التوضيح لصدر الشريعة : ١٣٨/٢، والتقرير والتحبير : ١٩٤/٢.

دلَّ اقتران صفة القاتل بالحكم (عدم استحقاقه الميراث ممّن قتله) على أنَّ هذه الصفة هي العلة المانعة من الاستحقاق ولولاها لكان أولى بميراثه ، وذلك صريح في قول عمر في رواية أخرى لأحمد عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَـنْ عَمْرِو ابْنِ شُعَيْبٍ قَالَ قَالَ عُمَرُ لَوْلاَ أَنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : «لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَىْءٌ». لَوَرَّثْتُكَ .

فعمرُ ﷺ فهم أن القتل مانعٌ من الميراث ، فذكر الصفة إيماء إلى علة ما حكم به من تسليم المال لخال المقتول ومنع والد المقتول منه ، فكان هذا تفريقا بين حالة القاتل وحكمه والحالة الأصلية الواردة في توريث الآباء ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾ (النساء:١١) .

وصورة التفريق ودلالتها على التعليل هنا أطرفُ ملاحظةً لاستصحاب الحال الملحوظة والمفارقة بينها وبين الحال المذكورة الطارئة ، ويزيدُ عليْهِ أنَّ في هذه الصورة ما يمكن أن يفهم منه حكم الملحوظ ، وإن كان شاهدا في نص آخر : هو القاعدة الأصلية في التوريث ، ممَّا يجعل الدلالة المفهومة في حق الملحوظ من الحديث متطابقا مع الدلالة المنطوقة في القاعدة الأصلية الماثلة في الآية السابقة ، بخلاف ما سبق في الوجه الأول من هذه الصورة (للفارس سهمان).

ومثل قوله (لا يرث القاتل) قوله في الحديث نفسه (لا يقتل والد بولده) دلَّ اقتران صفة الوالدية بحكم عدم القصاص على أنَّ هذه الصفة علة ذلك الحكم ، ودل قول عمر ﷺ : «لولا أني سمعت رسول الله ﷺ : لا يقتل والد بولده لقتلتك» على فهمه وجه المفارقة بين ما هو شاهد في الحديث وما هو ظاهر في قول الله ﷻ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ (البقرة:١٧٨).

الآية أقامته حكما مطلقا يشمل كل من وقع منه القتل عمدا غير ناظر إلى علاقة القاتل بالمقتول ، فيستوجب الأب عند قتل ابنه عمدا القصاص بظاهر عموم الدلالة في الآية ، ولكن السنة أقامت تفريقا بين حكم ما يقع من الوالد

على ولده ، وما يقع من غيره ، فقرنت حكمه حين يقع منه على ولده بصفة كاشفة وجه التخصيص وعلة الحكم الشاخص في هذا الحال ، وهذا يعدُّ من قبيل تخصيص العام بمخصص مستقل ، وهو بابٌ فسيحٌ وغورٌ عميقٌ يعتمد على اقتدار البصيرة على اللوج في باب أنساب المعاني وعلائقها .

وممّا يكشف لنا بعضًا من وُعورة البلاغ في دقّة استبصار مسارب الأنساب في باب الدَّلالة بين النصوص على لاحب الإيماء إلى تعليل المعاني بالتفريق بين أمرين بوصف مارواه النسائيّ في كتاب (الوصايا) بسنده : أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ مَسْعُودٍ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدٌ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ قَالَ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ أَنَّ ابْنَ غَنْمٍ ذَكَرَ أَنَّ ابْنَ خَارِجَةَ ذَكَرَ لَهُ أَنَّهُ شَهِدَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ النَّاسَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَإِنَّهَا لَتَقْصَعُ بِجِرَّتِهَا وَإِنَّ لُعَابَهَا لَيَسِيلُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى خُطْبَتِهِ « إِنَّ اللَّهَ قَدْ قَسَّمَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ قِسْمَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ فَلاَ تَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ ».

وابن ماجه في كتاب (الوصايا) بسنده عَنْ قَتَادَةَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنْمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ خَطَبَهُمْ وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَإِنَّ رَاحِلَتَهُ لَتَقْصَعُ بِجِرَّتِهَا وَإِنَّ لُغَامَهَا لَيَسِيلُ بَيْنَ كَتِفَىَّ قَالَ « إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ لِكُلِّ وَارِثٍ نَصِيبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ فَلاَ يَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلاَ عَدْلٌ» . أَوْ قَالَ « عَدْلٌ وَلاَ صَرْفٌ».

ورواه النسائي في كتاب الوصايا أيضًا والنص لابن ماجة ، وصححه الألباني .

قوله ﷺ : « لا تجوز لوارث وصية » دلّ ظاهرُ البيان فيه على الحكم بمنع الوصية لمن يرث ، وجعل صفة الوراثية علةَ ذلك الحكم بدلالة ما قبله « إن الله قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث» وفي هذه العبارة أيضا دلالة على تعليل

الحكم بمسلكين : (إنّ) وذكرالوصف المقترن بالحكم : «قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث»

وفي قوله ﷺ : «فلا تجوز لوارث وصية» تفريق بقوله (وارث) بين حكم الوصية له ولغيره ، ذلك أنّ الحكم الذي كان في قول الله ﷻ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ﴾ (البقرة:١٨٠) إنما هو حكم عامٌّ في الوصية للوارث وغيره «فكان فرضا في كتاب الله ﷻ على من ترك خيرا - الخير المال - أن يوصي لوالديه وأقربيه»[١] وليس من اليسير على المرء أن يقطع - دون مراجعة - بوجه العلاقة بين الحديث وهو متأخرٌ ورودًا والآية السابقة نزولا ، سواء أخذنا بمذهب من يرى أنَّ القرآن يُنسخ بالسنة المتواترة وحدها أو يرى نسخة أيضا بحديث الآحاد ، أو من يرى أنَّ السنة لا تنسخ قرآنا.[٢]

فمن يقول بنسخ القرآن الكريم بمتواتر وعدَّ هذا الحديث من المتواتر[٣] أو بالآحاد على ما هو ظاهر الحديث فإن العلاقة بينهما علاقة بيان إبطال أو بيان إيقاف سريان الحكم بعدما كان نافذا . وهذا البيان يحتاج ضبطه إلى مقارنة بالغة ، وقد جعله ابن عباس رضي الله عنهما أحد وجوه الحكمة المذكورة في قول الله ﷻ : ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (البقرة:٢٦٩) فقال في تفسير الحكمة : «المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحرامه وحلاله وأمثاله»[٤].

وكل ذلك يعتمد على استبصار أنساب المعاني وعلائقها في النصوص .

---

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١٤٩/١

(٢) الرسالة للشافعي : ١٠٦ ، ١٠٧ ، الفصول في الأصول للجصاصّ : ٣٤٣/٢ ، أصُول السرخيّ : ٦٧/٢-٧٠ ، المحصُول : ٥١٩/٣/١ ، الناسخ والمنسوخ : للنحاس : ص٤ ، بيان المختصر : ٥٤٧/١

(٣) المحلّى : ٣١٦/٩ ، فتح الباري : ٢٧٨/٥

(٤) الناسخ والمنسوخ للنخاس : ص ٣

ومن يقول إنَّ الآية لم تنسخ بهذا الحديث وإنما نسخت بآية المواريث : ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ﴾ (النساء:١١) فالعلاقة بين هذا الحديث وبين آية المواريث علاقة تبيان تقريريّ تفسيريّ ووعي هذه المسارب وإدراك أثر الوصف في قوله ﷺ : « لا تجوز لوارث وصية » يحتاج إلى مناظرة بين النصوص ورصد درجات التأثير والتأثر في حركة المعنى في كل وضبط حدود الدّلالة في كلّ نصٍّ .

وذهب فريقٌ إلى أن العلاقة بين آية الوصية : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة:١٨٠) وآية المواريث :

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء:١١).

والحديث « فلا تجوز لوارث وصية » إنما هي علاقة تخصيص وضبط لا إبطال وتوقيف ؛ لأنَّ التوريث فريضة والوصية نافلة ، فآية الوصية هي العام الذي أريد به الخاص وهو في خطاب الشرع كثير ، فقوله ﷻ : ﴿ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ ﴾ (البقرة:١٨٠) أي الذين لا يرثون لمانع ، فالحديث إنما نسخ الوصية للقريب الوارث فعلا .

فالنَّاظر في حركة المعنى بين آية الوصية وآية المواريث وحديث « لا تجوز لوارث وصية » يدرك أن الصفة المذكورة مع حكم نفى الوصية يحتاج وعي أثرها في تقرير هذا الحكم وتعليله وفي ضبط حدوده إلى لقانة وحصافة ، فليس من النصيحة لكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ إطلاق القول بأنّ الوصف

المقترن بالحكم (وهوعدم الوصية) علة له من غير أن نضبط حدود هذا الحكم : أنفى لصحة الوصية أم نفى لوجوبها ، مع إثبات جوازها على سبيل الإباحة أوالنَّدب ، فتقرير درجة الحكم أسبق من تبيان مسلك تعليليّة وتقرير درجته يحتاج إلى لَقَانِيَةٍ في رصد حركة المعنى في نصوص الحكم وفطنة في ضبط أنساب المعاني فيها .

[الوجه الثالث] التفريق الشرطي .

أن يفرق بين حكمين بشرط يومئ إلى علة الحكم فيهما[1]، كما في ما رواه مسلم فِي كتاب(المساقاة) بسنده عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ :

« الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ ».

يقرّر منطوق الحديث أنَّ ستة أشياء لا يصح التبايع بين أفراد كلّ جنس منه إلا بشرطين : التساوي والفوريّة في القبض ، وهذا الحكم مختلف في موجبه : أهو الثمنية في الأولين والطّعامية في الأخرى أم الوزنيّة في النقدين والكيليّة في الأخرى ، وبناء على تحرير موجب الحكم يتحرّر ما يدخل حكمه من غير المذكور .

والأحوط الأتقى أن تكون الثمنية في النقدية والمعيارية وزنا وكيلا... وفي غيرها .

والحديث يقرر أن هذه المذكورات لا يمتنع التفاضل بينها في الأقدار إذا تحقق أمران : اختلاف الأجناس والتقابض الفوري ، وهذا الشرط هو علة حكم الإباحة في التفاضل . وفي هذا دلالة على التعليل يغير ما وضع له حيث فرق

---

(١) المحصول : ٢/٢/٢١١ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٤/١٥ ، وشرح المختصر الأصولي للعضد : ٢/٢٣٥ ، وفواتح الرحموت ٢/٢٩٧ ، ونشر البنود : ١/١٥٦ ، وشرح المنهاج : ٢/٦٧٩

بين حكمين بصيغة شرط ، وهو وإن كان في أصله التعليق ، فالعرب تستعمله للتعليل لا للتعليق أحيانا ، وهذا التفريق بالشرط لو لم يكن لعلية الاختلاف في حكمِ الجواز لكان بعيدًا ، وفي هذا الحديث رافدٌ آخرُ من روافد التعليل وهو «الفاء» الداخلة على الحكم «فبيعوا» ، فيكون الحديث من باب قول الله ﷻ ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة:٣٨). وقوله ﷻ : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾(النور:٢) [1]

[الوجه الرابع] التفريق الاستثنائي

يتمثل في أن يفرق بين حكمين بصيغة استثناء يخرج أحدهما من محيط الآخر فيكون اقتران الحكم به علة امتياز عن الآخرة .

ترى ذلك في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة:٢٣٧)

جاءت هذه الآية في سياق أحكام النكاح وما يلزم من صداق الزوج على زوجها ، وقدم حكم الصداق إذا افترقا ولم يقع تماس بينهما أو لم يسم لها مهرا ثم اتبعه حكمه إذا افترقا وقد فرض لها صداقا ولم يسمها ، فأوجب لها نصف ما فرض لها من الصداق ، فكان هذا النصف حقا لازما ، إلا أنه فرق بين هذا الحكم وبين عدمه بالاستثناء فقال : ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ فعلم أنَّ هذا الاستثناء لو لم يكن علة العفو لما كان لذكره فائدة فهو يومئ إلى علة إسقاط ما وجب لها عليه[2].

وقد جاء قوله ﷻ : ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ في عقب تعزيز ما وجب لها عليه على نحو يبعث كلا من الزوجين على أن يترفع كل عما هو حق له على

---

(١) شرح الكوكب المنير:٣/٥٠٦، المحصول : ٢/٢/٢١١، والتمهيد لأبي الخطاب :٤/١٥

(٢) التوضيح لصدر الشريعة : ٢/١٣٨ ، وتيسير التحرير : ٤/٤٥ ، وشرح المنهاج : ٢/٦٧٩

الآخر ، فإذا كان لها عليه نصف ما فرض فمن الفضل أن يعفو له ، لأنه لم يحظ منها بشيء وإذا كان له أن يدفع نصف ما فرض لا كله فمن الفضل أن يسمح لها بكل ما فرض تطييبا من بعد أن تخلى . ولذا جاء قوله ﷻ : ﴿ أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ فالآنس بالسياق أنه الزوج ، وليس ولى الزوجة ، وكان في قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ دعوة لهما ألاَّ ينسى كل منهما فضل الآخر ، ففضله أن اختار وعقد وفرض وفضلها أنها قد أقيمت لهذا فيما لا ترضاه أُنثى ، وقد جاء تذييل الآية يحمل في طياته ما يرهب وما يرغب ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ إن خيرًا وإن شرًا .

وفي تقديم الحديث عنها ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ إلهاب لها لأنها صاحبة الحق وصاحب الحق يكون أكثر استمساكا وإصرارا عليه ولا سيما حين يكون ضعيفا أويستشعر الظلم من الآخر ، وذلك شأنها .

[الوجه الخامس] : التفريق الاستدراكي

يتمثل في أن يفرق بين حكمين باستدراك ، فيكون اقترانُ أحدهما بصيغة الاستدراك دالا على أنه علة ذلك الحكم المقترن به[1].

وهو ما تراه في قول الله ﷻ : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ﴾ (المائدة:٨٩) .

ولمَّا كان الإيفاء بالعقود الوقوف عند ما أحل الله ﷻ وما حرم ، وكان قد عزم بعض الصحابة على ترك ما أحل الله ﷻ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ (المائدة:٨٧) وكان التحريم على النفس قد يكون بيمين أونذر ، كان من التناسُب التشريعي أن تأتي هذه الآية في هذه السورة وفي عقب الحديث عن النهي عن تحريم طيبات ما أحل الله لهم والنهي عن الاعتداء ...

---

(١) المحصُول : ٢/٢/٢١٢ ، والمعتمد : ٢/٢٥٤ ، ونشر البنود : ٢/١٥٧ ، وشرح الكوكب المنير : ٤/١٣٧ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٢/٦٧٩

ولما كان من مسالك تحريم طيبات ما أحل الله اليمين ، عرضت الآية حكم ما كان غير مقصود (اللغو) وما كان بقصد (المنعقدة) مقدمة الحديث عن غير مقصود (اللغو) ، لأنه حكم من فيض الرحمة ، وفيه تأديب لهم ، لأنّ الأولى بمن عفى له عن شيء ألا يستهتر فيم لم يعف له فيه ، وفيه تهديد إن هو لم يقابل العفو عما لم يقصد (اللغو) بالحشمة فيما يقصد (المنعقدة) ، ولذا جاء من بعد (واحفظوا أيمانكم) ، وهو متناسبٌ تشريعا وتأديبا وتهديدا مع تصدير قوله ﷻ ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ﴾ وكان فيه رد عجز على صدر ردا معنويا وجاءت الآية فارقة بين حكم عدم المؤاخذة فيما كان لغوا وبين المؤاخذة فيما عقدت عليه القلوب بصيغة استدراك (لكن)، ومعنى الاستدراك بها أن تنسب لما بعدها حكما مخالفا لحكم ما قبلها[1] فدل ذلك على أن الانعقاد في اليمين علة إيجاب الكفارة ، لأن هذه المنعقدة هي المستدركة بلكن ، وهي التي عدها البلاغيون عنصرا من عناصر التخصيص (القصر) بطريق العطف[2] فكان التفريق بين اللغو والمنعقدة بالاستدراك إيماء وتنبيها على أن الوصف الذي قرن بالحكم هو علة ذلك الحكم ، فتتجلى آيات الرحمة فيه ، وتنتصب دلائل التهذيب والتأديب .

[الوجه السادس] التفريق بالغاية

ويتمثل في التفريق بين حكمين بصيغة الغاية فيدلّ على أن ما اقترن بأحدهما من صفة هو علة حكمه[3].

يبدو هذا جليا في قول الله ﷻ : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة:٢٢٢).

---

(١) الكتاب : ٢١٦/١ ، الأصول في النحو : ٥٧/٢ ، شرح الكوكب المنير : ٣٦٦/١

(٢) شروح التلخيص : ١/ ٣٧٣ ، ١٩٠/٢ ، ودلالات التراكيب : ص ٩٠ .

(٣) المحصول : ٢١١/٢/٢ ، والمعتمد : ٢٥٣/٢ ، والإبهاج : ٥٢/٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١٣٦/٤ ، وبيان المختصر : ٩٩/٣ ، ونهاية السول : ٤٩/٣

في قوله ﷻ ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ حكمان : النهي عن قربانهن وهو المصرح به وإباحة قربانهن وهوغيرمذكور ، والحكم المذكور مقترن بغاية فدل ذلك إيماء وتنبيها على أن ما بعد الغاية هو علة الحكم المقابل للمذكور ، فلما كان الحيض والطهر وصفين متقابلين ، ويترتب على أحدهما نقيض ما يترتب على الآخر ذكر أحدهما وقيده بغاية ، ففرق بها بين هذين دلالة على علة حكم احدهما ولا ريب في أن التفريق بالغاية هنا ليس باعتبار ذاته ، بل باعتبار مفهومه ، وقد أقيمت الآية على نهج بديع : صرح فيه بأحد الحكمين وجعل علة غير المذكور ، وهي مصرح بها غاية للمذكور ، ثم جاء من بعد قوله ﷻ ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾ فصرح بما فهم من التقييد بالغاية ، فكان في قوله : ﴿ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ إيماء إلى التعليل بينما في ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ تصريح بالتعليل ، إذ علق الحكم على الشرط ، فدل صراحة على أن الطهر شرط الإتيان ، وفي هذا تأكيد المنطوق غيرالصريح (إيماء) بمنطوق صريح ، ترسيخا للحكم في العقول ، وذلك أنّ المقام مقام نزوات نفس قد تكون جموحة ، ولا سيّما حين تكون الزوج واحدة وممن يطول أمد حيضها ، فتدفعه النفس إلى أن يعتدي فكان التأكيد آنس بالمقام .

[الصورة الكلية الرابعة] : الاقتران التبعي .

اقتران الكلام المسوق لبيان مقصود وتحقيق حكم من أحكامه بما هو غير مسوق لذلك ولامشارك فيه ، فلا يكون ذكره مع غير جنسه ألاّ يكون الانشغال به علة لما سيق الكلام له وأقيم تحقيقه ، ولولا جعله كذلك لكان ذكره خيطا في اللغة تبعد نسبته إلى بيان الشريعة الحكيم[1].

---

(١) المحصُول : ٢/٢/٢١٣ ، وتنقيح الفصول : ص ٣٩٠ ، وشرح المنهاج : ٢/٦٨٠ ، وشرح الكوكب المنير : ١٣٨/٤ ، ونهاية السول : ٤٩/٣ ، والابتهاج : ٥٣/٣ ، ونشر البنود : ١٥٥/٢

ترى هذا في اقتران ما يجب فعله بالمنع من فعل ما ليس السياق له ، وذلك في نحو قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (الجمعة:٩)

«الآية سيقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة للمنع عن السعي الواجب إلى الجمعة لما كان مرتبطا بأحكام الجمعة وما سيق له الكلام ولاتعلق به»[1].

الاعتِدادُ بِأنّه عِلّةٌ حِجازٌ عَن توهّمِ أنّه حَشوٌ مُفسِدٌ ، فهذا مِمّا يَجِلُّ عَنهُ بَيانُ الشّرِيعةِ .

والتبصر في مساق الآية وبيانها يزيد الأمر جلاء ويكشف عن مكان نسب قوله ﷻ ﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ في الآية وهو أمر جد عظيم في عالم الإنسان والبيان.

سيقت الآية لبيان فرضية السعي إلى صلاة الجمعة إذا ما نودي بها ولتأكيد هذه الفرضية وكشف عظيم معنى الالتزام بها أقيمت عقب الحديث عن مبعث النبي ﷺ في الأميين ، وعمّا يفيضه عليهم من عزّ الدنيا وسعادة الآخرة وأن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، قارنا ذلك بالحديث عن الذين هادوا وقد كانوا في نظر العرب أهل حضارة وعلم مبرزا أشنع صفاتهم وما يترصدهم من سوء العقبي على هذا المساق ، فنهى عنه للدلالة على أنّه ما منع منه لذاته ، ولكن لما ترتب إذا ما نودي لها ، ولما كان السعي إليها يشغل عنه من شواغل الحياة كثير قرن به من ذلك الشواغل شيئا مانعا منه مصطفيا ما هو مباح في غير هذا المساق ، فنهى للدلالة على أنّه ما منع منه لذته ، ولكن لما ترتب عليه من تأثير في تحقيق فرضية السعي إلى الجمعة ومن ثم أمر على سبيل الإذن والإباحة والندب أيضا بما حذر منه فقال ﷻ ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ ﴾ فدلّ هذا الاقتران بين إيجاب السعي إلى الجمعة والمنع من البيع المباح في غير هذا السياق الزمني على أنّ ما منع منه إنما هو علة عدم تحقيق السعي

---

(١) الأحكام للآمدي : ٢٤٠/٣

فكأنه قيل : إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ؛ لأنه يمنع من هذا السعي .

وقد وضعت الآية قوله ﷻ ﴿ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ وضعا اعتراضيا في بناء المعنى من منظور النسق السياقي ليدل بموضعه في بناء العبارة على وظيفة مضمونه وكأنه يومئ بمكانه في التركيب على أنه إذا ما كان قد اعترضت عبارته في عالم البيان تحدر ما سيق البيان له .

البيع في هذا المساق الزّماني كسلوك يعترض حركة السعي إلى ذكر الله ﷻ ، وهو ضرب من المشاكلة المعنوية بديع .

[الصورة الكلية الخامسة] :

ترتيب الحكم على أمر قد وقع ، فيدل هذا الترتيب وذلك البناء على أن الأمر الواقع في تقرير ذلك الحكم هو علته[1].

من ذلك ما رواه الشيخان البخاري ومسلم في كتاب (الصيام) بسندهما عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ : هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ : « وَمَا أَهْلَكَكَ ؟». قَالَ : وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِى فِى رَمَضَانَ .

قَالَ : « هَلْ تَجِدُ مَا تُعْتِقُ رَقَبَةً؟». قَالَ : لاَ.

قَالَ : « فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ». قَالَ لاَ. قَالَ « فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا». قَالَ على لاَ - قَالَ - ثُمَّ جَلَسَ فَأُتِىَ النَّبِىُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ. فَقَالَ « تَصَدَّقْ بِهَذَا». قَالَ أَفْقَرَ مِنَّا فَمَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنَّا. فَضَحِكَ النَّبِىُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ « اذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ». (النص لمسلم)

---

(١) المحصول : ٢٠٣/٢/٢ ، والأحكام للآمدي : ٢٦٨/٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١٣٠/٤ ، ونهاية السول : ٤٨/٣ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٦/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ٦٧٥/٣

قوله ﷺ : «أعتق رقبة» حكم قضى به النبي ﷺ على ذلك الصحابيّ حين أخبره بما وقع منه وزمان وقوعه ، فدلّ اقتران الحكم بالإخبار بما وقع منه على أنه عِلّةٌ فِي تقرير ذلك الحكم فكان مآل المعنى إلى أن الصّحابيّ قال : «وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِى فِى رَمَضَانَ ، فماذا أفعل ؟ فأجابه ﷺ إذا كنت قد وقعت على امرأتك فِي رمضان فَأعتق رقبة .

فقوله ﷺ : (أعتق رقبة) في السّياق النبوي في قُوّة الحكم المترتب على وصفه بـ(الفاء) ، غير أن (الفاء) هنا مقدرة ، ولذلك لم تكن الدلالة على التعليل هنا دلالة صريحة ، بل إيمائية .

والأصوليون يعمدون إلى تقدير السؤال التنزيلي وجعل الجواب متضمنا له حتى لا يتوهم أن قوله ﷺ (أعتق رقبة) لم يذكر ليكون جوابا عن سؤال مقدر مستنبط من حال الأعرابي ، بل «جوابا عن سؤال آخر أو لغرض آخر ، أو زجرا له عن هذا السؤال كما أن العبد إذا قال لسيده : دخل فلان الدار ، فيقول له السيد : اشتغل بشأنك ، فمالك وهذا الفضول»[1] ولا يتصور أن يكون قوله : «اشتغل بشأنك» جوابا عن سؤال مقدر في قوله : «دخل فلان الدار» بل يكون على نهج ما يسمى بأسلوب الحكيم .

والوجه الذي منع الأصوليين أن يحملوا هذا الحديث على نهج أسلوب الحكيم أن اعتبار الكلام من أسلوب الحكيم إنما يستقيم إذا كان الآتى من بعد السؤال غير مستقيم جعله جوابا عن السؤال التحقيقي أو التقديري ، فَإن استقام على وجهٍ يليق بجلال البيان عدل به عن اعتباره من أسلوب الحكيم ، ضرورة أن الأكثر على أن الكلام الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال ، إذا ذكر عقيب السؤال فإنما يذكر جوابا عنه ، وما معنا لا يحتاج إلى كبير جهد لمعرفة صلاحه ليكون جوابا عن السؤال المقدر من حال الأعرابي من سؤال للزم خلو السؤال عن الجواب ، وهو تأخير للبيان عن وقت الحاجة وهو ممّا لا يستقيم .

---

(١) المحصول : ٢/٢/٢٠٤

ومن هذا الباب ما رواه مسلم في كتاب(السلام) من صحيحه بسنده عنْ أبي الزُبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لآلِ حَزْمٍ فِي رُقْيَةِ الْحَيَّةِ وَقَالَ لأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ : «مَا لِي أَرَى أَجْسَامَ بَنِي أَخِي ضَارِعَةً تُصِيبُهُمُ الْحَاجَةُ».

قَالَتْ : لاَ وَلَكِنِ الْعَيْنُ تُسْرِعُ إِلَيْهِمْ. قَالَ : «ارْقِيهِمْ». قَالَتْ فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ : «ارْقِيهِمْ».

قوله ﷺ : «ارقيهم» بعد قولها : «ولكن العين تسرع إليهم» يومئ إلى أن إسراع العين إليهم علة في استحباب الرقية بِما شرع الله ﷻ وكأنّ بنت عميس قالت : ولكن العين تسرع إليهم فماذا نفعل؟ وكأنه ﷺ قال : إذا كانت العين تسرع إليهم فأرقيهم .

وذلك لا يشك ذو وعي بيانيّ أنه دال صراحة على أن إسراع العين علة الرقية ، فكذلك ما كان على غايته وإن لم يكن على صورته المنطوقة ، ولذا شاركه في الدلالة على العلية ، وفارقه في درجة الدلالة عليها .

والأصوليون حين يعمدون إلى المناظرة والمقاربة بين ما عليه واقع البناء اللغويّ للنّصّ المدروس ، وما يقوم في عقل المتلقي من ذلك البناء من تصور لحركة المعنى المنبثق من ذلك البناء المسموع إنّما يعمدون إلى المنهج الاستبدالي الذي يضع ما ينبثق في ذهن المتلقي من النص في نسق تركيبي ، ويناظره بالنّسق التركيبيّ الذي جاء عليه النّصّ ليرى القيم الخلافيّة التي شكلت حركة المعنى على نحو لا يتراءى إلا في نسق البنية التي شخص فيها النّصّ أمام أبصارنا وبصائرنا .

هذا الذي نقول هو ما آذن به لسان حال الأصوليين إزاء النصوص مكتفين ببيان الحال عن بيان المقال في الكشف عن منهجهم في تدبر النصوص واستنباط المعاني منها .

هذا المنهج الاستبدالي المناظر بين النسق التركيبي الماثل وبين الأنساق التركيبية المحتملة للكشف عن القيم الخلافية القائمة بين هذا النسق المشهود والأنساق المحتمل إسكان المعنى فيها ، وهذه القيم الخلافية هما منبع روح البلاغة ، وقد كان شيخ البيانيين عبد القاهر حريصًا على ذلك في شرح نظرية النظم وتطبيقها وتبيان أثرها في بناء المعنى إبداعًا واستنباطه تدبرا ، وكذلك في بيانه أمر المعاني كيف تختلفُ وتتفقُ ، ومنْ أين تجتمعُ وتفترقُ ... كما هو غرضه من كتابه «أسرار البلاغة» وهو أمرٌ لا يختص بالكلمة الشاعرة ونقدها ولا يختصّ بالنظر في المعاني الوجدانية من البيان ، بل يمتدّ إلى ما هو أبعد من ذلك فنفعه وإمتاعه في باب المعاني الأخرى أسمى وأرفع وأجدى وأنفع .

وهذا يبين لك وجهًا من حاجة الأصوليّ إلى البلاغي ، كمثل حاجة البلاغيّ إلى الأصولي ، فهما يتكاملان ، وإن تغيرت الغاية من النظر في البيان عند كل ، فللأصولي من البيان طلبة ، وللبلاغي منه طلبة ، وهما متمازجتان في بيان الوحي ، فحري بالأصوليّ والبلاغيّ أن يتعاونا على اقتناص ذلك ، ففيه طاعة لأمر الله تبارك وتعالى :

﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (المائدة:٢).

* * *

سبيل لازم معنى النظم
(المفهوم)

هذا القسم معقودٌ للنظر في سبل استنباط المعاني بلازم معنى النظم ، وهو شريجان عند الجمهور :

الشريج الأول : مفهوم الموافقة ، والآخر : مفهوم المخالفة

الأول قال به الأصوليون من المدرستين : مدرسة الحنفية (الفقهاء) ومدرسة المتكلمين .

والآخر (مفهوم المخالفة) لم تسلكه مدرسة المتكلمين (الحنفية) .

أولا : مفهوم الموافقة

جمهرةُ الأصوليين غير الحنفية على أنَّ مفهومَ الموافقةِ : الدّلالة على معنى في المسكوت عنه موافقٍ لما دلَّ عليه إثباتا أو نفيا .

هذا التعريف يتركز على أمور :

أنّه دلالة انتقاليّة ؛ إذ هو دلالة على معنى في غير اللفظ المذكور في النص .

أنّ مناط المعنى المسكوت عنه غير مذكور في النظم .

أنّ معنى المسكوت عنه موافق لمعنى المنطوق به الدال عليه .

أنّ معنى المسكوت عنه قد تكون نسبته إثباتا وقد تكون نفيا .

هذه هي المرتكزات التى بُنِيَتْ عليها تعاريف مفهوم الموافقة عند القائلين بِه ، وهي في مجملها تنظر إلى العلاقة بين دلالة المنطوق ودلالة المسكوت عنه وإلى طبيعة هذه الدلالة .

ترى مصداق ذلك بالنظر في نص التعاريف التي ذكرها أئمة هذه المدرسة ومحققوها.[١]

والحنفية يسمّون ما يماثل مفهوم الموافقة عند غيرهم دلالة النصّ أي دلالة معنى في النصّ ، وهم في تعريف دلالة النصّ يعتمدون على طريق إثبات الدلالة أهي إثبات لغوي أم قياسي ؟

---

(١) المنتهى : ص ١٤٧ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٢٠/١ ، الأحكام للآمدي : ٩٣/٣ ، وشرح اللمع : ٣٢٤/١ ، والمسودة : ص ٣٠٩ ، شرح الكوكب : ٤٨١/٣

يكاد يجمع تعريفاتهم ماجاءَ فِي السرخسي : «أما الثابت بدلالة فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لاستنباطا بالرأى»[1] وهي تعاريف في مجموعها مهمومة بطريق الدَلالة لا بالعلاقة بين دلالة المنطوق به ودلالة المسكوت عنه، وهم يجتهدون في إعلان أنَ هذه الدلالة يعرفها العالم باللغة ودلالاتها، لأنها ثابتة بمعنى النص، فلا يحتاج إلى اجتهاد واستنباط بالرأى كالذي في القياس، إذ هي من العلوم الضرورية التى تدركها الفطرة البيانية، وليست من قبيل العلوم النظرية التى تحتاج إلى جهد في الاستنباط والنظر، إلا أنها لا تفهم بعيدا عن السياق والقرائن وما يقتضيه من اجتهاد إنما هو اجتهاد في تحرير السياق والقرائن، ولذا جعلها العلاء البخاري فهمَ غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده[2] وهي دلالة مدرجة عند الحنفية في باب الأحكام الثابتة بظاهرالنص دون القياس والرأي[3].

فما هو من قبيل مفهوم الموافقة عند الجمهور هو من قبيل دلالة النص (الإيماء والتنبيه) عند الحنفية .

ما مضى كان كشفًا عن طبيعة الدلالة في مفهوم الموافقة عند الجمهور وعما يشترط في إدراكها فهي دلالة لغوية لا تفهم إلا بفقه المعنى في حكم المنطوق به، فمن يدرك معنى الحكم والوصف الذي كان له في المنطوق أدركه في المسكوت عنه متى كان موافقا له في ذلك المعنى والوصف .

العلاقة في مفهوم الموافقة بين الحكم الثابت في المسكوت عنه بطريق المنطوق وبين حكم المنطوق به علاقة موافقة، ومن هذه العلاقة اكتَسب هذا السبيل مصطلحه عند غير الحنفية، فهي جوهره وأساسه، وهذه الموافقة إنما هي في نسبة الحكم إثباتًا ونفيا، وليس في درجته الأولية بالحكم أو مساواته .

---

(١) أصول السرخسي : ٢٤١/١، كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/١
(٢) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/١
(٣) أصول السرخسي : ٢٤٢/١

ولما كان أسُّ العلاقة هنا محتملا أن يكون الحكم في المسكوت عنه مساويا في المعنى «المقصود الرئيسي ـ مناط الحكم» للحكم في المنطوق به ومحتملا أن يكون في المسكوت عنه أولى بالمعنى منه في المذكور ذهب أكثر الأصوليين غير الحنفية إلى أن مفهوم الموافقة يشمل قسمين :

الأول : أولية المعنى المسكوت عنه بوصفه :

لما كان المعنى في المسكوت عنه إنما يعرف عند الوقوف على الوصف الذي كان له المعنى في المنطوق به كان هذا الوصف «المقصود الرئيسي ـ مناط الحكم» متحققا في معنى المسكوت عنه بل يكون أجدر به من معنى المنطوق به وأولى .

قال الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣)

قوله : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ دلت عبارته ومنطوقه على النهى عن التأفف لهما ، ولما كان السياق لبيان حق إكرامهما وإحسانهما بعد توحيد الله ﷻ دلَّ ذلك على أنّ النهى هنا سيق لتحريم إيذائهما ، فكل فعل أو قول يتضمن معنى الإيذاء لهما دل هذا النص بمفهومه ودلالته وفحواه على النهى عنه وجمهور الأصوليين والمفسرين على أن الحكم في المسكوت عنه في هذه الآية أولى من حكم المنطوق به[1].

غير أنَ أبا الحسن الحراليّ خالف في هذا ذاهبًا إلى أن هذه الآية ليست من قبيل الدلالة بالأدنى على الأعلى وأن التأفف أدنى في تحقيق الأذى من الضرب والشتم بل هو أعلى منه ، فقال :

«قد أولع الأصوليين بأن يذكروا في جملة هذا الباب ـ أى باب الاستدلال

(١) شرح اللمع : ٤٢٤/١ ، والتمهيد للخطابي : ٢١/١ ، وشرح الكوكب : ٤٨٢/٣ ،

بالملزوم على اللازم ، والأدنى على الأعلى قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) بناء على أن التأفيف عندهم أقل شيْء يعق به الأب ، وذلك حائد عن سنن البيان ووجه الحكمة ؛ لأنه ليس في العقوق شيء أشد من التأفيف ، لأنه إنما يقال للمستقذر المسترذل ، ولذلك عطف عليه ﴿ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ « لأنه لا يلزم لزوم سواء ولا لزوم حرى ، ولا يصلح فيما يقع أدنى أن يعطف عليه ما يلزمه سواء أو أحرى ، كما لو قال قائل : من يعمل ذرة خيرا يره ، ومن يعمل قيراطا يره ، ولم يصلح عطفه عليه لإفادة الأولى إياه ، ولعل ذلك الشيء وهل عنه وأهل ، فسلك أثره من غيراعتبار لقوله »[1]

فالتأفيف « أنهى الأذى وأشده ، فإنّ معناه أن المؤفف به لا خطر له ولا وزن أصلا ولا يصلح لشيء بل هوعدم ، بل العدم خير منه مع أنه أنهى القذر »[2].

التأفيف إمَّا عن امتلاء الصدر بالضجر والضيق ممن يتأفف منه ، أوعن استقذارالمتأفَّفِ منْهُ ، والعرف دالٌّ على أنه إذا تحول الضيق والتضجر إلى عمل يدوى أو لساني كان أعلى وأفحش في الإيذاء مما يدل على أن الضرب والشتم إنما هما ثمرة عملية وقولية للتضجر علاوة على أن الإيذاء بالضرب والشتم إيذاء محسوس يدركه الصغير والكبير ، والرقيق الحس والجلف ، بينما التأفف إيذاء لا يدركه كل أحدٌ ،وقد يقدم عليه المرءُ مع الغريب أحيانا والقريب حينا .

ومن هذا الباب قوله ﷻ :

﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران:٧٥).

دلَّ منطوق الآية على أنّ من أهل الكتاب من يؤتمن بقنطار فيؤديه ومنهم من يؤتمن بدينار فلا يؤديه إلا مضطرا مرغما .

---

(١) نظم الدرر ، للبقاعي : بيروت : ٣٧٤/٤

(٢) السابق : ٤٠٢/١٨

ودلت بمعنى النظم وسياقه وفحواه ودلالته على أن الذي يؤتمن بقنطار فيؤديه هو أحرى بأداء ما دونه ، وأن الذي يؤتمن بدينار فلا يؤديه هو أحرى بالخيانة فيما هو أعلى من الدينار ، فالمنطوق دال على حكم في المسكوت عنه دلالة جلية ، وهو في صدر الآية وعجزها من قبيل التبعية بالأدنى على الأعلى عند جماعة من المحققين ؛ فالحكم في أداء القنطار الأمانة وفي عدم أداء الدينار الخيانة ، والقنطار أقل مناسبة بالتأدية من الدينار ، والدينار أقل مناسبة بالخيانة من القنطار ، فكان التنبيه بالأدنى على الأعلى شاملا الصدر والعجز ، وذلك بناء على أن يراد بالأدنى مناسبة للحكم المترتب عليه ، وبالأعلى الأكثر مناسبة له[1].

وذهب جمهرة من الأصوليين إلى أن صدر الآية ﴿ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ ﴾ من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى ، فالمؤدى قنطارا يؤدى دينارا بطريق أولى ، وأن عجز الآية (من تأمنه بدينار) من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ؛ فالخائن في دينار يخون فيما هو أكثر منه[2].

هؤلاء ينظرون إلى العلاقة بين محل الحكم المذكور « القنطار والدينار » والمسكوت عنه علوا ودنوا في الكم والقدر ، وأولئك ينظرون إلى العلاقة بين الحكم ومحله ، و لا شك أن القنطار أدنى مناسبة بالأمانة والدينار أدنى مناسبة بالخيانة ، وذلك هو المذكور ، فهو تنبيه بمنطوق أدنى مناسبة للحكم على مسكوت عنه أعلى مناسبة بذلك الحكم .

ظاهر نص ابن الحاجب في مختصر المنتهى دالٌّ على أنَّهُ من الفريق الأول الجاعل الآية صدرا وعجزا من التنبيه بالأدنى على الأعلى مريدا بالأعلى الأكثر مناسبة للحكم ، وبالأدنى الأقل مناسبة للحكم . ولذلك قال : « وكتأدية ما دون

---

(١) تيسير التحرير : ٩٤/١ ، والتقرير والتحبير : ١١٣/١

(٢) الأحكام للآمدي : ٩٥/٣ ، وأحكام الفصول للباجي : ص ٥٠٩ ، وبيان المختصر : ٢٣٩/٢

القنطار من ﴿ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾ وعدم الآخر من ﴿ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾ وهو تنبيه بالأدنى ، فلذلك كان في غيره أولى »[1].

ونصّ كلامه في المنتهى « دال على أنه ذاهب إلى أن صدر الآية غير عجزها : يقول : « وكتأدية ما دون القنطار من قوله : ﴿ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾ وعدم زيادته ما فوق الدينار من قوله ﴿ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾ وهو من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى وبالأعلى على الأدنى فلذلك كان الحكم في المسكوت أولى »[2].

ما عليه في « المختصر » هو الأخير في فقهه المعنى في الآية وهوتدقيق لطيف ؛ فعلاقة القنطار بحكمه (الأداء) أدنى مناسبة لِما هو أقل قدرا منه ، والدينار أدنى مناسبة لحكمه « الخيانة » ما هو أعلى منه قدرا .

الدنوّ والعلو منظورٌ فيه هنا إلى علاقة الحكم بمحله ، وليس علاقة محلّ مذكور بمحل مسكوت عنه ، ولا شك في أن كلا من القنطار والدينار المذكورين أدنى مناسبة بحكم كل منهما

هذا الوجه وإن يكن دقيقا لطيفا فإن ما عليه الآخرون أظهر وأقرب غير أن الظهور والقرب ليسا معيارَ صحَّةٍ وخطإٍ وجمال وقبح فإن الذي هو قار عند أهل العلم أن الذي لا يتجلى لك إلا بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له والهمة في طلبه هو الأعلى والذي تسبر فيه أغوار العلماء .

« ومن المركوز في الطبع أنّ الشّيْءَ إذا نيل بعد الطّلب له أو الاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نَيله أحلَى ، وبالمزِيَّة أولى ، فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف ، وكانت به أضَنَّ وأَشْغَف ، ولذلك ضُرب المثل لكل ما لَطُف موقعه ببرد الماء على الظمأ »[3].

---

(١) بيان المختصر : ٢٣٩/٢ ، وشرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٣/٢ .

(٢) المنتهى : ص ١٤٨ .

(٣) أسرار البلاغة ، ط : شاكر : ص ١٣٩.

وجملة الأمر أن هذا القسم له صورتان :

تنبيه بأدنى على أعلى .

وتنبيه بأعلى على أدنى .

ويطلق عليه عدة إطلاقات أشهرها « فحوى الخطاب ».

الثاني : مساواة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق به في معناه ووصفه الذي كان له .

في هذا القسم يكون معنى المنطوق به وحكمه مساويا له معنى المسكوت عنه في الوجه الذي كان له ذلك المعنى والحكم ، فهما في مناط الحكم والمعنى سواء ، فهو إلى التشابه أقرب منه إلى التشبيه .

يقول الحق ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ﴾ (النساء: ١٠).

دل النص بعبارته على تحريم أكل مال اليتيم ظلما ، والمعنى في ذلك النهى عن تبديده وتضييعه بأيِّ وجه من وجوه الإضاعة والإهلاك ، فيدل بفحواه ومفهومه ودلالته ولحنه على حرمة كل ما شارك الأكل في هذا المعنى ، كالإحراق والإهداء ، والمغامرة والمضَاربة ...إلخ ، فإنه لا يقل فيها تحقق المعنى الذي كان له النهى عند تحققه في الأكل ظلما ، وما كان تخصيص الأكل بالذكر هنا لأنه أعلى في تحقيق الوصف الذي كان له النهى من غيره أو أدنى ، بل لوجوه عديدة منها أن الأكل أعظم مقاصد الإنسان ، وأنه أخفى أفعاله في تحقيق الإهلاك ظلما ، إذ أذن للولى الفقير أن يأكل بالمعروف ، وهذا باب قد يتسلل منه الفاسقون ، فيوهمون أنفسهم أو غيرهم أنهم من المأذون لهم بولوجه ، وليس من رقيب إلا الله ﷻ .

ووجوه الاتفاق الأخرى مثل الملبس والمسكن مما لا يشارك الإنسان فيه غيره ، وإنما هي متصرفات الإنسان خاصة ، أما الأكل فهو الصفة المشتركة بين

الإنسان والحيوان والفرق في هذه الصفة المشتركة أن الحيوان يأكل ما يقع تحت قمة غير ناظر إلى أنه من حقه أو أنه من حق غيره ، أما الإنسان فلا يأكل إلا من حقه ، لأنه هو المضبوط بالشرائع فإذا ما أكل من غير حقه يكون بذلك قد هدم الحد الفاصل بينه وبين الحيوان[1].

ولاختيار الأكل أيضا وجه آخر يتناسبُ مع قوله بعد ﴿ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ .

فغير قليلٍ من المفسرين على أن قوله ﴿ نَارًا ﴾ من قبيل المجاز تعبيرا بالمسبب عن السبب ، والذي هو أهدى وأوفق بالنظم أن النار على الحقيقة ، وهي شاملة للنار الحسية المنظورة وللنار المعنوية الحارقة المعاني الباطنية التى يكون بها المسلم مسلما فالذي يأكل مال اليتيم ظلما يجزى بفعله في الدنيا فتحترق خلال الخير فيه ويجزى في الآخرة سعيرا . و نظم الآية يؤكد أن العبارة على الحقيقة ، إذ أنه « صور الأكل وحققه بقوله ﴿ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ أى تحرق المعاني الباطنية التى يكون بها قوام الإنسانية ، وبين أنها على حقيقتها في الدنيا ، ولكنَّها لا نحسها الآن ؛ لأنَّها غير النار المعهودة في الظاهر بقوله مكرراً التحذير ، مبينا بقراءة الجماعة بالبناء للفاعل أنَّهم يلجأون إليها إلجاء يصيرهم كأنهم يدخلونها بأنفسهم .[2]

دلالة النار على الإحراق الحسيّ والمعنوي دلالة حقيقة فيهما معًا ، لا تسبق إحداهما الأخرى ، ولاتَمتنع إرادتهما معا ، ولا فهمهما معاً في سياقٍ واحد ، من متكلم واحد ، ومستمع واحدٍ .

الآية على هذا من قبيل دَلالة معنى المنطوق على ما ساواه في الوصف الذي كان له .

---

(١) الإعجاز البلاغي لشيخنا : ص ٣٧.

(٢) نظم الدرر : ٢١٩/٢ ، بيروت .

وفي الآية وجهٌ آخر يجعل فيه تحقّق معنى النَّهى في الأكل أدنى منه في غيره كالإحراق والإغراق ، فيكون من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ، فتكون من القسم الأول ، وهو ما يدل عليه موقف الآمدى من الآية .

وجملة الأمر أنَّ الحكم هنا وهو النّهي عن أكل مال اليتيم ظلمًا غيرمصرح به نصا ، بل جاء في عبارة خبرية يلزم منها حرمة الأكل ظلما وذلك أقوى في تقرير الحرمة من الإتيان به في صورة نهى ، فالنهى وإن يكن معناه الحقيقي وجوب الكف وحرمة الفعل فقد يقال فيه غير ذلك ، فقد يصرفه صارف إلى الكراهة أو مادونها ، إلا أن الإتيَانَ به في صورة خبرية تعصمه من ذلك ، فضلا عن أن الكثير فيما كان ضرره بالغا وأثره عظيما مدمرا يأتى في صورة الخبر لا صورة النهى .

ومن الملاحظ أن ما نسميه الحكم المذكور في الآية ليس من قبيل الدلالة المطابقية أو التضمنية للآية ، بل هو من مستتبعات التراكيب فهو دلالة تركيب خبري على معنى طلبي وليس هذا من قبيل الحقيقة أو المجاز عند المحققين بل من قبيل مستتبعات التراكيب ، وقد ترتب عليه معنى آخر هو حكم المسكوت عنه وهذا من قبيل تولد المعاني وهو باب عظيم يحتاج إدراكه إلى لقانية ونفاذ بصيرة فهو سر من أسرار البلاغة .

وممَّا يحتمل أن يكون من قبيل الأولى وأن يكون من قبيل المساوى قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:٢٣).

تناولت الآية المحرمات نسبا ورضاعة ومصاهرة واستوعبته إجمالا لا تفصيلا لأفراد الأنواع ، فهي وإن نصَّت على تحريم الأمهات ، فما ذكرت الجدات إلاّ إن جعلنا اسم الأمهات شاملا للجدَّات على سبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز أوعموم المشترك أوعموم المجاز ، ونصّت على البنات ولم تذكر نصًّا بنات الابن وبنات الابنة وإن سفلن إلا إن جعلنا حكم البنت في الدّلالة حكم الأم ، فإن لم يجعل ذلك على هذا النحو مخافة القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز ، فإن تحريم الأم حينذاك يدل بمعناه وفحواه ولحنه على تحريم الجدات وإن علت ، إذ هنَّ مساويات للأمهات في معنى الحرمة والوصف الذي كانت له . و مثله في الابنة .... إلخ .

ويحتمل أن يكون ذلك من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ، إذ الأم فرع الجدة وتحريم الأصل أولى من تحريم الفرع ، ويحتمل جعلُهُ من التنبِيهِ بالأعلَى عَلَى الأدنى ؛ فالأمُّ أعلَى مناسبةً بمعنى حرمةِ النّسَبِ منَ الْجدّة ، ، فهي أقرب نسبا ، وما كان أقرب كان أعلى في مناسبة للحكم ، ومثل هذا يقال في دلالة تحريم الابنة على تحريم بنت الابن وبنت الابنة وإن سفلن .

فالآية نصت على بعض المحرمات بالمنطوقِ الصريح ، ودلالةِ العبارة وعلى البقية بدلالة المعنى والفحوى واللحن ومفهوم الموافقة .

والآية لم تستْضقِ تصريحًا أفراد الأنواع في المحرمات ، فذلك لايتناغى مع قدر البيان التشريعي المعجز ، فأقيم النَّظم على نحو بالغ في إيجاز القصر ، ولو شئنا أن نفصّل لاستغرق ذلك ماتعجز قلوب المتلقين عن حفظه وإدراكه ، فكان الأجمل الأكرم أن يذكر في كلِّ نوع من المحرمات فردًا يُدلُّ به على ماشاركه في معنى تحريم نكاحه ، سواء قلنا إن المذكور مساوٍ للمسكوت عنه في ذلك المعنى أو أولى به منه ، المهمُّ أن الآية أقيمت على نحوٍ محيط بأنواع المحرمات في غاية من الإعجاز والإيجاز ، وهو أساسٌ بالغٌ من الأسس البيانية لسبيل مفهوم الموافقة .

هذا القسم الثاني «المساوي» لم يقل به كلُّ الأئمة والمحققين من الأصوليين ، مِنهم مَن اكتفى بذكر الأولى ، ولم يصرح بالمساوي .

يقول الجويني في البرهان : «من قال بالمفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصا وإلى ما يقع ظاهرا فالواقع نصا كالمتلقى من قوله : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) وما يقع ظاهرا كقوله : ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ (النساء:٩٢) فقال الشافعي تقييد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمد أولى وهذا الذي ذكره ظاهر غير مقطوع به إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى[١].

والاكتفاء بالتصريح بالأولى هو مذهب أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة وفي اللمع[٢] ويؤخذ من موقف ابن الحاجب في «المنتهى» القول بالأولى وحده ، حيث اكتفى بذكر أمثلة الأولى ، ولم يذكر المساوى تصريحا أو تلميحا ، ومثله في «مختصر المنتهى» ولم يعلق شارحاه على ذلك ، فعلق السعد التفتازاني بأن ذلك مبنى على أنه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة ، إلا أنا نرى ابن الحاجب في مبحث مفهوم المخالفة يجعل من شرطه ألا يظهر أولية ولا مساواة في المسكوت عنه ، فيكون مفهوم موافقة[٣].

إن اكتفينا بكلامه في مفهوم الموافقة كان على نهج الشيرازيّ وإن ضممنا إليه كلامه في المخالفة كان ممن يعتد بالمساوى أيضا في مفهوم الموافقة .

---

(١) البرهان في أصول الفقه - تحقيق : عبد العظيم الديب ، ط : قطر : ٤٥٢/١ ـ فقرة : ٣٥٨ ، وينظر معه : الإبهاج : ٣٦٨/١ ، والتقرير والتحبير : ١١٢/١ ، وإرشاد الفحول : ص ١٧٨

(٢) شرح اللمع : ٤٢٤/١ ، والتبصرة : ٢٢٧

(٣) المنتهى : ص ١٤٨ ، وشرح العضد : ١٧٣/٢ ، وبيان المختصر : ٤٢٧/٢ ، وحاشية السعد على شرح العضد ١٧٣/٢

هذا النزاع في اعتبار قِسم المساوى من مفهوم الموافقة هو عند غير الحنفيّة ، أمّا هم فلا منازعة بل عدم اعتباره هو عندهم من قبيل إهدار دلالة اللغة[1].

والقائلون به من غيرالحنفية قد يخصونه بمصطلح «لحن الخطاب» أى مفهومه ومايظهر لك بالفطنة ﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ ﴾ (محمد:٣٠) ، ومنهم من لايفرق فيطلق اللحن على الأولى والمساوى ، وقد يطلق عليهما معا الفحوى ، بل قد يطلق «اللحن» على «الاقتضاء» ضرورة أن هذا اصطلاح عرفي غير مستمد من جوهر دلالة المساوي حتى يخص به من دون غيره[2].

تأصيل دلالة الفحوى :

عرض الأصوليون لتبيان طبيعة دلالة مفهوم الموافقة على المعاني : أهي فحوى الدّلالة اللفظية فيكون سبيل وعيها اللغة وبيانها ، أَم فحوى الدلالة القياسية ، فيكون سبيل وعيها الرأيُ والاستنباط ، فيَتفاوت الناس فيها تفاوتا بالغا مما يقتضى فقه حركة المعنى فيها ضرورة إدراك أصول القياس وشرائطه وضوابطه ؟

اختلف أهلُ العِلمِ في تحرير مستند المعنى في محل السكوت فكانوا ثلاث طوائف :

[الأولى] ذهبت إلى أن مستند المعنى في المسكوت عنه إنما هو القياس : قياس ما يتحقق فيه معنى منطوق المنظوم عليه لتقرير حكمه فيه .

---

(١) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/٢ ، والتقريروالتحبير : ١٢/١ ، تيسير التحبير : ٩٥/١ ، وفواتح الرحموت٤٠٩/١

(٢) الأحكام للآمدي : ٩٤/٣، شرح الكوكب المنير : ٤٨٢/٣ ، وحاشية البناني على شرح الجمع : ٤١/١، وحاشية العطار على شرح الجمع : ٣١٧/١، والتمهيد لأبي الخطاب: ٢٥٥/٢ ، والمسودة : ص ٣١٣، وحاشية السعد على شرح العضد : ١٧٢/٢ ، وإحكام الفصول للباجي : ص ٥٠٧

في قول الله تعالى جدُّه : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) قيس ما يتحقق فيه معنى المعنى لمنطوقها والوصف الذي كان له النهى وهو الإيذاء على هذا المنصوص عليه ، وقرر فيه حكمه وهو النهى التحريمي .

فلدينا في الآية أربعة عناصر :

أصل (التأفيف) وفرع (الضرب) وعلة (الإيذاء) وحكم (النهى التحريمي).

هذه العناصر هي أركان القياس وهي كما ترى شاهدة شاخصة في هذه الآية التى هي من قبيل مفهوم الموافقة ، فهو قياس جلى ؛ فالعلة التى هي روح القياس وجودها في الفرع (الضرب وما ضارعه) أقوى من وجودها في الأصل أو مساو له .

هذا المذهب قال به أئمة ومحققون على رأسهم الشافعي[1] .

أمّا الرازي والبيضاوى ، فقد أورداه في باب الدلالات مرة ، وفي باب القياس أخرى.[2]

استند أولئك على أدلة أُجملها في دليلين كليين :

(أ) أن وجه إثبات حكم المنطوق به في المسكوتِ عنه هو تحقّقُ علةِ حكم المنظوم في المسكوت عنه ، فإن قطعنا النظر عن هذه العلة لما تحققت دلالة المنظوم على حكم المسكوت عنه ، ففي ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ إن قطعنا النظر عن وجه الحكم وهوالإيذاء ما قضينا بتحريم الضرب والشتم إجماعا ، وذلك قائم على ما يقوم عليه القياس الجلى ، وهي الأركان الأربعة السّابقُ ذكرها ، وإنما سمى قياسا جليا لظهور العلة في المسكوت عنه ، فيقطع فيه بنفى الفارق في معنى المعنى بين المسكوت عنه والمنصوص عليه .

---

(١) الرسالة : ص ٥١٣ ، وينظر معه : المعتمد : ٢٥٥/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ١٧/٤ ، وشرح اللمع : ٤٢٤/٢ ، المسودة : ص ٥٠٥ ، شرح الكوكب : ٤٨٥/٣

(٢) المحصول : ٣٢٠/١/١ ، ١٧٠/٢/٢ ، والإبهاج : ٣٦٧/١ ، ٢٤/٣ ، ٢٦ ، ٢٧

(ب) أن دلالة المنطوم على المعنى في المسكوت عنه إمّا أن تكون بالوضع اللغوى أوالعرفيّ أوالقياس :

الأول باطل ضرورة ، فلفظ التأفيف لا يتناول الضرب والشتم ، فمن المحال أن يفهم من اللفظ ما لم يتناوله اللفظ .

والثاني باطل أيضا ، فالنقل العرفي خلاف الأصل ، ولا يجوز الحكم به إلا إذا لم يكن سواه ، وسواه مُمكنٌ وهو القياس ، فمفهوم الموافقة قياس[1].

هذان الدليلان لا يسلمان من النقش والنقد :

أمّا الدّليلُ الأول فملاحظة معنى المعنى في إثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه هي شرط لتناول الكلام حكم المسكوت عنه من حيث اللغة ، إذ أنها وضعت التراكيب فيها ليتناول الحكم لما يوجد فيه ذلك المعنى فالملاحظة للعلم يتناول الكلام له لا لأن هذا المعنى مثبت للحكم في المسكوت عنه .

والقياس إنّما يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه ، لا لأن الكلام دال عليه لغة وعرفا ، بينما مفهوم الموافقة يشترط ملاحظة المناط فهو عنوان دلالة لا موجب حكم ، كما في القياس .

أن وظيفة معنى المعنى في مفهوم الموافقة غيرها في القياس وظيفته في الفحوى إعلان ودلالة ، وفي القياس إثبات وإيجاب وأيضا معنى المعنى في الفحوى مناط إدراكه في المنصوص إنما هواللغة ، ولذا يدركه كلُّ عارف باللغة بينما مناط إدراكه في القياس هو الرأى والاجتهاد والاستنباط ، ولا يظهر أثر العلة بفقه الدلالة اللغوية ، بل بفقه أوضاع الشريعة ، فالإيذاء في النهي عن

---

(١) المنتهى : ص ١٤٨ ، الأحكام للآمدي : ٩٧/٣ ، شرح اللمع : ص ٤٢٤ ، المعتمد : ٢٥٥/٢، والمحصول : ١٧٠/٢/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ١٨/٤ ، شرح الكوكب : ٣٨٥/٣

التأفيف مناط إدراكه اللغة ، بينما علة النهي عن بيع الحنطة بالحنطة بغير مماثلة في مارواه مسلمٌ في كتاب (المساقاة) باب (الصرف) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسُول الله ﷺ : «التمر بالتّمرِ ، والحِنطة بالحنطةِ والشّعير بالشَّعير ، والمِلح بالملحِ ، مثلاً بِمثلٍ يدًا بيدٍ ، فمَنْ زادَ أو استْزادَ فقد أربَى ، إلا ما اختلفت ألوانُهُ» ليس مناط إدراكها اللغة بل الشرع من ثمَّ اختلف فيها .

أضيفُ إلى ذلك أن معنى المعنى في دلالة الفحوى شرط وفي القياس علة ، والفرق بين الشرط والعة أن الشرط علامة لازمة وهو اسم لما يضاف الحكم إليه وجودا عنده لا وجوبا به ، والعلة اسم لما يضاف الحكم إليه لإيجابه لا بذاته فهى ما أوجب الحكم في المحكوم عليه(١).

أمَّا الدليل الثاني : فالقائلون بأن مستند المعنى في الفحوى إنّما هو الدلالة اللفظية لا يقولون بأن لفظ التأفيف موضوع للضرب والشتم في اللغة ، وإنما يقولون بأن المعنى فيها يفهم عن طريق معنى المنظوم ، فنطقه على هذا الوجه وفي هذا المساق يفهم من معناه اللغوى ثبوت المعنى في المسكوت عنه المشارك في معنى معناه حتى أنه لو لم يشرع القياس ، ولم يعرف بعرف ثبوت معنى التأفيف في الضرب والشتم مثل التأفيف بل أشدّ فالحكم ثابتٌ في المسكوت عنه بالمعنى المعلوم من الدّلالة اللغوية للمنطوق وليس بالدلالة اللغوية نفسها بمجرد نطق ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ بعيدًا عن سياقِه وقرائنِه فإنَّه لا يدلّ على المعنى الثابتِ في النهي عن الضرب والشتم وما شاكلهما ، ولذا كانت دلالة الفحوى دلالة معنى المعنى ، ولا ريب في أن معنى المعنى إنما فهم لغة ، لأنه لازمٌ للمعنى اللغوى أومن مستتبعات التراكيب ، فهو يفهم منه لغة ، والمعنى اللغوى الأول أشبه بالعلة للمعنى الثاني الذي هو معنى المعنى(٢).

---

(١) أصول السرخسي : ٣٠١/٢

(٢) أحكام الفصول : ص٥١٠، وحاشية الرهاوي على شرح المنار لابن مالك : ص٢٥٦

لذلك قلتُ إنَّ معنى المعنى في المنظوم شرطه في الفحوى الظهور فيه بحيث لا يحتاج إلى تفتيش واجتهاد لإدراكه ، أمَّا ثبوته في غير المنظوم فقد يكُون خفيا ، واختلاف الفقهاء في الفحوى حين يقع ليس مناطه إدراك معنى المعنى في المنظوم ، بل مناط الاختلاف ثبوته في المسكوت عنه ، بخلاف القياس ، فإن إدراك معنى المعنى في الأصل (المنظوم) قد يكون خفيا غيرمنضبط ، كما في الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ، فمعنى المعنى هنا غير ظاهر لكلٍ ، فاختلف فيه .

معيار الفرق أن معنى المعنى في المنصوص عليه إن كان مفهوما باللغة ظاهرا فيه ومنضبطا بحيث يفهمه كل عليم باللغة أوعارف بها فهو من قبيل دلالة الفحوى سواء ظهر ثبوته في المسكوت عنه أو لم يظهر جليا ، وإن كان معنى المعنى مفهوما بالرأى والاجتهاد والتفتيش في المنصوص عليه وغيرَ ظاهر ولا منضبط ، فهو من قبيل القياس .

[الطائفة الثانية]: ذهبت إلى أن مستند المعنى في مفهوم الموافقة هو الفحوى الدلالة اللفظية ، فالمعنى المستنبط بفحوى النص في غير المنطوق به إنما يكون عن طريق اللغة ، إذ السامع للنص يفهم من لغته المعنى في المنطوق به ثم ينتقل منه إلى ما هو أولى منه بذلك أومساو له فيه ، فيفهم المعنى نفسه في ذلك الأولى أو المساوى على الرغم من سكوت المتكلم عنه معتمدا على أن إيقاع وصف الحكم في المنطوق به وعلته ومعناه إعلان منه بتقريره فيما لم يذكره ، وكان أولى بذلك الوصف وتلك العلة مما ذكره وذلك أمر تفرضه حقيقة البيان البشريّ وتقتضيه خاصية الموقف اللغوى لديه بصورتيه ، الشفهية والكتابية ، فليس بملك مبين من البشر متكلما أو كاتبا أن ينص على ما يندرج تحت معنى المعنى الذي هو بصدد تقريره والإعلام به ، لأن ذلك يستوجب استقصاء واقعات الحياة الشاخصة زمن الإبانة ، والغائبة من قبله ، ويستوجب الاقتدار على الضرب في الزمن الآتي من المستقبل السحيق ، وتلك التى دونها خرط القتاد ، فكان اقتضاء الفطرة البيانية واستحكام الموقف اللغوى أن يكتفى

بصورة مما يلتمع فيه معنى المعنى فيفصح عنه ليتخذ سبيلا إلى ما كان أولى أو مساويا له فيه .

ولما كان خطاب الشريعة غيرمنفصم عن خصائص الفطرة البيانية لدى الإنسان في مفرادته وتراكيبه سلك ما تناغى مع هذه الفطرة وتناغم في الوقت ذاته مع إعجازه البياني ، فأتى بكثير من أحكامه على منهج مفهوم الموافقة المستند إلى فحوى الدلالة اللفظية ، وقد أقام الصورة التى يعلن فيها عن الحكم ومحله في كنف قرائن مقالية أو حالية وعلى سياق يهدى كلٍّ عارف باللغة وأوضاعها الإفرادية والتركيبية ومناهج الدلالة النظمية إلى ذلك الحكم ووصفه ومناطه سواء كان فقيها أم غير فقيه ، فيهتدى بمنطوق النصّ وقرائنه وسياقه إلى الصور المسكوت عنها والتى يتحقق فيها حكم المنطوق به ووصفه تحققا أولى من المنطوق به أو مساويًا له .

القائلون بهذا المذهب هم الكثرة الغالبة من جمهور مدرسة المتكلمين ، وقد صرح الماوردى بأنه مذهب الجمهور. وهو مذهب الحنفية إلا قليلا من متأخريهم[1].

ففي قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) النهي عن التأفيف عُلم من عبارة النص ومنطوقه الصريح ولذلك صورة معلومة ومعنى لأجله تثبت الحرمة وهوالأذى [معنى المعنى] حتى أنَّ من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قومٍ هذا القولُ في لغتهم إكرامٌ ، لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التى فيها هذا المعنى كالشتم وغيره ، وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوما بدلالة النص لا بالقياس ؛ فقدر ما في التأفيف من الأذى موجودٌ فيه وزيادة.[2]

---

(١) أصول السرخسي : ٢٤١/١ ، والمستصفى : ١٩٠/٢ ، كشف الأسرار : ٧٣/١ ، المنتهى : ص ١٤٨ ، وبيان المختصر : ٤٣٩/٢ إرشاد الفحول : ص ١٧٨.

(٢) ينظر أصول السرخسي : ٢٤١/١

يشهد لهذا المذهب أدلة منها :

الفطرة البيانية عند العربي تقضى بأنه إذا ما أراد تحقيق معنى من المعاني في صورة من الصور على وجه الإبلاغ فإنه يعمد إلى ما هو دونها أو مثلها ، فيقرر الحكم فيه لتثبيت ذلك في كل ما شارك المنصوص عليه في تحقيق روح المعنى وعلته من باب أولى ، وهي طريقة من طرقهم في الإلزام ، والحجاج البياني والجدل الفطريّ استخدمه العربي بمحض فطرته البيانية والباحث فيما يعرف بعلم البيان عند متأخري البلاغيين يدرك ذلك جليا سافرا ، ولا سيما في مباحث الكناية وما يندرج فيها من صور بيانية عديدة .

وخطاب الشريعة قد جاء على ذلك النهج ، لأنه خاطبهم بلغتهم ونهجهم ، فلما أراد أن ينهاهم عن إيذاء الآباء ويأمرهم ببرهم عمد إلى أدنى صور الإيذاء فصرح بالنهى عنها ، فالعربي بفطرته البيانية سيفهم أنه ما كان القصد إلى ذات الصورة المنصوص عليها في قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) فأدرك بفطرته أن الآية تنهاه عن كل ما يتحقق فيه الإيذاء . وهذا نجده عند كلّ عارف باللغة لا يحتاج في فهمه إلى تفتيش ومقايسة ، بل إن الطفل المميز ليفهم من قولك له « لا ترفع عينك في أخيك الأكبر » إنك تنهاه عن كل ما يتنافى مع احترامه وتقديره وأن مقصودك الأعظم من عبارتك إلزامه باحترامه وطاعته ، فيمتنع عن كل سوء معه وإن نظر إليه .

ولهذا كان للعلماء اختصاصٌ بمعرفة الاستنباط ، والقياسِ ، أما دَلالة الفحوى ، فهي ممَّا تجده عند من لَه بصر بلسان العربية فهمًا وإفهامًا ، وإنْ لَمْ يكن منْ علماءِ الشّريعةِ .

الأخذ بدلالة الفحوى ثابت في تاريخ البيان قبل شرع القياس ويستخدمه من لا يدين بشريعة ومن لا يعرف القياس الشرعي الذي هو حجة شرعية والذى هُو مناط المنازعة ، ولذا أثبت دلالة الفحوى الحكماء والبلغاء وإن لم يكونوا على دين وشريعة .

القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب الذي له شرع الحكم أشدّ في الفرع منه في الأصل بالإجماع وهذا مشترط في دلالة الفحوى عند كثير من القائلين بها .

في الفحوى قد يكون الأصل مندرجا في الفرع كما في قول الله ﷻ : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة:٧) فالذرة التى هي الأصل مندرجة في الفرع الذي هو فوقها في القدر.

والأصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بالإجماع .

«من خالف في القياس مطلقا وافق على دلالة الفحوى ـ خلا الظاهريين ـ ولو كانت الفحوى قياسا لما وافقوا عليها .

الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه ، وفي دلالة الفحوى المسكوت عنه هو الأصل في القصد الباعث على النطق بالأصل وهو الأسبق إلى فهم السامع وذلك في كنف القرينة المعينة وربما تظهر قرينة مقالية أو حالية تمنع هذا الفهم ، ففي قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) وهوفي سياق النهى عن الإيذاء المقصود الأعظم ليس النهى عن التأفيف لذاته بل لما فيه من معنى ، فكان المسكوت عنه المشارك له في هذا المعنى أولى بالنهى بمعونة السياق .

وقد يرد ﴿ لَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ في سياق لا يدل على النهى عما هو أعلى في معنى الإيذاء بل قد يأمر به ، كأن يأمر الملك بقتل الخارج على سلطانه فيقول اقتله ولا تقل له أف ، فالقرينة هنا مانعة من فهم بعض المسكوت عنه ، إذ أنه قد أمره بقتله ، ولذلك أساس بياني في أسلوب الكناية إذ قد تمنع القرائن إرادة المنطوق به في بعض صورها وهو أمر غير خفى عند البلاغيين[1].

---

(١) ينظر في هذه الأدلة : أصول السرخسي : ٢٤١/١، وإحكام الفصول للباجي : ص ٥٠٩ ، والمنتهى : ص ١٤٨ ، بيان المختصر : ٤٤٢/٢، والعضد على مختصر ابن الحاجب ، ومعه حاشية السعد : ١٧٣/٢ ، فواتح الرحموت : ٤١٠/١ ، وشرح الكوكب : ٣٨٤/٣ ، و إجابة السائل : ص ٢٤٣

وجه الدلالة اللفظية في الفحوى عند أصحاب هذا المذهب

إن يكن أصحاب هذا المذهب متفقين على أن مستند الحكم في الفحوى هو الدلالة اللفظية فإنهم على غير اتفاق في تحرير وجه الدلالة اللفظية فيها : أهى من قبيل العرف اللغوى أم من قبيل الدلالة السياقية ؟

أولا جمهرة من أهل هذا المذهب كالغزالي وابن القشيري والآمدي وابن الحاجب على أنها من قبيل الفهم بمعونة السياق والقرائن ، والمراد بالقرائن هنا معنى المعنى ما أفاد دلالة النظم على معناه الأول وعلى المعنى الثاني أيضا ، فقول الله تعالى جدّه : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) ونحوه مستعمل في معناه الحقيقي غايته أنه علم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال وسياق الكلام .

والغزالي يذهب إلى أن التنبيه بالأدنى على الأعلى في الفحوى لا يتحقق بمجرد ذكر الأدنى ، بل ذلك يتوقف على وعى القرائن المقالية والحالية التى تكتنف النص وإدراك السياق الذي ورد فيه والقصد الذي سيق له الكلام ، فلولا معرفتنا بأنَّ الآية سيقت لتعظيم الوالدين والدَّعوة إلى احترامهما وبرهما لما فهمنا النهي عن الضرب والشتم وما شاكلهما ، فإن خلا الكلام من هذا القصد وذلك السياق وتعرّى عن تلك القرائن ، فإنَّ ما قيل لا ينبه على ما لم يقل ولا يفهم من الأدنى ما هوأعلى في معناه ووصفه ، فسياق الموقف هنا ذو أثر فاعل في تحرير دلالة النظم . ومثل هذا عليه الآمديّ وابن الحاجب[1].

وهذا المتجه في تبيان وجه الدلالة اللفظية في الفحوى يحتمل عدة وجوه :

الوجه الأول والأعلى :

إنهم ينزعون من معين الدلالة الكنائية في الفحوى ذلك أن القرائن التى تكتنف المنظوم والتى تدل على إرادة تحقيق معنى المعنى للمنظوم فيما لم يقل

---

(١) المستصفى : ١٩٠/٢ ، والمنخول : ص ٣٣٤ ، والمنتهى : ص ١٤٨ ، شرح الكوكب المنير : ٤٨٤/٣ ، وحاشية العطار على شرح جمع الجوامع : ٣٢١/١ ، وإجابة السائل : ص ٢٤٤

إنما هي قرائن غير مانعة من إرادة المعنى اللغوى للمنظوم ، وتدل على إرادة المسكوت عنه وقصده في المقام الأول ، وقرينة سياق الكلام لا يلزم منها استخدام لمنصوص عليه في غير معناه وحده بل هي دالة على إفادة أن معنى المعنى في المنظوم هو الإيذاء في الآية الآنفة ، كما أفاد قولُهم : « كثير الرَّماد » أن معنى المعنى فيه الكرم ، ولا تمنع القرينة استخدام المنظوم في معناه الحقيقي ثم ينتقل منه إلى ما يتحقق فيه معنى المعنى على نحو آكد ، فقد يقصد المتكلم المعنى المكنى به والمكنى عنه معا ، وتحقيق ذلك في التأفيف أعظم من تحقيقه في كثير الرماد ، والسلطان هنا لسياق المقام .

الوجه الثاني :

أنهم ينزعون من معين الدلالة المجازية باعتبر إطلاق الأخص على الأعم ، إذ أطلق المنع من التأفيف في الآية الآنفة وأريد المنع من الإيذاء وهو أعم ، وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في قوله تعالى جدُّهُ :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠) وهو خاصٌ وأريد المنع من إتلاف ماله وهو عام[١].

والقرينة في المجاز هنا غير مانعة من إرادة المعنى الحقيقي للنظم وذلك مذهب جمع من الأصوليين في قرينة المجاز وهو مخالف لمذهب البيانيين القائم على اعتبار الصرف عن الحقيقة في قرينة المجاز ، وإن كان عبد الحكم في حاشيته على البيضاوي يذهب إلى أن القرينة المانعة في المجاز إنما تشترط عند تعين المجاز دون احتماله[٢].

و لعلّ الذهابَ إلى القول بالدّلالة الكنائيَّة هنا أقربُ ، فالقول بأنَّه من قبيل المجازِ لا يُسلَّم إلا بتسليم عدم المنع في القرينة من إرادة معنى المنظوم . وهذا

---

(١) شرح جمع الجوامع ، وحاشية العطار : ٣٢٠/١

(٢) تقرير الشربيني على حاشية العطار وشرح جمع الجوامع : ٣٢١/١

غيرُ مشترطٍ إذا ما قلنا إِنَّها دلالة كنائيَّةٌ ، أضفْ إلى ذلك أنَّ المتبادرَ إلى الفهم في دلالة الفحوى إرادة المنظوم والمسكوت عنه معا .

فالمتبادر في مقام التخاطب في قوله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣)

وقوله ﷻ ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠).

إنما هو النهى عن التأفيف والتوعد على أكل مال اليتيم وما يفهم من النهى عن كل إيذاء ، وعن كل إهلاك يمكن أن يدعى أنه مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم أن يكون مجازا بل تعريضا .

ثانيا : ذهبت طائفة من القائلين بأن مستند الحكم هو الدلالة اللفظية إلى أن وجه هذه الدلالة هو العرف اللغوى ، فيكون من قبيل الحقيقة العرفية . ففي قوله ﷻ ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغويّ إلى المنع من أنواع الأذى .

ويعد هذه صورة من صور التَّحوُّل الدّلاليِّ في المعنى ، ذلك أنّـه قد نقل الّلفظ للدّلالة على الأعمّ عرفا بدلا من الدّلالة على الأخصّ لغة فقد نقلت الآية الآنفة من دلالتها اللغوية ، وهو تحريم التّأفيف للوالدين إلى دلالتها العُرفيّة ، وهو تحريمُ إيذائهما الذي هو معنًى عامٌ مـن أفراده الدَّلالة اللغويّةُ المنقولُ عنها ، ففيه توسيعٌ للدّلالة فمن بعد أنْ كانت العبارةُ دالّةً عليه وعلى المسكوتِ عنه بوضع عرفيٍ جديدٍ وليس عن طريق الجمعِ بين الموضوع وغيره بل عن طريق وضع آخر جديد[1].

---

(١) المحصـول : ١٧٠/٢/٢ ، وحاشـية العطـارعلى جمـع الجوامـع : ٣٢١/١ ، وإرشـاد الفحول : ص ٢٤٣ .

هذا المذهبُ باطلٌ ؛ فالمفرداتُ مستعملةٌ في معانيها اللغوية من غيرنقل وأهلُ العلمِ عَلَى أنَّ فِيها إلْحاقَ فَرْعٍ بِأصلٍ ، ولكنّهم مختلفُونَ فِي أسَاسِ هـذَا الإلحاقِ : أَهُوَالّلغةُ أَمْ الشرعُ ، أمَّا دعوى النّقل بالعُرفِ الّلغويِّ ، فلا دَليلَ عليْها .

وقد ناقَشَهُم الرّازِيُّ ، وبسط القول مَعَهُمْ ولم يتعرض للطائفة الأولى القائلة بالقرئن والسياق ؛ لأنّ قولَهم هذا قريبٌ في دعواه من القول بالقياس ، إذ هو قائمٌ على ملاحظةِ إلحاقِ الْفرعِ بِالأصلِ ، لعِلَّةٍ جَامِعَةٍ بِدلالَةِ السّياقِ والقرائِنِ[1].

[الطائفة الثالثة] : ذهبت هذه الطائفة إلى التفصيل

قالت إنّ الْقِسمَ الأَوَّلَ مِنْ مَفهُومِ الْموافَقَةَ الّذِي يكونُ الْمسْكُوتُ عَنْهُ أَوْلَى بمعنى المعنى من المنظوم مستندُ الحكم فيه الدَّلالة اللفظية ؛ لأنَّ الأدلة التي أوردها القائلون بالدّلالة اللفظية في دلالة الفحوى بقسميها أكثر حضورا وظهورا في هذا القسم .

والقسم الآخر الذي يكون المسكوت عنه مساويًا للمنظوم في معنى المعنى مستندُ الحكم فيه القياس ؛ لأنَّ هذا القسم لخفائه في الدّلالة يحتاج إلى نظر واجتهاد في دلالته على حكم المسكوت عنه ، والنظر بالقياس الشرعي[2].

ولعلَّ هذا يفهم من كلام ابن تيمية ، إذ ذكر أنّ فحوى الخطاب منه ما يكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى كما في قول الله ﷻ : ﴿ **فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ** ﴾ (الإسراء:٢٣) فهذا معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب وليس قياسا ، وجعله قياسا غلط ، فإنه هو المراد بهذا الخطاب .

---

(١) المحصول : ١٧٠/٢/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ٤٨٥/٣ ، والإبهاج : ٢٨/٣

(٢) إجابة السائل : ص ٢٤٣

ومنه ما لم يكن قصد المتكلم إلى القسم الأدنى لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى[1] فكأنّه جعل الأول من قبيل الدلالة اللفظية والآخر من قبيل القياس .

وقد يؤخذ أيضا من كلام الغزاليّ في « المستصفى » أنه لا يجعل ما كان فيه معنى المعنى في المسكوت أولى من قبيل القياس ، فإن تسميته قياسا بعيد « لأنه لا يحتاج إلى فكر واستنباط علة ، ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومن سماه قياسا اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسامى ، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة فإنّما مخالفته في عبارة »

وكلامه هذا يفهم أن ما كان المسكوت عنه مساويا في معنى المعنى للمنطوق به قد يصح جعله قياسا ، ولذلك صرح بأنهم « ربما اختلفوا في تسميته قياسا » وذلك لأن « هذا الجنس يرجع حاصله إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم » .

ولا يصرح هنا بجعلِهِ من القياس بل يتساءل : أيسمى هذا قياسًا ؟ ويقرر أن أصحاب أبي حنيفة يقولون بأنّه « لا قياس في الكفارات » ولما كان بعض صور هذا القسم في باب الكفارات يفهم من قوله هذا أنّ الْحَنَفِيَّةَ لا يجعلونه قياسا ، فيدل على أن غيرهم قد يقول بأنه قياس ، ثم يقرر أنّ « لفظة القياس اصطلاح للفقهاء فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح »[2] فيكاد حاصل كلام الغزالي يدلُّ على أنَّ جماعةً يقولون بأنَّه قياسٌ في المساوي ، وغيرُ قياسٍ في الأَوْلى ، ولكنَّ ابن تيمية في هذا أجلى دَلالة .

أصحابُ هذا المذهب المفصل ينظرون من جهة مقدار تحقق معنى المعنى في كل من المنطوق به والمسكوت عنه ، فإن كان في المسكوت عنه أولى

---

(١) المسودة : ص ٣١٠ .

(٢) ينظر المستصفى : ٢٨١/٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ .

وأعلى كان مستند الحكم الدلالة اللفظية وإن كان مساويا كان من القياس الجلى لحاجته إلى نظر وتفتيش .

وهم يختلفون في هذا عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بالدلالة اللفظية في عموم دلالة الفحوى ، فإنهم لا ينظرون إلى مقدار تحقق معنى المعنى في المنظوم والمسكوت عنه بل ينظرون إلى أساس فهم المعنى في المنطوق أهو الدلالة اللغوية أم غيرها دون اعتبار لمقدار التحقيق في كلٍّ من المنطوق به والمكسوت عنه ولالدرجة الظهور فيهما ، وإن كان الغالب أنه كلما كان سبيل الإدراك اللغة كان مقدار التحقق في المسكوت عنه أعلى وأن الظهور والجلاء في المنطوق أسمى بحيث لا يحتاج إلى نظر وتفتيش .

وما قد يبدو من خفاء في بعض صور المساوي ليس دليلا على أنه قياس ، لأن هذا الخفاء مناطه ليس تحقق المعنى في المنطوق به بل مناطه ثبوت المعنى في المسكوت عنه ، وغير خفيّ أن دلالة اللغة على معنى المعنى ليست دائما جلية سافرة ، فكثيرمن صورالكناية والتعريض الدلالة على معنى المعنى فيها ذات خفاء ، ولا يقال إنّ الدّلالة عليه فيها من قبيل القياس . أمّا أنّه من القياس اللغوى فذلك لا ينكر.

القياس اللغوى حاضر في كثيرمن الدلالات اللغوية ، ومناط الاختلاف بين العلماء هنا ليس القياس على أى وجه كان ، بل القياس الشرعي الذي يعتمد إدراك العلّة فيه على الشرع فلا يدركها إلا فقيه أما اللغويّ الذي لاعلاقة له بالشرع فلا يدركها .

وجمهور العلماء لا ينازع في أنَّ الفحوى إنما هي « إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ لجامِعٍ ، إلاَّ أنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُعرفُهُ كلُّ مَنْ يَعرِفُ اَللغَةَ مِنْ غَيرِ افتِقَارٍ إِلَى نَظرٍ وَاجتهادٍ بِخلافِ القياسِ الشّرعِيِّ ، فاختصّ العلماءُ بِمعرِفةِ الاستنبَاطِ بالرّأيِ

الّذِي هُو رُوحُ الْقِيَاسِ الشرعِيِّ ، واشترِكَ فِي مَعرِفَةِ دَلالَةِ الْفَحوَى كلُّ مَنْ لَهُ بَصَرٌ فِي معنَى الكلامِ فقِيهًا كأنَ أوْ غَيرَ فقِيهٍ[١].

ثَمرةُ الخلاف في تحرير المعنى في دلالة الفحوى

تذهب طائفة إلى أن الخلاف بين القائلين ان مستندالحكم هنا القياس عند كل منهما ، وهو ما ذهب إليه الغزالي .فمن أراد بكونه قياسًا أنه بحاجةٍ إلى تأملٍ واستنباطٍ ، فهوخطأٌ ، ، ومن أرادَ أنّه مسكوتٌ عنهُ فُهمَ منْ منطوقٍ ، فهو صحيحٌ بشرطِ أن يُفهمَ أنّه أسبقُ إلى الفهم منَ المنطوقِ أو معَه ، وليس بالمتأخّرِ عنْهُ .

وذهبَ السعدُ إلى أنّ الخلافَ لفظيٌّ ، وذهبَ التّاجُ السبكيُّ إلى أنّ للمفهومِ جهتينِ :

هو باعتبارِ أحدى الجهتينِ مستندٌ إلى اللفظِ ، فهو مفهومٌ

وبالأخرى هو قياسٌ فلا تنافيَ ، لاختلافِ الجهتين .

ودعوى السعد أنه خلافٌ لفظي لا أثرَ له في الاستنباط ردتْ بأنّه إنْ كان مُستندُ الفحوى الدّلالة اللفظِية ، غيره إن كان مستندها القياسُ ، فالحنفِيّةُ يستخدمون الفحوى (دلالة معنى النصّ) في إثباتِ العقوباتِ والكفّارات والحدودِ ، ولا يُجوّزون استخدام القياس في إثباتِ ذلك ، فافترقا ، فلم يكن الخلافُ لفظيًّا كما زعم السعد ، بل هو خلافٌ موضُوعيٌّ ذو أثر بالغٍ في استنباطِ الأحكام ، وتقريرها[٢].

---

(١) أصول السرخسيّ : ٢٤١/١، وحاشية السعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٣/٢

(٢) ينظر : المستصفى : ١٩١/٢، والسعد على شرح العضد : ١٧٣/٢، أصول السرخسي : ٢٤٢/١ شرح جمع الجوامع : ١٤٥/١ .

أمَّا الشافعية وأشياعهم فلا يفرقون بينهما في إثبات الحدود والكفارات فمجال حركة الفحوى والقياس عندهم سواء[1].

يُضاف إلى هذا أنه اختلاف في ضبط مسالك معنى المعنى في كل من الفحوى والقياس ، ففي الفحوى مسلكه واحد هو اللغة بينما القياس مسالكه متعددة منها الإجماع والنص الصريح والظاهر والإيماء والسَّبْر والتقسيم والمناسبة والشبه والدوران والطَّرد...إلخ ، وقد كان للأصوليين في ذلك حديث واسع الأرجاء .

ومجمل القول في هذا أنَّ الأصوليين يَقُومون فِي هذا بتأصيل دلالة الفحوى حتى تستبين طاقاتها وحدود الأخذ بها في استنباط أحكام الشريعة من الكتاب والسنة فيما تقذف به الحياة من واقعات محدثة ، فلكلٍّ سبيل من سبل الاستنباط مدى ومتسعا ، فلا تندرج كلُّ واقعة على أى سبيل ، وإنما لكل سبيل جنس من الواقعات ولكل جنس من الواقعات سبيل يسلك منه وفقا لمنزلة الواقعة في التشريع ولمنزلة السبيل في الدلالة الظنية والقطعية ، وتلك حصافة الأئمة في إدراك السبيل وتحديد وقع الأقدام عليه إلى الغاية .

الأساس البياني لدلالة الفحوى

ترتكز دلالة الفحوى على لحظ حضور روح معنى المنظوم فيما يشمله النظم نطقا ، فإذا أمكن إبصار وتحقيق ملامح معنى المعنى فيما نطق به وإبصاره فيما لم ينطق به أمكن تحقيق فقه دلالة الفحوى .

هي دلالة ترتكز على أصلِ التناظر في روح المضمون بين ما قيل وما لم يقل ، وهذا مرتكز من مرتكزات التشبيه والاستعارة فهما قائمان على إبصار الوشيجة بين الطرفين وإن يكن معيار الحسن في التشبيه والاستعارة منظورا فيه إلى دقة الوشيجة وغرابتها وطرافتها واحتجابها عن الدهماء ، فإنَّ معيارَ القوَّة

---

(١) أحكام الفصول للباجيّ : ص ٦٢٢ ، وإرشاد الفحول : ص ٢٢٣ .

في دلالة الفحوى منظورٌ فيه إلى وضوحِ الوشيجة وتوفّرها وتحقُّقها للعيان فيما نطق به وما لم ينطق به ، فثَمَّ معيارُ حُسن وهنا معيارُ قُوة .

وارتكاز دلالة الفحوى على تحقيق معنى المعنى فيما نطق به وتحرير وجه التلاقى أمرٌ قد يحتاج إلى بصيرة واعية روح المعاني ، فإدراك ذلك وفقهه أشبه بفقه الجانب الروحي في الإنسان فمعنى المعنى في النص هو روحه المهيمنة وهو الرحم الذي به يتعلق بغيره ، فيحقق للنَّصِّ اتحاد عناصره ويمنحه القوة فينفذ في الأغوار ، ويمنحه الثراء فيفيض بكريم المعنى .

التّعاملُ مع النصِّ له من التعاملِ مع الناسِ حظٌّ وفيرٌ ، وإذا ماكان التآلف والتخالف في عالم الإنسان مرده إلى الرُّوح كما جاءت به السنة النبوية :

روى البخاريّ في كتاب (الأنبياء) بسنده عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : «الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»ورواه مسلم بسنده عن أبي هريرة في كتاب (البر).

فالأمر في عالم البيانِ كمثلِه ، وإنْ يكن إبصار غيرالمحسوس في الشاخصات بحاجة إلى فراسة وهي نور من نور الله تعالى يبصر به المؤمنين فإبصار الروح في النص يحتاج إلى فراسة بيانية لها من الفراسة الإيمانية نصيب في المنشأ والمنهج .

وقد قرَّر الأصوليون أنه لا يمكن معرفة كون الحكم أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم .

وإذا كان روح المنظوم (معنى المعنى) في دلالة الفحوى يفقه لغة لا بالرأى والاجتهاد فتحقيق فقهه في المنظوم أولا ثم في المسكوت ثانيا لا يكون على طرف الثمام كما قد يتوهم من نفينا أن يكون طريق فقهها الرأى والاجتهاد .

إن ذلك قد يعتريه ضرب من الغموض يحتاج إلى بصيرة ولكن طريق النظر والتحقيق إنما هو اللغة ومن ثم كان خلاف بين الفقهاء في تحرير

المعنى في المنظوم في دلالة الفحوى ترتب عليه اختلاف فيما يندرج في دلالة الفحوى من المسكوت عنه فما كان طريقه اللغة ليس جليا دائما بل قد يدق ولكن يبقى الطريق إلى تحقيقه فقه اللغة ، لهذا رأينا خلافا في تحقيق فقه دلالة الفحوى في بعض النصوص بين المذاهب المختلفة ، بل بين عُلماء المذهب الواحد ومرد ذلك إلى المنهج الذي يسْلكُهُ كلٌّ[1].

يقولُ أبو بكر السّرخسيّ في مبحث «الثابت بدلالة النصّ»:

«أما الثابت بدلالة النص ، فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي ، لأنّ للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به ، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإيلام ، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له ، فكما أنّ في المسمى الخاص ثبوتَ الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة ، فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ، ويسمى ذلك دلالة النص ، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتا بعبارة النص ، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياسا»[2]

ويذهب إلى أن الحنفية لهذا يجوزون إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النَّصّ ، لا بالقياس ، فأوجبوا حدّ قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ، لأنَّ عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة

---

(١) ينظر في كفارة القتل العمد ، الأحكام للآمدي : ٩٩/٣، والمغني للخبازي : ص ١٠٧، ومفتاح الوصول : ص ٩١ ، والتقرير والتحرير : ١١٣/١ ، ونور الأنوار : ٢٨٥/١. وينظر في كفارة اليمين الغموس : شرح المختصر الأصولي للعضد : ١٧٣/٣ ، والمغني للخبازي : ص ١٥٧ ، وتيسير التحرير : ٩٦/١.

(٢) أصول السرخسي : ٢٤١/١

والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه[1].

العقل البلاغي والأصولي لهما كلفٌ بالمعنى ومعنى المعنى ، وإن تفاوتت مساحة النظر ، ومستوياته توغلاً وتدقيقًا . وفقًا لطلبة كلّ من النظر في البيان .

مفهوم المخالفة

يمثل مفهوم المخالفة الوجه المقابل لدلالة الفحوى : يقوم على دلالة النظم على إثبات نقيض معناه للمسكوت عنه ؛ لخلو ذلك المسكوت عنه من الوصف المعتبر في إثبات المعنى للمذكور .

وقد جاءت تعريفات المحققين مفهوم المخالفة مرتكزة على أمرين :

بيان أنَّ علاقة الحكم للمذكور بالحكم للمسكوت عنه هي علاقة المخالفة .

بيان المفارقة بينهما ، وهو خلوُّ المسكوت عنه من القيد المعتبر .

وقد يكتفى بذكر الأمر الأول وحده في التعريف ، وإن نصَّ على الأمر الثاني في غير التعريف .

ومجمل التعريفات يمكن إدراجها تحت قولنا : مفهوم المخالفة هو دلالة النظم على ثبوت نقيض معناه لمقابله المسكوت عنه لخلوه من الوصف المعلق به معنى المنظوم[2].

فالعلاقة بين معنى المنطوق ومعنى المسكوت عنه علاقة تناقض لا علاقة تخالف وتضاد ، سواء كان هذا التناقض في صورة إثبات أو نفي ، فإن كان

---

(١) أصول السرخسي : ٢٤٢/١

(٢) ينظر : المستصفى : ١٩١/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١ ، والأحكام للآمدي : ٩٩/٣ ، وأصول الأصول : ٣٣٥/١ ، ومفتاح الوصول : ص ٩١ .

معنى المنظوم إثباتا كان معنى المسكوت عنه نفيا وإن كان الأول نفيا كان الثاني إثباتا .

وغيرخفيٍّ أن دلالة مفهوم المخالفة دلالة بالالتزام الظنّيِّ لا القطعيّ وهذا اللزوم غير محصور في قسيم المطابقية والتضمنية المعتبر عند المناطقة وعلماء الكلام ، بل هو أفسح مجالا ، فيندرج فيه ما يعرف بمستتبعات التراكيب إذا ما شئنا أن نستبقى ثلاثية التقسيم .

ولهذا السبيل من سبل استنباطِ المعاني منْ بيان الوحيِ قُرآنًا وسنّةً أسماءٌ عِدّة أشهرها « مفهوم المُخالَفَةِ »

وهذا منظور فيه إلى طبيعة العلاقة بين حكم المذكور وحكم المسكوت عنه ، وهذه الطبيعة هي جوهر المفارقة بينه وبين مفهوم الموافقة (فحوى الخطابِ ولحنِهِ)

ومن أسمائه « دليل الخطاب » وهي تسمية راجعة إلى أنَّ حصول المعنى للمسكوت عنه إنما يكون بالاستدلال ببعض الاعتبارات الخطابيّة والدلائل النظميّة ، ولأنَّ دلالته من جنس دلالة الخطاب ، أو لأنَّ الخطاب دال عليه ، وهذا الاسم غير دالٍّ على وجه المفارقة بينه وبين مفهوم الموافقة .

ومن أسمائه « مفهوم الخطاب » وهي تسمية راجعة إلى أن المعنى فيه لا يفهم من المنطوق به بطريق مباشر بل يفهم عند المنطوق به ، فهو أقرب إلى مستتبعات التراكيب ، وهذه التسميةُ وإنْ يكن منظورًا فيها إلى مصدر الدلالة أو الإفادة ، فإنّها تسميةٌ عامَّة تشمله وتشمل دلالة مفهوم الموافقة (الفحوى) فلا يصلح هذا مصطلحا كشافا فارقا .

ومن أسمائه « فحوى الخطاب » وهي تسمية راجعة لمثل ما رجعت إليه تسمية « مفهوم الخطاب » كما أنَّ هذا الاسم يطلق على مفهوم الموافقة عموما كما عند ابن الحاجب ، أوعلى ما كان أولى بالحكم كما عند بعض المحققين ، فلا يصلح أيضًا أن يكون مصطلحا كاشفا ومميزا .

ومن أسمائه «لحن الخطاب» وهي تسمية كسابقتها «فحوى الخطاب» وإن يكن «لحن الخطاب» قد يطلق على ما كان مساويا في دلالة مفهوم الموافقة، بل قد يطلق على دلالة الاقتضاء عند بعض العلماء، فلا يكون كاشفا مميزا.

ومن أسمائه «تنبيه الخطاب» وهي تسمية راجعة إلى أنَّ المعنى في المسكوت عنه قد نبه عليه النظم بقرائنه وسياقه، وهذه التسمية تتناول دلالة المفهوم عموما مثلها في ذلك مثل «مفهوم الخطاب». و«دليل الخطاب» فلا تَصلح مصطلحا كاشفا فارقا[1].

هذه التسميات إنما كثر الاختلاف فيها؛ لأنها من قبيل الوضع العرفي، وكلٌّ منها ينظر فيه إلى وجه من وجوه الدّلالة لهذا السبيل سواءٌ كان هذا الوجه من الفارقات أو لم يكن، ولذا كان أحقها جميعا ما نظر إلى الوجه الفارق وهو «مفهوم المخالفة».

مما هو قبيل مفهوم المخالفة عند القائلين به قول الله تعالى جدُّه:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴾ (الحجرات:٦).

دلّ منطوق الآية على أنَّ نبأ الفاسق لا يؤخذ به إلا من بعد تبين، وهذا التبيّن تختلف وسائله ودرجاته وفقا للنبأ والمُنبىء، فثم نبأ يتعارض مع العقل أو ظاهره، أومع الواقع، فهذا يحتاج إلى قدر من التبين يَكشف عن واقع النبأ وحقيقته، وثمَّ نبأ لا يتعارض مع العقل والواقع وضوابط الشرع، وهذا يحتاج إلى تبين على نحو آخر يركز فيه على سند روايته قبل مضمون متنه؛ فالمنبىء

---

(١) ينظر في أسمائه: اللمع للشيرازي: ٤٢٨/١، الأحكام للآمدي: ٣، /٩٩، والإبهاج: ٣٦٨/١، ونهاية السول: ٣٠٤/١، والمسودة: ص ٣١٤، والتمهيد لأبى الخطاب: ١٨٩/٢، أصول الأصول: ٣٣٥/١، والبناني على شرح جمع الجوامع: ٢٤٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ص ٥٣، وتيسير التحرير: ٩٨/١، وبيان المختصر: ٤٣٧/٢، وإرشاد الفحول: ص ١٧٨.

قد لا يكون أهلا للثقة ، وليس الفاسق دائما راوية لكلِّ إفكٍ ، وإن يكن ذلك غالبًا على أمره .

وأفاد مفهومُ الآية أنّـه ليس بواجب التبيّن حيـن يـكـون المنبئُ عـدلا ثـقـة لا يُعهَدُ عليـه الكـذب حمـلا أو روايـة أواختلافـا ، فمتـى كـان المنبـئُ عـدلا ، فوجوب التفتيش في مضمون المتن للرد أو القبول غير لازم ، وإن يكـن التبـيّن لمضمون نبأ العدل لازما لفقه ما فيه .

والآية إنما جاءت لتبين الوثاقة لا لتبين المعرفة بدلالة قَول الله ﷻ : ﴿ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٍ ﴾ ويكشف هذا الذي قلتُ فقه سبب نزول الآية[1].

وفي هذا بيان لما يجب على المسلم إزاء ما تقذف به وسائل الإعلام في حق أهل العلم وأهل الصلاح والتقوى ، فغير قليلٍ ممًّا تتسارعُ لنشره في النَّاسِ وسائل الإعلام غيرُ مؤسّسٍ على ما يُوثَقُ بِه ، فالرغبة في السبق الإعلامي ، وفي الإغراب ، وشد العناية والانتباه يوقعان الإعلاميّ في ما يليقُ بمسلمٍ ، ومن شأن المسلم ألا يحدثِ بكل ما سمع ، وإن كان على وثاقة مما سمع ، فليس كـل ما يُسمع صالح لأن يقال في كل زمان ومكان . ومثل هذا يكاد يتغافل عنه عمدًا غير قليلٍ من رواة الأخبار في زماننا .

---

(١) روى الطبري في تفسيره سورة الحجرات بسنده عن ثابت موْلى أمّ سلمة،عن أمّ سلمة، قالت : «بعث رسول الله ﷺ رجلا في صدقات بني المصطلق بعد الوقعة ، فسمع بذلك القوم ، فتلقوه يعظمون أمر رسول الله ﷺ ، قال : فحدّثه الشيطان أنهم يريدون قتله ، قالت : فرجع إلى رسول الله ﷺ ، فقال : إن بني المصطلق قد منعوا صدقاتهم ، فغضب رسول الله ﷺ والمسلمون قال : فبلغ القوم رجوعه قال : فأتوا رسول الله ﷺ فصفوا له حين صلى الظهر فقالوا : نعوذ بالله من سخط الله وسخط رسوله بعثت إلينا رجلا مصدّقا ، فسررنا بذلك ، وقرّت به أعيننا ، ثم إنه رجع من بعض الطريق ، فخشينا أن يكون ذلك غضبا من الله ومن رسوله ، فلم يزالوا يكلمونه حتى جاء بلال ، وأذّن بصلاة العصر؛ قال : ونزلت : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾». وينظر : أسباب النزول للواحدي : ص ٢٦١

والنبيِّ ﷺ فيما رواه البخاري في (الزكاة) ومسلم في (الأقضية) بسنديهما عَنِ الشَّعْبِيِّ حَدَّثَنِى كَاتِبُ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَيَّ بِشَىْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلاَثًا قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ».

ومن هذا الباب مارواه البخاري في كتاب الإيمان باب (صوم رمضان احتسابًا) بسنده عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :«مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ».

(ورواه مسلم في صلاة المسافرين)

منطوق الحديث ظاهرٌ في أن مغفرة الذنوب لصائم رمضان معلقة على الإيمان بمشروعيته وفرضيته واحتساب ثوابه عند الله ﷻ.

ويفيد مفهومه أن من صامه غير محقق هذين الوصفين «إيمانا واحتسابا» فلا يتحقق له مغفرة ذنبه، إذ علق المعنى على هذين الوصفين وفي هذا التعليق دلالة على انتفاء الحكم عمَّا انتفى عنه الوصفان وذلك هو المسكوت عنه وكأن لسان المفهوم قائل: ومن صامه غير مؤمن ولا محتسب لم يغفر له ما تقدم من ذنبه.

ودلالة التقيد بالوصف على نقيض حكم المقيد لغيره باب من أبواب إيجاز القصر وصورة من صور الكلم الجوامع.

والأمر في هذا ليس على إطلاقِه، فإنّ سلوك ذلك السبيل محفوفٌ بضوابط لا يطيق القيام بها إلا أهل البصائر، وذلك شأن الأساليب العالية في الدلالة على المعَانِي.

آراء العلماء في استنباط المعانى بمفهوم المخالفة

لم يكن العلماء مجمعين على اتخاذ سبيل مفهوم المخالفة لاستنباط المعنى من النص، فاختلفوا من حيث المبدأ في الأخذ به فكانوا طائفتين:

[الأولى]: تثبته نهجا بيانيا، ولكنّهم يختلفون فيما بينهم في الأخذ ببعض أنواعه دون بعض.

[الثانية] : تنفيه ولكنهم مختلفون في نوع النصوص التى لا يتخذ سبيلا لإفهام معانيها .

[الطائفة الأولى] :

الذاهبون إلى سلوك سبيل مفهوم المخالفة لاستنباط المعنى من النَّصِّ هم جمهرة أهل العلم : مالك والشافعي وأحمد وأصحابهم وأبوعبيد القاسم ابن سلام ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى وكثير غيرهم(١).

وهؤلاء لايفرقون في الأخذ بسبيل المفهوم بين نوعيه : الموافقة والمخالفة إلاعند التعارض ، فيقدم مفهوم الموافقة ، معتمدين على أن فرق ما بينهما في الدّلالة وحركة المعنى أنـّها في المخالفة دلالة على إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، وهي تعتمد على قرائن نظمية ثابته في المنظوم ، والدلالة في الموافقة دلالة على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لمشاركته في مناط الدلالة بل قد يكون أولى به منه ، وهذا المناط يفهم لغة في المنطوق ، ويلحظ وجوده في المسكوت عنه ، وفرق ما بين مناط المعنى في الموافقة ، وقيده في المخالفة أن القيد في المخالفة قد يكون حضوره واقترانه بمحل الحكم المنطوق به لوظائف دلالية أخرى غير اختصاص محله به وانحصاره فيه ، ومن ثمَّ أقيمت ضوابط لرصد حركة الدلالة ووجودها لهذا القيد في المخالفة .

ومناط المعنى في الموافقة يأتى للدلالة على إثبات المعنى المسكوت عنه ، وإن يكن ضبط حدود حضوره في المسكوت عنه قد يحتاج إلى قدر من التّدبر.

هذه المفاضلة لا تؤثر عند علماء هذه الطائفة في الأخذ بهما وسلوك سبيلهما ولكنها ذاتُ أثر في المفاضلة عند المعارضة ، فتقدم الموافقة ؛ فسبيلها

---

(١) ينظر : المستصفى : ١٩١/٢ ، والأحكام للآمدي : ١٠٣/٣ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١ ، والمسودة : ص ٣١٤ ، وبيان المختصر : ٢ /٤٤٧

متفق عليه ، ولأنها سبيل يقوم بتأكيد المعنى الثابت في المنطوق به في المسكوت عنه اعتمادا على قرينة لا تحتمل وجوها ، ولأنها تقوم بإثبات حكم المنطوق بأمارات منضبطة ، وكلُّ ذلك غير وفير في المخالفة ، وما كان مثبتا : (الموافقة) مقدمٌ على ما كان نافيا : (المخالفة) وما اتفق عليه أولى ممًّا اختلف فيه .

وهذه الطائفة المثبتة الأخذ بمفهوم المخالفة وإن تنازع بعضُهم في الأخذ ببعضِ أنواعه فإن جمهرتهم متفقة على أنه سبيلٌ من سبل استنباطِ المعاني من بيان الوحيّ ، وبيان البشرِ أيضًا .

وقليلٌ من نازع في الأخذ بِه في بيان البشر على نحو ما نراه عند التقيّ السبكي الشّافعيّ ، فإنّه ذاهبٌ إلى حصرالأخذ بهذا السبيل في نصوص خطاب الشريعة لما يعترى المرء في البيان الإنساني من الذهول ، فقد يذكر المرء في خطابه قيدًا من القيود التى تعلق لها المعنى في مفهوم المخالفة ، وهو ذاهل غير قاصد إقامته أمَارة على إثبات نقيض معنى ما نطق به لما سكت عنه ، وهذا الذّهول مستحيلٌ في حق خطاب الوحي ، فكنا معه في عصمة من الوقوع في استنباط ما لا يراد من النص ولسنا كذلك مع البيانِ البشريّ[1] .

الحق أن ذلك وإن كان واقعا فإنه نادر ، لايكاد يقع ممن يعتد بكلامهم من أهل الحجا والعلم ، أما السوقة والدهماء فلا اعتبار لدلالة المفهوم في كلامهم إلا في مقامات خاصة كالشهادة والإقرار ... أو كان ثم قرائن دالة على قصده مفهوم المخالفة ، إذ الغالب عليهم عدم علمهم بدلالة المفاهيم أوعدم قصدها في خطابهم إلا ما كان من قبيل الوعى العرفي للدلالة حتى غدت دلالة المخالفة في بعض تراكيبهم لمبتذلة أقرب إلى الحقيقة العرفية التى لا يحتاج فهمه إلى كبير إدراك ، فنرى بعض التراكيب الفصيحة الدالة على مفهوم

---

(١) جمع الجوامع ، وحاشية البناني : ١/٢٥٥ ، ونشر البنود : ١/٩٩

المخالفة عند أهل الحجا والعلم لها ترجمة غير فصيحة لدى الدهماء، وما تزال تحمل دلالة المفهوم وتراد منها عندهم وتفهم منهم دون حاجة إلى تدبر لصيرورة هذه الدلالة حقيقة عرفية قارة في هذه التراكيب الفصيحة وترجمتها في لغة الدهماء.

وهذه الطائفة المثبتة دلالة المخالفة لا يفرق أئمتها في الأخذ بمفهوم المخالفة بين الأساليب الخبرية والأساليب الإنشائية، إذ لا يجعلون لنوع الأسلوب من حيث نسبته الخبرية لمضمونه، والنسبة الإنشائية أثرا في ذلك، وهذا منبثق مما قبله، فخطاب الشريعة المتعلق بالمعاني التكليفية هو من قبيل الأساليب الإنشائية بمفهومها الشامل للإنشاء الطلبي وغير الطلبي، فكل معنى تكليفيّ هو إنشاء سواء جاء في صورة طلب أو لا، إذ أنه بهذا التركيب البياني ينشئ حكما شرعيا، ولا يخبر به إخبارا مجردا عن التكليف، فآيات وأحاديث الأحكام هي من قبيل الأساليب الإنشائية عند أهل العلم أما غيرها فقد تكون خبرية وقد تكون إنشائية.

وإذا كان أئمة هذه الطائفة لا يفرقون بين الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي في الأخذ بمفهوم المخالفة في استنباط المعنى منه، فبعضٌ منهم يمنع الأخذ بمفهوم المخالفة في الأساليب الخبرية، ويقصر ذلك على الأساليب الإنشائية[١].

ووجه ذلك أن الأساليب الخبرية لها نسبتان: نسبة كلامية مضمونها الحكم النفسيّ المعبر عنه بالذكر اللفظي، ونسبة خارجية مضمونها الواقع الخارجي المشهود في نفس الأمر، والأصل في الخبر أن تدل نسبته الكلامية على كل أفراد نسبته الخارجية على سبيل التطابق، كقولك «عندى كتاب» فنسبته الكلامية تتطابق مع نسبته الخارجية فيشمل كل ما كان من كتب إسلامية أوغيرها، مطبوعة أوغيرها فتتعلق النسبة الكلامية بالنسبة الواقعية بتمامها.

---

(١) نشر البنود: ٩٩/١

وقد يأتي الخبرُ ولا تتناول نسبته الكلامية إلا بعض أفراد نسبته الخارجية ، كقولك « عندى كتب أدبية » فكلامك هذا يمكن أن تكون نسبته اللفظية تعلقت بحصة من النسبة الخارجية ، فيكون عندك كتب فقهية ، ولكنك لم تذكرها لأمر ما ، فلا تدل الصفة في مقالتك تلك على انتفاء وجود الفقهية عندك فالخبر هنا وإن دل منطوقه على المعنى النفسي فلا يلزم من انتفائه انتفاء النسبة الواقعية في نفس الأمر لجواز أن يحصل في الخارج ما لا يخبر به قطّ ، وحينذاك لا يتعين لنفى المعنى النفسي لإفادة نفى الحكم الخارجي عن المسكوت عنه ، بل هو متعين لنفى المعنى النفسي الذي هو مدلول الخبر .

والأساليب الإنشائية ليس لها نسبة خارجية ، لأنها أقيمت لإقامة هذه النسبة الخارجية إثباتا أو نفيًا ، فهذه النسبة الخارجية لمَّا توجد بعدُ ، ولذا سمى الأسلوبُ إنشاءً ، والمعاني الشرعية ـ كما سبق ـ من قبيل الأساليب الإنشائية ، فالقيد الذي يعلق به الحكم فيها حين يذكر لا يكون له فائدة سوى إثبات الحكم في ما أضيف إليه القيد ونفيه عن المسكوت عنه ، وحينذاك نطمئن لسلوك سبيل مفهوم المخالفة في استنباط المعاني .

وقد ذهب ابن الحاجب إلى أن ذلك دقيق نفيس ولم يسلمه المحققون ، فقرر السعد أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء ، كما في قولنا : « الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء » و « مطل الغنى ظلم » قصد الإخبار بذلك ، فالمفهوم في مثل هذا مأخوذ به ، وكما في قولنا : « في الغنم الأبيضِ زكاة » تدل القرائن على عدم الأخذ بالمفهوم ، لعدم الاعتداد باللون الأبيضِ في استحقاقِ الزكاة فالأخذ بالمفهوم لا يؤخذ به على إطلاقه بل له قرائنه وضوابطه سواء كان خبرا أو إنشاء ودعوى احتمال عدم تطابق النسبة الكلامية مع افراد النسبة الواقعية في الأساليب الخبرية ليست على إطلاقها ، فلذلك قرائن وأمارات تهدي ، ومتى أقيمت هذه القرائن لم يبق وجه إلى نفى المفهوم عن كل الأساليب الخبرية والأساليب الإنشائية وإن لم يكن لها نسبة خارجية ممّا يوفر للقيد فيها إفادة

مفهوم المخالفة ، فثَمَّ قرائنُ قد تمنع من الأخذ بهذه الدلالة ، ولذا أقيمت ضوابط لهذه الإفادة في كل من الأساليب الخبرية والإنشائية .

منشأُ دَلالَةِ مفهُومِ المخالفة :

وهذه الطائفة المثبتة دلالة مفهوم المخالفة لم يتفقوا على تحرير منشأ هذه الدلالة ومنشأ حجيتها :

« فريق يذهب إلى أن منشأها اللغة ، فهي بمواضعاتها الإفرادية والتركيبية وأعرافها الدلالية المستمدة من الفطرة البيانية تهدى إلى أن المنطوق المقيد بقيد معتبرٍ يدلُّ على ثبوت نقيض حكمه لما لم ينطق به ضرورة أن حكم المنطوق به معلق بذلك القيد .

وهم يعتمدون على أنَّ علماء اللغة ، كأبي عبيد القاسم بن سلام وأبي عبيدة معمر بن المثنى ، والشافعي وهو ممن تأخذ منْهُ وعنه اللغة ، فيستشهدُ بلسانِهِ ، وبفهمه فيها يفهمون هذه الدلالة من النصوص وفقا لفقههم الدلالة اللغوية لها[1].

« وفريقٌ يذهبُ إلى أنَّ منشأ الدَّلالة هنا الشرع فتفسير المشرع بعض النصوص يدلّ على الأخذ بمفهوم المخالفة ، وهو ما يبدو جليا عندهم مما رواه « البخاري » في كتاب (التفسير) بسنده عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ عَبْدُ اللَّهِ جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ أَنْ يُعْطِيَهُ قَمِيصَهُ يُكَفِّنُ فِيهِ أَبَاهُ فَأَعْطَاهُ ، ثُمَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُصَلِّيَ فَقَامَ عُمَرُ فَأَخَذَ بِثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُصَلِّي عَلَيْهِ وَقَدْ نَهَاكَ رَبُّكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « إِنَّمَا خَيَّرَنِي اللَّهُ فَقَالَ: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ (التوبة:٨٠) وَسَأَزِيدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ» . قَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ .

---

(١) شرح الجمع ، وحاشية البناني : ٢٥٢/١ ، وشرح الكوكب المنير : ٥٠٠/٣

قَالَ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴾ (التوبة:٨٤). (حديث : ٤٦٧٠)

هذه العبارة «سأزيد على السبعين» أمارة على الأخذ بمفهوم المخالفة من قوله تعالى جدّهُ : ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ (التوبة:٨٠) وهذا فهم وارد من قبل الشرع بغض النظر عن القصد النبوي من الأخذ به ، فأخذه به ثابت لا ينقض ، ولو كان غير مشروع لما كان منه ﷺ ذلك الفهم ، فهو الأمين المعصوم ﷺ فضلا عن أن نزول قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ (التوبة:٨٤) فيه أمارة على وقوع هذا الفهم منه ﷺ ودلت على أن المراد من قوله «سبعين مرة» ليس مفهومه المخالفة و «لولم يقم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقيا» في هذه الآية وانتفاؤه الآن عنها لا يدل على انتفائه عن غيرها ، لأن هذه الآية مثال لا قاعدة كلية[1].

وفريق يذهب إلى أن منشأ الدلالة هنا العرف العام ، فالأعراف اللغوية دلّت على أن تقييد المنطوق يفيد عند الحكم عليه دالّ على ثبوت نقيض هذا الحكم فيما ليس فيه هذا القيد[2].

الأولى عندي أن منشأ الدلالة اللغة ، فهي ثابتة عند من لم يعرف الدّلالات الشرعية أو من لم يؤمن بها ، وجعلها دلالة لغوية لا يمنع حجيتها الشرعية بل ذلك أعلى في حجيتها ، فكثيرٌ من الدلالات الشرعية منبعثٌ من الدلالة اللغوية ولا تنفصل الشرعيّة عن اللغوية ، وتطابقهما أقرب إلى فهم الشرعية حين وردها دون توقف .

أدلة الأخذ بمفهوم المخالفة :

الآخذون بسبيل مفهوم المخالفة لاستنباط المعنى من النص يستندون في ذلك إلى أدلة نقلية وعقلية منها :

---

(١) ينظر شرح الجمع ومعه حاشية البناني : ٢٥٣/١ ، وفتح الباري : ٧٢٠/٨

(٢) ينظر السابقان ، وإرشاد الفحول : ص ١٧٩ ، والقواعد لابن اللحام : ص ٢٨٨ .

ما سبق ذكره من حديث البخاري في شأن الصلاة على ابن أبيٍّ بن سلول .

فقوله «وسأزيده على السبعين» فيه دلالة على أن مفهوم العدد كان فيهم معروفا ، ولم يبطل عمر هذا الفهم فيقول له إنه مذكور على سبيل الإبلاغ ، قال : «إنه منافق» فلجأ إلى حجة لا سبيل إلى تأويلها .

يقول ابن حجر : «وقد تمسك بهذه القصة من جعل مفهوم العدد حجة ، وكذا مفهوم الصفة من باب الأولى. ووجه الدلالة أنه ﷺ فهم أن ما زاد على السبعين بخلاف السبعين قال : «سأزيد على السبعين» ، وأجاب من أنكر القول بالمفهوم بما وقع في بقية القصة ، وليس ذلك بدافع للحجة ، لأنه لو لم يقم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقياً». يقول «الخطابي» : «فيه حجة لمن رأى الحكم بدليل الخطاب ومفهومه وذلك أنَّه جعل السبعين بمنزلة الشرط ، فإذا جاوز هذا العدد كان الحكم بخلافه» فهو دليل على صحة فهم مفهوم المخالفة والاعتداد به [1] .

«ما رواه مسلم في كتابِ (صلاة المسافرين) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَابَيْهِ عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ (النساء: ١٠١) فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ».

كل من الصحابيين : عمر ، ويعلى ﷺ عجب من بقاء القصر المعلق على شرط الخوف والشرط قد ارتفع ، وهذا دال على أنهما فهما من تعليق الحكم على شرط أن الحكم ينتفى عند ارتفاع الشرط وهذا هو مفهوم المخالفة «فلو لم يعقلا من الشرط نفى الحكم عما عداه لم يكن لتعجيبهما معنى» [2].

---

(١) فتح الباري ـ دار إحياء التراث بيروت : ٢٧٠/٨ ، وأعلام الحديث في شرح صحيح البخاري : ١٨٤٨/٣ ، وينظر معه : المستصفى : ١٩٥/٢ ، والأحكام للآمدي : ١٠٥/٣ ، وبيان المختصر : ٤٦٣/٢

(٢) المستصفى : ١٩٦/٢ ، والأحكام : ١٠٧/٣ ، وشرح المختصر للعضد : ١٧٨/٢

وهما عربيان من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والفطرة البيانية الناصعة ، وقد عرض عمر ﷺ على النبي ﷺ عجبه ، وهو عجب تولد عنده من فهم دلالة المخالفة من الآية ، ولم يُنكِرْ عليه الرسول ﷺ فهمه ذلك ، إلا أنه بيَّن له وجه نسخ دلالة المخالفة في هذه الآية خاصة ، ولو كان عمر ﷺ غير مستقيم في فهمه لقال له أخطأت الفهم ، فصنيع رسول الله ﷺ دال بسبيل الإشارة على أن دلالة المخالفة في الآية دلالة صحيحة إلا أنها قد نسخت .

« مارواه البيهقي في السنن من كتاب (قتال أهل البغي) بسنده عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارٍ فِى خُطْبَةِ أَبِى بَكْرٍ ﷺ قَالَ :

وَإِنَّ هَذَا الأَمْرَ فِى قُرَيْشٍ مَا أَطَاعُوا اللَّهَ وَاسْتَقَامُوا عَلَى أَمْرِهِ قَدْ بَلَغَكُمْ ذَلِكَ أَوْ سَمِعْتُمُوهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ فَنَحْنُ الأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الْوُزَرَاءُ إِخْوَانُنَا فِى الدِّينِ وَأَنْصَارُنَا عَلَيْهِ وَفِى خُطْبَةِ عُمَرَ ﷺ بَعْدَهُ نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ يَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ أَلَمْ تَسْمَعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَوْ مَنْ سَمِعَهُ مِنْكُمْ وَهُوَ يَقُولُ : « الْوُلاَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا أَطَاعُوا اللَّهَ وَاسْتَقَامُوا عَلَى أَمْرِهِ » . فَقَالَ مَنْ قَالَ مِنَ الأَنْصَارِ بَلَى الآنَ ذَكَرْنَا قَالَ فَإِنَّا لاَنَطْلُبُ هَذَا الأَمْرَ إِلاَّ بِهَذَا فَلاَ تَسْتَهْوِيَنَّكُمُ الأَهْوَاءُ فَلَيْسَ بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ .

يقول الخطابي في أعلام الحديث : « لما ثَبتَ عِنْدَهُمْ أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قالَ : « الخِلافةُ فِي قريشٍ » أذعنوا لَهُ ، وبايعُوا أبا بكرٍ »

فهذا دالٌّ على أنهم فهموا من (الولاة من قريش) أو (الخلافة في قريشٍ) أن غيرهم مع وجودهم عادلين غير مستحق التقدم عليهم في هذا ، فاستحقاق قريش الخلافة ليس مطلقًا ، فقد قيده ما جاء في رواية لأحمد من مسند (أنس) بسنده عَنْ عَلِىٍّ أَبِى الأَسَدِ قَالَ حَدَّثَنِى بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِىُّ قَالَ قَالَ لِى أَنَسُ ابْنُ مَالِكٍ أُحَدِّثُكَ حَدِيثاً مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ عَلَى بَابِ

الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ فَقَالَ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ. إِن اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا وَإِنْ عَاهَدُوا وَفُّوا وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ».

«ما رواه مسلم في كتاب (الحيض) بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الاِثْنَيْنِ إِلَى قُبَاءٍ حَتَّى إِذَا كُنَّا فِى بَنِى سَالِمٍ وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ عِتْبَانَ فَصَرَخَ بِهِ فَخَرَجَ يَجُرُّ إِزَارَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَعْجَلْنَا الرَّجُلَ». فَقَالَ عِتْبَانُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يُعْجَلُ عَنِ امْرَأَتِهِ وَلَمْ يُمْنِ مَاذَا عَلَيْهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ».

فالصحابة فهموا منه أن الغسل إنما يكون من الإنزال دون الجماع وحده، وهو أخذ بمفهوم المخالفة سبيله الحصر بإنما أو بتعريف المسند إليه.

وقد جاءت أحاديث مؤكدة هذا الفهم. من هذا مارواه مسلم في الكتاب نفسه بسنده عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَخَرَجَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ فَقَالَ «لَعَلَّنَا أَعْجَلْنَاكَ». قَالَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ «إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ أَقْحَطْتَ فَلاَ غُسْلَ عَلَيْكَ وَعَلَيْكَ الْوُضُوءُ». وَقَالَ ابْنُ بَشَّارٍ «إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ أُقْحِطْتَ».

ذلك قاطع في صحة المعنى المستنبط بسبيل مفهوم المخالفة من حديث «الماء من الماء» فقد جاء بطريق العبارة العاطف «لاغسل عليك ...»

وهذا إنما كان في أول الأمر، كما في رواية أبي داود في كتاب (الطهارة) بسنده عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِى بَعْضُ مَنْ أَرْضَى أَنَّ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ السَّاعِدِىَّ أَخْبَرَهُ أَنَّ أُبَىَّ بْنَ كَعْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا جَعَلَ ذَلِكَ رُخْصَةً لِلنَّاسِ فِى أَوَّلِ الإِسْلاَمِ لِقِلَّةِ الثِّيَابِ ثُمَّ أَمَرَ بِالْغُسْلِ وَنَهَى عَنْ ذَلِكَ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ يَعْنِى «الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ»..

فالصحابة وكانوا على ذلك الفهم ، ثم نسخ بما رواه الشيخان البخاري في كتاب (الغسل) ومسلم في كتاب (الحيض) بسنديهما عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِى رَافِعٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ نَبِىَّ اللَّهِ ﷺ قَالَ « إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ ».

وَفِى حَدِيثِ مَطَرٍ « وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ ». قَالَ زُهَيْرٌ مِنْ بَيْنِهِمْ « بَيْنَ أَشْعُبِهَا الأَرْبَعِ ». (النَّص لمسلم)

فهذا النسخ دليل باهر على صحة استنباط مفهوم المخالفة من « الماء من الماء» فلولا أنه كان لما نسخ ، وقد صرح الأئمة أنه إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنه .

« فهم سيدنا ابن عباس عليهما الرضوان من قوله ﷻ : ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾ (النساء:١١) أنه إذا كان الأخوة اثنين لا تحجب الأم من الثلث إلى السدس ولا شك أن ظاهر قوله ﷻ : ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ ﴾ يقتضى أن ما دون ذلك وضعت العرب له اسم التثنية وقد غايرت العرب بين المنزلتين ، أعنى منزلة التثنية والجمع في ظاهر إطلاق اللفظ ، فقد علق الحكم المنطوق على الجمع « أخوة» ونفاه عما دونه ، وهو أخذ بمفهوم العدد عند من يعتبره في العدد وفي المعدود أيضا ، ومن قبيل مفهوم الصفة عند من يقصر مفهوم العدد على العدد دون المعدود ، وكذا على نهج من يدخل العدد في الصفة[1].

ومن ذلك فهمه رضي الله عنه من قول الله ﷻ ﴿ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ (النساء:١٧٦) أن الأخت لا ترثُ عند وجود الولد ذكرا أو أنثى ، ولم يجعل البنت عصبة للأخت ، بل حاجبة ، وقد فهم ذلك أيضًا عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما [2].

---

(١) المنخول : ٢١١

(٢) التمهيد لأبي الخطاب : ٢٠٨/٢

فقوله ﷻ ﴿ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ ﴾ أي مولود ذكرًا كان أوأنثى ، فهومانعٌ من ميراثِ الأختِ ، وهذا سبيله مفهوم المخالفة .

وإن كان فهم كلٍّ من ابن عباس وابن الزبيرهذا قد عارضَه ما رواه البيهقي في كتاب (الفرائض) قَالَ أَبُو دَاوُدَ قَالَ شُعْبَةَ وَأَخْبَرَنِى الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ يُحَدِّثُ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ : قَضَى فِينَا مُعَاذٌ بِالْيَمَنِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جِىءَ فِى رَجُلٍ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَأُخْتَهُ فَأَعْطَى الابْنَةَ النِّصْفَ وَالأُخْتَ النِّصْفَ . كَذَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِىُّ وَرِوَايَةُ غُنْدَرٍ أَصَحُّ وَقَد أَخْرَجَهُ الْبُخَارِىُّ مِنْ حَدِيثِ شَيْبَانَ عَنْ أَشْعَثَ مَوْقُوفًا .

والذي في البخاري في (الفرائض) عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ قَالَ قَضَى فِينَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ النِّصْفُ لِلابْنَةِ وَالنِّصْفُ لِلأُخْتِ . ثُمَّ قَالَ سُلَيْمَانُ قَضَى فِينَا . وَلَمْ يَذْكُرْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

وما فهمه ابن عباس هو معارضٌ بنص رواه أحمد بسنده عَنْ هُزَيْلِ ابْنِ شُرَحْبِيلَ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا مُوسَى الأَشْعَرِىَّ عَنِ امْرَأَةٍ تَرَكَتْ ابْنَتَهَا وَابْنَةَ ابْنِهَا وَأُخْتَهَا . فَقَالَ النِّصْفُ لِلابْنَةِ وَلِلأُخْتِ النِّصْفُ . وَقَالَ ائْتِ ابْنَ مَسْعُودٍ فَإِنَّهُ سَيُتَابِعُنِى . قَالَ فَأَتَوُا ابْنَ مَسْعُودٍ فَأَخْبَرُوهُ بِقَوْلِ أَبِى مُوسَى فَقَالَ لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ لأَقْضِيَنَّ فِيهَا بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

قَالَ شُعْبَةُ وَجَدْتُ هَذَا الْحَرْفَ مَكْتُوباً لأَقْضِيَنَّ فِيهَا بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِلابْنَةِ النِّصْفُ وَلابْنَةِ الابْنِ السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَمَا بَقِىَ فَلِلأُخْتِ . فَأَتَوْا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرُوهُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ أَبُو مُوسَى لاَ تَسْأَلُونِى عَنْ شَىْءٍ مَا دَامَ هَذَا الْحَبْرُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ .

فهذا دالٌّ على أن البنت لاتحجب الأخت كما فهم ابن عباس ، ومناط الاستشهاد هنا بفهم ابن عباس ، وليس بصحة فهمه ، فهو اتخذ سبيل المخالفة

للاستنباط ، وإن كان اتخاذه هذا السبيل معارضًا بنصّ ، وهو نصٌّ رفع الحكم فيه إلى رسول الله ﷺ .

فإذا بطل الحكم الذي حكم به ابن عباس لم يبطل الاستشهاد بأنه كان يأخذ بمفهوم المخالفة في عظيم القضايا والأحكام .

« ما روى أن سيدنا عليا رضي الله عنه فهم من قول الله تعالى :

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:٢٣).

أن الربيبة التى ليست في حجر الزوج حل له نكاحها ، وذلك أخذ بمفهوم الصفة .

يقول ابن كثير في تفسيره الآية : « وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أبو زرعة، حدثنا إبراهيم بن موسى ، أنبأنا هشام ـ يعني ابن يوسف ـ عن ابن جريج ، حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاعة ، أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان ، قال : كانت عندي امرأة فتوفيت ، وقد ولدت لي فوجدت عليها ، فلقيني علي بن أبي طالب فقال : ما لك ؟ فقلت : توفيت المرأة. فقال علي : لها ابنة ؟ قلت : نعم وهي بالطائف. قال : كانت في حجرك ؟ قلت : لا ، هي بالطائف قال : فانكحها ، قلت : فأين قول الله تعالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ (النساء:٢٣) ؟ قال : إنها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك .

هذا إسناد قوي ثابت إلى علي بن أبي طالب على شرط مسلم ، وهو قول غريب جدًا

وإلى هذا ذهب داود بن علي الظاهري وأصحابه .

وحكاه أبو القاسم الرافعي عن مالك رحمه الله ، واختاره ابن حزم .

وحكى لي شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي أنه عرض هذا على الشيخ الإمام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله ، فاستشكله وتوقف في ذلك ، والله أعلم».

وإذا نظرت فيما رواه البخاري في كتاب النكاح بسنده حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ لَكَ فِى بِنْتِ أَبِى سُفْيَانَ قَالَ « فَأَفْعَلُ مَاذَا » . قُلْتُ تَنْكِحُ . قَالَ « أَتُحِبِّينَ » . قُلْتُ لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيَةٍ ، وَأَحَبُّ مَنْ شَرِكَنِى فِيكَ أُخْتِى . قَالَ « إِنَّهَا لاَ تَحِلُّ لِى » . قُلْتُ بَلَغَنِى أَنَّكَ تَخْطُبُ . قَالَ « ابْنَةَ أُمِّ سَلَمَةَ » . قُلْتُ نَعَمْ . قَالَ « لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِى مَا حَلَّتْ لِى ، أَرْضَعَتْنِى وَأَبَاهَا ثُوَيْبَةُ ، فَلاَ تَعْرِضْنَ عَلَىَّ بَنَاتِكُنَّ وَلاَ أَخَوَاتِكُنَّ » .

وفي رواية له في الكتاب نفسه بسنده عَنِ الزُّهْرِىِّ قَالَ أَخْبَرَنِى عُرْوَةُ ابْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِى سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ بِنْتَ أَبِى سُفْيَانَ أَخْبَرَتْهَا أَنَّهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ انْكِحْ أُخْتِى بِنْتَ أَبِى سُفْيَانَ فَقَالَ « أَوَتُحِبِّينَ ذَلِكَ » . فَقُلْتُ نَعَمْ ، لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيَةٍ ، وَأَحَبُّ مَنْ شَارَكَنِى فِى خَيْرٍ أُخْتِى . فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « إِنَّ ذَلِكَ لاَ يَحِلُّ لِى » . قُلْتُ فَإِنَّا نُحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ بِنْتَ أَبِى سَلَمَةَ . قَالَ « بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ » . قُلْتُ نَعَمْ . فَقَالَ « لَوْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِى فِى حَجْرِى مَا حَلَّتْ لِى إِنَّهَا لاَبْنَةُ أَخِى مِنَ الرَّضَاعَةِ ، أَرْضَعَتْنِى وَأَبَا سَلَمَةَ ثُوَيْبَةُ فَلاَ تَعْرِضْنَ عَلَىَّ بَنَاتِكُنَّ وَلاَ أَخَوَاتِكُنَّ » .

قَالَ عُرْوَةُ وَثُوَيْبَةُ مَوْلاَةٌ لأَبِى لَهَبٍ كَانَ أَبُو لَهَبٍ أَعْتَقَهَا فَأَرْضَعَتِ النَّبِىَّ ﷺ فَلَمَّا مَاتَ أَبُو لَهَبٍ أُرِيَهُ بَعْضُ أَهْلِهِ بِشَرِّ حِيبَةٍ قَالَ لَهُ مَاذَا لَقِيتَ قَالَ أَبُو لَهَبٍ لَمْ أَلْقَ بَعْدَكُمْ غَيْرَ أَنِّى سُقِيتُ فِى هَذِهِ بِعَتَاقَتِى ثُوَيْبَةَ » .

فالرواية الأولى ليس فيها (في حجرى) والأخرى فيها «لَوْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِى فِى حَجْرِى» وهذه الثانية تؤكدها رواية مسلم في كتاب (الرضاع) عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِى حَبِيبٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ شِهَابٍ كَتَبَ يَذْكُرُ أَنَّ عُرْوَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أَبِى سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ زَوْجَ النَّبِىِّ ﷺ حَدَّثَتْهَا أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ انْكِحْ أُخْتِى عَزَّةَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «أَتُحِبِّينَ ذَلِكِ». فَقَالَتْ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيَةٍ وَأَحَبُّ مَنْ شَرِكَنِى فِى خَيْرٍ أُخْتِى . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «فَإِنَّ ذَلِكِ لاَ يَحِلُّ لِى». قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ دُرَّةَ بِنْتَ أَبِى سَلَمَةَ. قَالَ «بِنْتَ أَبِى سَلَمَةَ». قَالَتْ نَعَمْ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لَوْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِى فِى حَجْرِى مَا حَلَّتْ لِى إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِى مِنَ الرَّضَاعَةِ أَرْضَعَتْنِى وَأَبَا سَلَمَةَ ثُوَيْبَةُ فَلاَ تَعْرِضْنَ عَلَىَّ بَنَاتِكُنَّ وَلاَ أَخَوَاتِكُنَّ».

رواية البخاري الأولى دلت على أن (في حجري) ليس قيداً يحل انتفاؤه نكاح الربيبة التي ليست في حجر زوج الأم .

وكل هذا إنما هو نظر في بنية النصّ ، فهو نظر في أمر المعاني كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفترق ، وذلك سر من أسرار البلاغة . وأسرار البلاغة غير مقصورة على المعاني النفسية ، والوجدانية ، والتخييلية كما قد يتوهم بعضُ أهل النظر. فيحسبُ ضلالةً أنَّ ما نحنُ فيه من هموم الفقيه ، وليس من هموم البلاغيّ في شيءٍ .

«من هذا أيضًا ما رواه أبو داود مرفوعا في كتاب (الأقضية) بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «لَىُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ».

ورواه البخاري في كتاب الاستقراض معلقًا ،

وفهم أبو عبيد: القاسم بن سلام أن غير الواجد لا يحل ليه عرضه وعقوبته .

يقول : وفي هذا الحديث باب من الحكم العظيم قوله « ليُّ الواجد» فقال الواجد ، فاشترط الوجد ، ولم يقل : ليُّ الغريم ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون غريما ، وليس بواجد ، وإنما جعل العقوبة على الواجد خاصة ، فهذا يبين له أنه من لم يكن واجدا ، فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضى[1].

ومن الباب نفسِه ما رواه البخاري في (الحوالات) بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :« مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ ».

فيفهم منه كما يقول أبو عبيد أن العاجز عن الأداء لا يدخل في الظلم ، ويقول الخطابي : « في دلالته أن من ليس بغنيّ واجدٍ للوفاء لم يكن ظالمًا ، وإذا كان معدما لم يجب أن يعاقب عقوبة الظلمة بالحبس ، والمنع من التصرف »[2].

وذلك تعليق الحكم بصفة من صفات الذات ، ففهم منه نفى الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة .

وممَّا يحسُن الالتفات إليْهِ أنّه إذا ما أبت الشريعة إيذاء غير القادر على سداد ديونه ، لأمر لايد له فيه ، فحسنٌ أن يكون في بيت المال ما يحمل عن مثلهم ذلك وفاء لحق صاحب الدين ، فلا يُضَار ، فإنّه إذا ما علم النَاس أن أموالهم تذهبُ عنهم إذا ما عجز المدينون ، فإنهم يتحاجزون عن الإقراضِ ، ولكنهم إذا علموا أن بيت المال يحملُ حقوقهم عن المدينين العاجزين عن الوفاء بعد التثبّتِ من ذلك ، فإنهم لا يهابون الإقراضَ وتوثِيقه. وفي بيت مال المسلمين متسع لذلك إذا ما أحسن الإنفاقُ منه ، ولم تسلط عليه جوائح التبذير والسفه ، والاحتيال ، ونحو ذلك مما هو معهود عند النَّاس .

---

(١) غريب الحديث لأبي عبيد : ١٧٥/٢

(٢) ينظر : أعلام الحديث : ١١٩٤/٢ ، وفتح الباري : ٣٦٧/٤

وفهم أبو عبيد أيضا مما رواه البخاري في كتاب (الأدب) بسنده عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ «لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا» . أن الحكم علق على الامتلاء شعرا فإذا كان الشعر غير غالب عليه فلا كراهة .

وفي أبي داود في كتاب (الأدب) من سننه قَالَ أَبُو عَلِيٍّ بَلَغَنِي عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ أَنَّهُ قَالَ : وَجْهُهُ أَنْ يَمْتَلِئَ قَلْبُهُ حَتَّى يَشْغَلَهُ عَنِ الْقُرْآنِ وَذِكْرِ اللَّهِ فَإِذَا كَانَ الْقُرْآنُ وَالْعِلْمُ الْغَالِبُ فَلَيْسَ جَوْفُ هَذَا عِنْدَنَا مُمْتَلِئًا مِنَ الشِّعْرِ . ا هـ

فلما قيل لأبي عبيده إن ذلك في الهجاء عموما أو هجاء النبي ﷺ قال :

والذي عندي في هذا الحديث غير هذا القول ؛ لأن الذي هجى به النبي ﷺ لو كان شطر البيت لكان كفرا ، فكأنه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه ، ولكنه وجهه عندى أن يمتلئ قلبه من الشعر حتى يغلب عليه فيشغله عن القرآن ، وذكر الله تعالى ، فيكون الغالب عليه من أيّ الشعر كان ، فإذا كان القرآن العلم الغالبين عليه ، فليس جوف هذا عندنا ممتلئا من الشعر[1].

وإذا نظرتَ في البخاري رأيت أنه ترجم الباب بقوله «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله ﷻ والعلم والقرآن».

وهذه الترجمة هي تفسيروشرح لمضمون الحديث كما هو الشأن في تراجم أبواب البخاري وقد ذهب ابن حجر إلى أنَّ البخاريَّ في هذا الحمل متابع لأبي عبيد ، فإذا ما كان أبو عبيد قد فهم من هذه النصوص معاني بطريق مفهوم المخالفة ، ومثله روى عن الشافعي وهما من أئمة اللغة الذين تؤخذ عنهم ، فذلك دليل باهر على حجية الأخذ بهذا الطريق من طرائق الاستنباط من النص.

«ومن هذا ما رواه مالك في كتاب الحدود من (الموطأ) بسنده عَنْ أَبِي الرِّجَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَارِثَةَ بْنِ النُّعْمَانِ الأَنْصَارِيِّ ثُمَّ مِنْ بَنِي

---

(١) غريب الحديث لأبي عبيد : ٣٦/١

النَّجَّارِ عَنْ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ رَجُلَيْنِ اسْتَبَّا فِي زَمَانِ عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِلآخَرِ : « وَاللَّهِ مَا أَبِي بِزَانٍ وَلاَ أُمِّي بِزَانِيَةٍ ». فَاسْتَشَارَ فِي ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَقَالَ قَائِلٌ مَدَحَ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَقَالَ آخَرُونَ قَدْ كَانَ لأَبِيهِ وَأُمِّهِ مَدْحٌ غَيْرُ هَذَا نَرَى أَنْ تَجْلِدَهُ الْحَدَّ . فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ ثَمَانِينَ . وعمر رضي الله عنه كان يضرب في التعريض الحد تاما[1].

وهذا التركيب اللغويّ دال بمنطوقه على نفى الزنا عن أبيه وأمه ، وبمفهومه على إثباته لغير والديه ، وهو من مفهوم المخالفة عند الأصوليين والقصر عند البيانيين ، وإقامة عمر الحدّ على من سلك هذا السبيل في قذف الآخرين دليل على قوة الدلالة في هذا السبيل حتى أنه قد اعتد به في أحكام الحدود وهي التى تدرأ بالشبهات ، فلو كانت دلالة هذا التركيب على هذا المعنى ضعيفة لما أقيم الحد بها .

فهم مالك والشافعي وأحمد من قول الله تبارك وتعالى : ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ (المطففين:١٥) أن الله تبارك وتعالى غير محجوب عن أوليائه ، فأثبتوا بهذه الآية رؤية الله تعالى جده وهو من سبيل المخالفة[2].

مارواه الشيخان البخاريّ في (الوضوء) ومسلم في(الطهارة) بسنديهما عن أبي هُريرةَ قال : إنّ رسولَ اللّهِ ﷺ قال : « إذا شَرِبَ الكلبُ في إناءِ أَحَدِكم فلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً ».

جعل السبع مطهرة ، فلو قلنا يطهر الإناء بما دون سبع أسقطنا النطق في السبع فقد جعل السابعة داخلة في التطهر ، فإن قيل التطهير لا يتوقف على السابعة كان لسان حاله يقول قد حصل التطهير بما قبل السابعة وهي لغو ،

---

(١) الموطأ : كتاب الحدود : حديث رقم : ١٦١٣، وشرحه للزرقاني : ١٥٢/٤ ، وتنوير الحوالك للسيوطي : ٣٤٦ ، وسنن الدارقطني : حديث رقم: ٢٧٤ ، ٣٧٦، ٢٠٩/٣

(٢) المسودة لآل تيمية : ٣٢٢-٣٢٦ وشرح الكوكب المنير : ٥١٢/٣ والرد على الجهمية : ١٢٩ ، وأحكام القرآن للشافعي : ٤٠/١

فأسقط بذلك البيان بها وهي جزء من أجزائه ، وليس ذكرها على سبيل المبالغة ، فثم رواية تنص على أن تكون الثامنة بالتراب فدل على اعتبار التقييد بالعدد وأن ما دونه لا يتعلق به تطهير الإناء وهو مفهوم المخالفة[1].

ما رواه مسلم في باب (قدر ما يستر المصلي) بسنده عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلاَلٍ عَنْ عَبْدِ اللّهِ بْنِ الصّامِتِ عَنْ أَبِي ذَرَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ :

« إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي ، فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ ، فَإِنَّهُ يَقْطَعُ الصَّلاَةَ الْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ ».

قُلْتُ : يَا أَبَا ذَرَ مَا بَالُ الْكَلْبِ الأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الأَصْفَرِ؟ قَالَ : يَا ابْنَ أَخِي سَأَلْتُ رَسُولَ اللّهِ كَمَا سَأَلْتَنِي فَقَالَ : « الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ ».

دلّ منطوق الحديث دلالة ظاهرة محكمة على أن التقييد بالنعت مفيدٌ انتفاء الحكم عما ليس مقيدًا به ، وذلك هو مفهوم المخالفة ، ولو لم يكن غير هذا لكفى برهانا على الاعتداد بهذا السبيل في استنباطِ أحكام الشريعة .[2]

القيد الذي علق به الحكم في العبارة لو لم يكن لتخصيص ما قيد به لكان ذكره بغير فائدة ، ونصوص الشريعة أجل من أن يكون فيها شيء بغير فائدة ، بل لو لم يكن للتخصيص أو فائدة معتبرة يأنس بها السياق والقرائن لكان ذلك

---

(١) شرح اللمع : ٤٣٣/١ ، الإحكام : ١١٤/٣ ، شرح المختصر للعضد : ١٧٨/٢

(٢) وجمهرة أهل العلم على أن القطع بهذه ليس قطع إبطال يوجب إعادة الصلاة ، بل قطعها محمول على قطع كمال الحضور فيها فإن القلب يتشوش بمشاهدة شيء يمر بين يديه . وإن ذهبت طائفة إلى الإبطال . وقوله (الكلب الأسود) هو من باب قولنا : شياطين الإنس ، ففي كل جنس ما يبلغ في الأذى مبلغًا يفوق بِه أفراد جنسه ، فيسمى شيطانا ، ولم يرتض جمهرة من أهل العلم أنه على الحقيقة ، فإذا رأيت كلبًا أسود بهيمًا لا غبرة فيه فقد رأيت شيطانا من نسل إبليس . وإن قال بعضٌ بأنّه الشيطان يتمثل في صورة هذا الكلب الأسود البهيم ، وهذا غيبٌ لا أعلم دليلا معتبرًا من الشرع عليه .

ملغزا حيث يورد ما يوهم الإفادة ولا يفيدها ، ولكان أيضًا مقصرا في البيان معَ دِعاية الحاجَةِ إليْهِ ، وكلٌّ خلاف الأصل الذي أقيم عليه خطاب الشريعة ، وكذلك خلاف الفطرة البيانية ، فدل واقع الحال ومقتضى العقل أن ذكر القيد إذا لم يكنْ لفائدة غير تخصيص ما قيد به كان ذكره دالا على إفادة مفهوم المخالفة[1].

القول بمفهوم المخالفة يجعل الفائدة في النص أكثر ممًا لم يقل به ، فكان الأهدى والأهنأ جعله طريقا من طرائق استنباط المعنى من النص ولا سيما خطاب الشريعة ، فما كان أكثر فائدة كان أولى[2].

التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، وهو يفيد نفى الحكم لانتفاء العلة ، فذلك تعليق بالصفة ، بل جعل اقتران الحكم بوصفه دليلا على أنَّ ذلك الوصف علة ذلك الحكم ، والأحكام دائرة مع عللها[3].

أهل اللغة يفرقون بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة مثل تفريقهم بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء ، والاستثناء دالٌّ على أنَّ حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه ، فكذا التقييد بالصفة دال على أن حكم المطلق على خلاف حكم المقيد بها[4].

ضوابط الأخذ بمفهوم المخالفة

القائلون بالأخذ بمفهوم المخالفة في استنباط المعاني من النصوص أقاموا ضوابط وشرائط يوجبون حقها في كل قيد ، كيما تفهم دلالة مفهوم المخالفة مما قيد به ، وهذه الضوابط يمكن جمعها في ثلاثة ضوابط كلية تندرج تحتها ضوابط جزئية يرجع بعضها إلى المسكوت عنه وبعضها للمنطوق به .

---

(١) المستصفى : ٢/ ٢٠٠، والإحكام : ١٠٩/٣، والإبهاج : ٣٧٤/١، وفواتح الرحموت : ٤١٩/١ ، وفتح الباري : ٢٢٠/١

(٢) الإحكام : ١١٤/٣ ، شرح المختصر للعضد : ١٧٨/٢

(٣) المستصفى : ٢٠٢/٢ ، والإحكام : ١١٤/٣

(٤) الإحكام : ١١٢/٣

الضابط الكلي الأول :

أن لا تظهر أولية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه .

إذا لم يتحقق هذا الشرط فالمفهوم يكون من قبيل الموافقة وهو راجع إلى المسكوت عنه[1].

وهذا يستوجب التفرس في المسكوت عنه ، ليعلم احتواؤه على مناط حكم المنطوق به أو عدم احتوائه ، فإن تحقق خلوه من متعلق حكم المنطوق به لم يبق محلا لثبوت حكم المنطوق فيه ، وإذا ما خلا من مثله كان المصير إلى أن يكون محلا لنقيضه ضرورة استحالة أن يكون المحل بغير حال والمحكوم بغير حكم .

هذا الضابط قد يتراءى أنّه سهل التحقق منه إلا أن الواقع التدبرى يؤكد حاجته إلى ضرب من الفراسة ، وذلك أن إدراك ملامح مناط الحكم في المنطوق به وإبصاره فيه لا يحتاج إلى لقانية ، إذ تكفى معرفة اللغة ومواضعاتها الإفرادية والتركيبية ووعى خصائصها الدلالية بينا إدراك تحققه في المسكوت عنه يحتاج إلى ضرب من اللقانة والمثابرة ضرورة أن المسكوت عنه حاضر في النص ، فيكون ضبطه بحاجة إلى شيء من الحنكة الإدراكية .

إذا قلنا « في الغنم السائمة زكاة » أيكون المسكوت عنه هو كل ما عدا الغنم السائمة من الأنعام والدواب أم هو معلوفة الغنم وحدها ، وهذا قائم على تحرير ما علق عليه حكم استحقاق الزكاة : أهو السوم وحده أم الجنسية (الغنيمة) والصفة (السوم) معا ؟ وعلى هذا يترتب القول في حكم زكاة ما عدا الغنم ، وليس شك في أن هذا وإن احتاج تفرُّسًا في النص ورصدَ ملابساتِه وجمعَ نظائرِه ومقابلاتِه ، فإنه يحتاج إلى أمرين آخرين على درجة رفيعة من الأهمية :

الأول : فقه غايات التشريع ومقاصده .

---

(١) بيان المختصر : ٢/٤٤٥ ، وشرح المختصر للعضد : ٢/١٧٤ ، وشرح الكوكب : ٣/٤٨٩ ، ومفتاح الوصول : ٩٤ ، والقواعد والفوائد لابن اللحام : ٢٩٠

والآخر : فقه الواقع زمن التشريع ، والواقع زمن الاستنباط فالإسلام دين الزمان والمكان المنعتق من الحدود ، هو صالحٌ لهما ومُصلِحٌ في الوقتِ نفسِه ، ولذا كان دين الحياةِ كلها ، فعالميته حقٌّ لا يعتريه عند كل ذي عقل أدنى شك . .

الضابط الكلى الثاني :

ألا يناقض حكم المخالفة في المسكوت عنه حكم له مدلول عليه بغير المخالفة سواء كان منطوقا أو مفهوم موافقة ، في النص نفسه أو غيره[1].

يقتضى هذا الضابط مراجعة النصوص ومقاربتها ومقارنتها ليرى المتدبر حركة المعنى فيها حتى لا يأخذ معنى بسبيل المخالفة عارضة معنى له في نص آخر ، معارضة لا تحتمل جعل على أى وجه من وجوه الجمع ، إذ كل السبل أقوى عند المعارضة من سبيل المخالفة .

في قول الله تعالى جدّه : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ (النساء: ١٠١).

علق قصر الصلاة على شرط خوف فتنة الذين كفروا لهم ، فأفاد بمفهومه أن القصر بانتفاء ما علق عليه ﴿ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ وذلك ما فهمه الصحابي الجليل «يعلى بن أمية» ومن قبله سيدنا عمر رضي الله عنه غيرأن حكم المسكوت عنه في الآية والمخالف للمنطوق به عارضة حكم للمسكوت عنه هنا منطوق به أبان عنه ﷺ لعمر حين استبينه ، فقال : «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[2] فالآية وحدها غير كافية لاستنباط المعنى بمفهوم المخالفة منها ، فالسنة مبينة لها كاشفة عن حركة المعنى فيها ، وهذا يفرض على المستنبط جمع نصوص الشريعة موضع التدبرمن الكتاب والسنة ومقاربتها ومناظرتها وهوأمر ليس الوفاء به يسيرا

---

(١) المحصول : ٥٧٩/٢/٢ ، شرح المنهاج : ٨٠٤/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ٦٧١/٤ ، شرح الجمع للمحلي ، ومعه حاشية العطار : ٤١٢/٢

(٢) سبق تخريجه

ومن هذا ما رواه الشيخان البخاري في كتاب (الصلاة) ومسلم في كتاب (صلاة المسافرين) بسنديهما عَنْ أَبِى قَتَادَةَ السَّلَمِىِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ» .

قوله « قبل أن يجلس» دال بعبارته على أن تحية المسجد من قبل الجلوس ويفيد مفهومه أن هذه التحية تسقط ولا تشرع إذا ما جلس قبل أن يصلى ، إلا أن هذا المفهوم عارضه نص حديث آخر فأبطله .

روى مسلم في باب (التحية والإمام يخطب) بسنده عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ ، أَنَّهُ قَالَ : « جَاءَ سُلَيْكٌ الْغَطَفَانِيُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ. وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَاعِدٌ عَلَى الْمِنْبَرِ. فَقَعَدَ سُلَيْكٌ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ . فَقَالَ لَهُ النَّبِي ﷺ : «أَرَكَعْتَ رَكْعَتَيْنِ ؟» قَالَ : لاَ . قَالَ : « قُمْ فَارْكَعْهُمَا » ».

قوله (قم) دالٌّ على أنه كان قد جلس وبرغمه أمره بهما .

ومن هذا ما رواه البخاري في كتاب (الإيمان ـ الدين النصيحة) بسنده عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلاَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَوْمَ مَاتَ الْمُغِيرَةُ ابْنُ شُعْبَةَ قَامَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ :

« عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ ، وَالْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ ، فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمُ الآنَ ، ثُمَّ قَالَ اسْتَعْفُوا لأَمِيرِكُمْ ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ . ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنِّى أَتَيْتُ النَّبِىَّ ﷺ قُلْتُ أُبَايِعُكَ عَلَى الإِسْلاَمِ . فَشَرَطَ عَلَىَّ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ . فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا ، وَرَبِّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّى لَنَاصِحٌ لَكُمْ . ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ»

ظاهر مفهوم الغاية بحتى (حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ) أن المأمور به ينتهي بمجيء الأمير ، وذلك لا يقوله مسلم البته ، بل المأمور به باق بعد مجيء الأمير بطريق الأولى ، فالمخالفة هنا عارض دلالتها أصل من أصول الإسلام .

وقد نص البلاغيون على مثل هذا الشرط في حديثهم عن إفادة التقديم القصر :

يقول الإمام عبد القاهر :« لو قلتَ : ما أنا قلتُ هذا ولا قالَه أحدٌ من الناس . وما أنا ضربتُ زيداً ولا ضربه أحدٌ سواي كان خُلْفاً من القول وكان في التَّناقضِ بمنزلةِ أن تقولَ : لستُ الضاربَ زيداً أمسِ . فَتُثْبِتُ أنه قد ضُرب ثم تقولُ من بَعده : ما ضَربه أحدٌ من الناس ولستُ القائلَ ذلك . فتثبتُ أنه قد قيلَ ثم تجيءُ فتقولُ : وما قالَه أحدٌ من الناس ... » [1]

وما كان ذلك خلفا إلا أن عجز العبارة قد تناقض منطوقه مفهوم صدرها ، فكان المسكوت عنه في الصدر مصرحا بحكم له مناقض لحكمه المفهوم من الصدر وهذا تناقض في بناء العبارة يؤدى إلى تناقض في تصور السّامعِ[2].

الضابط الكلى الثالث :

ألا يظهر لما علق حكم المنطوق به فائدة تقتضى تخصيصه بالذكر غير نفى الحكم عن المسكوت عنه .

هذا الضابط الكليّ تندرج تحته ضوابط أو شروطٌ جزئية متعددة لا تطيق حصرها من هذه .

١- ألا يكون ما علق عليه حكم المنطوق به خارجا في النظم مخرج الغالب إن خرج كذلك كان ذكره منظورا فيه إلى منزلته في حركة الحياة التى

---

(١) دلائل الإعجاز ـ ط : شاكر : ١٢٥

(٢) ما يتكلم فيه عبد القاهر من قبحِ (ما أنا قلت هذا ولا قاله أحد من الناس) هـو حين لا يكون في السياقِ ما لايصرف عن ظاهر المراد ، فإن كان فيه ما يشير إلى قصد الإبلاغ في نفي وقوع الفعل ، فينفيه عن نفسِه ، فيقيمك مقام المتطلع إلـى مـعـرفـة ما كان منه ، ثم يعلمك بأنه ليس من فاعلٍ البتة ، لأن الفعل لم يكن ، كان هذا أوغل قرارًا في النفسِ كما لايخفى ، فما قضَى بِه عبد القاهر ليس على إطلاقِه ، بل هو منظور فيه إلى الغالب المعهود ، ولكنه لايمنع من غيره بقرينتِه .

يصورها النص فيكون آتيا لعطاء دلالي غير تخصيص الحكم بما علق عليه ونفيه عما عداه .

وأهل العلم لم يجعلوا ما جاء على غالب الأمر مخصصا ، فما كان كذلك كان في الكثير لازما في الذهن لما قرن به ، فيكاد يكون استحضاره في العبارة منبعثا من استحضاره في الذهن الناجم من الغلبة وفقا لفطرة التداعي في شرعة العلاقة بين مخزون الفكر وملفوظ اللسان ، فاستحضار موصوف لازمته صفة ما في الذهن لا يكاد الموصوف ينعتق منها حين يدرج على اللسان أو حين يخطر في القلب ، فلا يكون ذكره حينذاك مفيدا انتفاء ما علق عليه عما لم يعلق عليه .

ومما هو خارج هذا المخرج في البيان القرآنى قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ﴾ (الإسراء: ٣١).

النهى عن قتل الأولاد علق على خشية الإملاق ، ولن يفهم منه جواز قتلهم إذا لم تكن خشية ، فتلك لا يعقلها من به طرق ، وهو جد متعارض من منطق الألباب والفطرة . ومتعارض مع قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ (الإسراء:٣٣). فالتعليق على خشية الإملاق ماكان لإفادة مفهومه بل كان إبرازه تصويرا لما كان الغالب على أمرهم من قتل أولادهم ، إذ خشية الوقوع في الإملاق كان الدافع الغالب لقتلهم

وما قيل أن قتلهم كان خشية العار ، فغير غالب بل هو النادر ، فالعربية الحرة لا تزنى ـ إنما الزنا في غيرهن ـ وقد قالتها هند أم معاوية ـ عليهما الرضوان ـ حين المبايعة : أوتزنى الحرة ؟! إنها مقالة كاشفة عن واقع محفوظ .

والتقييد في هذه الآية وإن لم يجعلها من باب مفهوم المخالفة فإنّهُ يجعلها من باب مفهوم الموافقة ، إذ فيه تنبيه بالأدنى على الأعلى ، فمن نهى عن قتل ولده مخافة الإملاق هو أشد نهيا عند عدم المخافة(١).

---

(١) مما يحسنُ الالتفات إليه أن خشية الإملاقِ لا تكون إلا عند ضعف اليقين بالله ﷻ ، فإنه تفضل بضمان رزق الخلائق : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (هود:٦). --

وفي هذه الآية اجتمعت عدة ضوابط لحركة المعنى تصرف عن سلوك سبيل مفهوم المخالفة في فقه بيانها .

ومن هذا الباب ما رواه أبو داود في كتاب (النكاح) من سننه بسنده عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ». ثَلاَثَ مَرَّاتٍ «فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِىُّ مَنْ لاَ وَلِىَّ لَهُ».

منطوقه على أن نكاح المرأة بغير إذن وليها باطل ، فبطلان نكاح نفسها اقترن بعدم إذن وليها ، فظاهر هذا التعانق أو الاقتران أنه إذا أذن وليها ، فلها نكاح نفسها ، فكأنه قيل يصلح إنكاح المرأة نفسها بإذن وليها وهذا غير مشروع إذ المعنى الشرعي للنص قائم على حرمة تولى المرأة إنكاح نفسها بإذن وليها أو بغيره ، وما القيد في هذا النص إلا تصوير لما هو غالب ، إذ المرأة لا تفعله إلا إذا رفض الولى ، وحينذاك قد تفسق فتفعل .

وأنت لا تكاد تجد امرأة تباشر نكاح نفسها إلا إذا ما كان وليها غيرراض ، فكل امرأة تملك ذرة من حياء حريصة على أن يكون لها في هذا ولي يتحدث بلسانها ويبدى رغبتها دونها ، فهو قيد مصور واقعا غالبا وليس قيدا ينشئ حكما ، وتلك هي الفطرة الغالبة التى صورها ذلك القيد .

-- ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ (العنكبوت:٦٠) وفي السنة ما رواه ابن ماجه في كتاب (التجارات) بسنده عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ أَبِى الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِى الطَّلَبِ فَإِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوْفِىَ رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأَ عَنْهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِى الطَّلَبِ خُذُوا مَا حَلَّ وَدَعُوا مَا حَرُمَ».

اليقين بوعد الله ﷻ حجاز منيع ممّا يصيب النفوس من القلق أو الهلع من عادية الفقر ، وإذا ما اطمأنت النفوس على رزقها سعدت بحياتها ، وأقبلت على الحياة تعمرها بما يرضِي الله ﷻ .

إن كلّ قيد قُرن المعنى به إن كان قرنه به منبعثا من غلبة الاقتران في الخارج الشهودى ، فإن ذلك الاقتران لا ينبىء عن تعليق تأثيرى في الوجود والعدم ، بل يكون من دلائل هذا الاقتران تصوير الواقع الغالب .

واعتبار الخارج مخرج الغالب يتطلب من المستنبط دراسة الواقع المعيشى زمن التشريع ليرصد حركة الحياة فيه ، وما كان غالبا على أمر هذا الزمن وما كان غير غالب ليتمكن من إنزال الأحكام في ضوء ذلك ، ويتمكن من اصطفاء السبيل الأقوم إلى استنباط المعنى من النّصّ ، وهذا وحده جهد جهيد يعتمد فيه فقه النص على حقائق التاريخ ودقائق علم الاجتماع وحضارة العرب ، بل على الوعي بكليات علم البيئة لجزيرة العرب ، إذ أن ذلك عنصر رئيسي من عناصر فقه النّصّ ومحله الذي هو عمدة فقه الدين وفقه التدين معا .

هذا الذي ذكرت من عدم خروج الوصف مخرج الغالب ليعتبر في مفهوم المخالفة إنما هو مذهب الجمهور ، وقد نازع في هذا بعض أهل العلم :

ذهب الجوينى إلى أن مفهوم المخالفة من مقتضيات اللفظ ومدلولاته ، وما كان كذلك لاتسقطه موافقة الغالب ، إذ لاتمنع هذه الموافقة دلالة اللفظ على مفهومه فوجوه الدلالة في الشيْء الواحد قد تتعدد مثلما أن النكات البلاغية لا تتزاحم[١].

ويذهب العز بن عبد السلام إلى أنّ الوصف الغالب هو الأولى بأن يكون له مفهوم مخالفة مما ليس بغالب ، ذلك أن الوصف الغالب العادة شاهدة بثبوته ، فليس المتكلم في حاجة إلى ذكره ، إذ هو مستحضر في ذهن السامع ، وما فهم بغير ذكر لا يذكر في فطرة البيان ، فإذا عدل المتكلم فذكره ـ وهو الشاخص في وعى السامع ـ دل ذلك على أنه مراد من وراء ذكره أمر هو إفادة

---

(١) ينظر : البرهان في أصول الفقه للجويني : تحقيق : عبد العظيم الديب ـ قطر : فقرة : ٣٨٠، ٣٨١، وحاشية البناني على شرح الجمع : ٢/٢٤٧، ونهاية السول : ١/٢١٩

مفهومه المخالف ، أمَّا إن كان غير غالب فإنه يذكر لأغراض كثيرة منها إحضاره في ذهن السامع وإخباره به وإثباته للحقيقة الموصوفة به ، وليس سلب المعنى عن المسكوت عنه ، فظهر أن الوصف الغالب على الحقيقة أولى أن يكون له مفهوم مخالفة[1].

ينظر العزُّ هنا إلى علاقة المتكلم بالسامع ، وأن المتكلم في بناء عبارته يراعى أحوال سامعيه ، ومن أحوالهم أنَّ الشَّيْءَ قد يكون حاضرًا في الذهن وقد لا يكون ، وفي ضوء حالته يكون بناء العبارة فإذا عدل المتكلم عما يقتضيه ظاهر حال السامع كل ذلك لغاية ، وهذه الغاية حين يكون ظاهر حال السامع عدم الحاجة إلى ذكر شيء لإعلامِهِ به إن ذكره يكون لإفادة مفهوم المخالفة .

هو في هذا ينظر من جانب يغابر ما ينظر منه الجمهور :

هم ينظرون إلى واقع المتكلم حين يبنى عبارته وعلائق الكلمات ، فما كان متقارنا في الواقع كان على لسانه كذلك ، فلا يكون الاقتران في الصورة البيانية إلا ثمرة الاقتران خارجها فلا يفاد منه غير الاستصحاب .

وقد ذهب القرافي إلى نقد ما ذهب إليه العزّبن عبد السّلام بأن الوصف إذا كان غالبا لازما لتلك الحقيقة في الذهن لسبب الشهرة والغلبة فذكرُهُ إِيَّاهُ مع الحقيقة عند الحكم عليها لعلة حضوره في ذهنه لا للتخصيص الحكم به ، وأما إذا لم يكن غالبا ، فالظاهر أنه لا يذكر مع الحقيقة إلا لتَقييد الحكم به لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ ، فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحكم إنما يكون لفائدة ، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى فتعين التخصيص[2].

---

(١) الإبهاج : ٣٢٧/١ ، والقواعد والفوائد : ٢٩٠ ، والتقرير والتحبير : ١١٥/١ ، وتيسير التحرير : ٩٩/١

(٢) الإبهاج : ٣٧٢/١

وهذا الذي دفع به القرافي ما ذهب إليه العزُّ قوى بالغ ، لأن غلبة الاقتران تكاد تطفئ توهج الدلالة على الاختصاص فلا يلمحها البصر ، من الألفة الاستعمالية بين الموصوف وصفته ، فضلا عما توظف له تلك العلاقة ، والواقع الإدراكي لدلالة الألفاظ يؤكد أن عامل الألفة والعادة من أعتى عوامل الإخماد لجذوة الدلالة ، أو لاترى أن من الأساليب التى يظن أنها حقيقة هى في واقعها الأول من المجاز .

ولذا ذهب بعضهم إلى أنَّ المجاز غالب على اللغة في واقعها الأول وهو إيغال غير مقبول . كذلك دلالة الوصف على تخصيص الموصوف به بالحكم تتضاءل إذا ما ألفت الألسن والآذان والأذهان الاقتران بينهما ، ففي الألفة الاقترانية ما ينهك قوى الدلالة على التخصيص .

٢- ألا يكون ما علق عليه الحكم مذكورا موافقة للواقع زمن النزول أو الورود.

الواقع الذي يكون حال التشريع : نزولا ووروداً قد يكون له أثر مشهود في بناء النظم لخطاب الشريعة .

من ذلك قول الله ﷻ :

﴿ وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور:٣٣).

يدل منطوق الآية على النهى عن إكراههن على البغاء إن أردن التحصن ويفيد مفهومه في الظاهر أنه إذا لم يردن التحصن ورغبن في البغاء من معين من الرجال فلا نهي .

ذلك ما يمكن أن يؤخذ من ظاهر الآية مفصوما عن الواقع الذي نزلت فيه ، فإذا ما وصلنا رحم النص بواقعه وأزلنا غربته عن مولده فإن النص يعطى عطاء غير ذلك .

روى مسلم في كتاب (التفسير) بسنده عَنْ أَبِى سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَىٍّ ابْنُ سَلُولَ يَقُولُ لِجَارِيَةٍ لَهُ اذْهَبِى فَابْغِينَا شَيْئًا فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ :

﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور:٣٣).

هذا الواقع صورته الآية وأقامت عبارتها على نحو يكشف ضلال الفاعلين فلا يكون قوله تعالى ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ شرطا مقيدا للنهى رافعا له عند خلوِّه بل هو للتنفير من إكراههن أو السماح لهن إن رغبن ، وهو حاكٍ واقعا سقطوا فيه ، وهو بالغ في التشنيع عليهم والتفخيم لفعلتهم الشوهاء .

إذا أدركنا المفارقة بين الإكراه منهم وإرادة التحصن منهن علمنا هول ما سقطوا فيه ، وعلمنا أن القيد الشرطي لا مفهوم مخالفة له ، وأن النهى هنا قد سلط على أشنع صور الفعل وأركسها كيما تقلع النفسُ الأمارة بالسوء عنه .

ولعله من سنة البيان القرآنيّ الذَّهاب في مثل هذا السبيل حين يكون المنهى عنه موغِلا فيهم وحين تستمسك به أهواؤهم ، فيسعى البيان القرآنيّ إلى إزعاجها وزعزعتها عما هي فيه من رجس ، فيصور لها أبشع فعالها ، فينهاها عنه بغية الوصول بها إلى أن تقلع عن الفعل كله ، وذلك مسلك من مسالك التربية والهداية والإبانة ، وذلك ما نلاحظه في معالجتهم من الأدواء الموبقة كالربا والزنا ، إذ هما من الفاتِكات بشخصية الأمة ، فما حلَّ الربا في اقتصاد أمة إلا دمرها تدميرا ماديا يعقبه تدمير معنويٌّ ، وما حل الزنا في أمة إلا دمرها تدميرا معنويا ينتهى إلى تدمير مادى اقتصادى .

وإذا ما كنتُ قد أبنتُ عن بعض من وجوه دلالة القيد الشرطيّ في الآية ، فثَمَّ جماعة تذهب إلى أن الشرط في الآية إنما ذكر لأنَّ الإكراه لا يتصور مع بذلها نفسها ، إذ لا يكون الإكراه إلا مع إرادة التحصن ، فهو تصوير لحال الإكراه وتأكيد له(١).

---

(١) أحكام القرآن للكيا الهراسي : ٢٩٨/٤ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ١٣٨٦/٣ ، والفتوحات الإلهية على الجليلين : ١٧٣/٦

قولٌ له وجه إلا أنَّه غير لطيف ، فقد تكره الأمة وإن لم ترد التحصن بمفهومه الإسلامى ، قد تكره البغاء رغبة عن فاعله أو زمانه أو مكانه لا رغبه عن البغاء في نفسه ، فالإكراه قد يكون ولا تكون منهن إرادة تحصن ، ولا يسمى رغبتها عنه حينذاك تحصنا ، فدلالة الكلمة في المعجم القرآنيّ لا تساعد على ذلك فجوهر الدَّلالة فيه العفة وواقع النزول يحبس دلالة النص في صورته ، إذ العبرة عند أهل التحقيق بعموم البيان لا بخصوص سببه .

وإذا ما نظرت في صياغة الشرط ألفيت إتيانه «بأن» دون «إذا» على الرغم من أن واقع النزول على أن إرادتهن التحصن محققة فيمن نزلت الآية بشأنهنَّ ، وكان مقتضى الظاهر أن يقول : إذا أردن ، غير أنه عدل عنه «للإيذان بوجوب الانتهاء عن الإكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك ، فكيف إذا كانت محققة الوقوع ، كما هو الواقع؟»[1].

وفي هذا تصوير بشاعة ما كان عليه أسيادهن من ضلال مبين إذ لا يفعله إلا من سحقت كرامته وانمحقت نخوة الرجولة وعزتها في صدره ، فكيف كان يسعَى ذلك المكره أن يكون في قومه الرئيس ؟ وكيف كان لقومه الرضا به سلطانا عليهم ؟ وفي هذا تصوير لخطل الاختيار البشري لمنهج الحياة بعيدا عن هدى الله ﷻ .

فالشرط في هذه الآية جاء مصورا للواقع زمن النزول تصويرًا ذا وظيفة تربويّةٍ بالغةٍ ، وسواء كان هذا الواقع قليلا فيهم باعتبار مجموعهم أوكان غالبا

---

(١) تفسير أبي السعود : ١٧٣/٦ ،
ما يذهب إليه بعض البلاغيين والمفسرين إلى أنّ أداة الشرط (إن) مفيدة التردد والشك في وقوع الشرط ، لا أسلمه ، فأداة الشرط (إن) هي لمجرد تعليق الجواب على الشرط دون إشارة إلى حكم على الشرط بالتحقق أو التردد ، قولي : إن جاء محمد أكرمتك ، لا يعني أني أريد الإفادة بشكي وترددي في مجيءِ محمدٍ ، بل لا أريد سوى تعليق إكرامك على مجيء محمد أما أنه سيأتي أو أتشكك في ذلك ، فهو خارجٌ عن القصد ، فالأداة (إن) أم أدوات الشرط ، ولا تفيد غير تعليق الشرط على الجواب ، وهذا هو الأليق القول به ، ولا سيما في البيان القرآني).

على بعضهم فالشرط على صورتيه : تصوير الواقع أو الخروج مخرج الغالب لا مفهوم مخالفة له .

وفرق ما بين المصور للواقع والخارج مخرج الغالب أن الأول لا يشترط فيه الشيوع بل هو مقترن بسبب النزول ، والثاني يشترط فيه الشيوع وإن لم يقترن بسبب نزول أو ورود .

ومن هذا الضرب قوله «فتياتكم» في الآية نفسها ، فظاهره يدل على أن النهي عن الإكراه معلق بكون المكرهة فتاة ، وتلك الكلمة في اللغة تطلق على الشاب من كل شيْء ، فهي وصف لمرحلة زمنية في سن الأنثى من بعد البلوغ ودون سن اليأس . فإذا نظرنا إلى النظم باعتبار هذه الدلالة أفاد أن مفهومه عدم النهي عن إكراه الصغيرة أوالعجوز والرغبة في هاتين متوفرة عند قوم ، ولكن الوضع الشرعي للكلمة ، فتى وفتاة أطلقهما على العبد والأمة :

روى مُسلِمٌ فِي صَحِيحِه مِنْ كِتابِ (الألفاظِ) بِسندِهِ عَنِ الْعَلاَءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أبِى هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

«لاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِى وَأَمَتِى . كُلُّكُمْ عَبِيدُ اللَّهِ وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللَّهِ وَلَكِنْ لِيَقُلْ غُلاَمِى وَجَارِيَتِى وَفَتَاىَ وَفَتَاتِى».

سواء كانت الفتاة صغيرة أوكبيرة ، والغالب في البغاء أن يكون فيمن جاوزن سن البلوغ ولم يبلغن من الكبر مبلغًا ، فقوله (فتياتكم) ليس له مفهوم مخالفة على أيّ حال .

٣- ألا يكون ما علق عليه حكم المنطوق به مذكورا للتفخيم أوالتهويل أوالتنفير أو الامتنان أو غير ذلك من كشف أو مدح أو ذم ... إلخ .

من هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴾ (البقرة: ٤١).

ظاهرُ النَّصِّ أنَّ النّهيَ عَنِ الْكُفرِ بِه مُقَيّدٌ بالسّبقِ إلَيْـهِ ، وقـد يفهـم مـن هـذا أنّـهم إذا سبقهم أحد إلى الكفر فإنهم غير منهيين عنـه ، وذلـك لا يقولـه عاقـل فضلا عن أن يقره الذكر الحكيم .

خصت الأولية بالذكر لأنها أفحش صور إتيان الكفر ، فالابتداء بالكفر أبشع من غيره ولا سيما من المخاطبين فالواجب أن يكونوا هم أول من يؤمن به ، لما عندهم من العلم بصدقه ، وقد صدر النهى بقول الله ﷻ : ﴿ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ﴾ وكأنه يقول لهم لا تسارعوا إلى الكفر بهذا الكتاب، فأنتم أحق الناس بالإيمان به ، فتلك وظيفتكم ، وفي هذا تعريض بهم ، وتنفير من حالهم حتى لا يثق بهم أحد ، فهم أبعد الناس عن الحق حين لا وافق أهواءهم .

وقد يُقالُ : قَولُه تعالى ﴿ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ ﴾ معناه أعلاهم كفرًا وأشدّهم ، هي أولية منزلة لا أولية وقوع ، والأمر كمثل الوجه الأول لا يكون القيدُ من مفهومِ الْمُخَالَفَةِ . وفِيه مِنَ التّشنيعِ ما فِي الأول .

ومن هذا قول الله ﷻ :

﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾(البقرة:١٩٧).

قولـه تعـالى : ﴿ فِى ٱلْحَجِّ ﴾ قيـد لا مفهـوم مخالفـة لـه ، فـلا يبـاح الرفـث والفسوق والجدال فيه وفي غيره ، إذ هي أمور مـدمرة لاسـتقرار الأمـة ، والقيـد هنا لإظهَارِ بَشَاعَةِ هذه في نفسها ، وضراوتها في الحج أشدُّ حيث اجتمـاع مـن تباعدت ديارهم واختلفت ألسنتهم وألوانهم وأعرافهم ، فهو مناخ خصب لنشـوء ونمو هذه الأفاعيل الفاتكة ، فاختصاص الحج بالذكر لتهويل أثرها فيـه ، ولأنـه ميقـات تطهـير لا تـدنيس وتـدمير ، فـالأولى بـه طهـر اللسـان وإلـزام القلـب والجوارح بما هو أهدى .

وأبرز النهى في صورة النفى للإبلاغ في الالتزام به فقال ﷻ : ﴿ فَلَا رَفَثَ ﴾ ولمْ يقلْ ، فلا ترفثوا ، وفيه إشعار للمخاطبين أن يكونوا أهلا لتحقيق المطلوب واقعا يخبر عنه ، وكأنه قد وقع ، وتلك سنة بيانية من سنن القرآن الكريمِ في الأمر والنهى ، ولا سيما في ما يكون ذا أثر بالغ في الأمة ، فكأنَّ فيه إخراجَ حال من أمر به مخرج من امتثل ، فكان حقه الإخبار عنه بما امتثل ، وهو ضرب من الحث على الإيقاع والالتزام ، ومسلك من مسالك التأكيد والتفخيم ، وأخرج المضمر ظاهرا فقال « في الحج » ومقتضى ظاهر البيان « فيه » تبيانا لكمال الاعتناء بشأنه والإشعار بعلة الحكم ، فالزيارة للبيت والمشاعر والتقرب بها إلى الله ﷻ من موجبات ترك هذه الخارقات .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة:٣٦).

قوله تعالى ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ﴾ إن أريد بالظلم هنا معناه العام وهو فعل ما نهى الله عنه عامة ، وكان الضمير في قوله ﴿ فِيهِنَّ ﴾ راجع إلى قَولِهِ ﷻ : ﴿ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴾ فظاهر العبارة على أن النهيَ عن ظلم النفس مقيدٌ بزمان هذه الأربعة ، ولا يقال البتة إن لذلك القيد مفهوم مخالفة ، إذ ظلم النفس منهيٌّ عنه في الزمان كله .

وإنما خصت الأربعة على القول بإرجاع الضمير إليها تعظيما وتفخيما وتهويلا من إيقاع الظلم فيهن فهن الحرم من الزّمان ، وهنّ الأولى بمزيدٍ من العناية بالاتقاء منْ أدنى ضروبِ ظُلْمِ النفسِ والغيرِ ، فإذا ما كانت النّفسُ البشرية من طبعِها ظُلم نفسِها ، وَظُلْمِ غيرِها إلا من رحم الله ، فهي جديرة بأن

تتخذَ مزيدًا من الوقاية منْ ذلك في هذه الأشهر الحرم ، لعلها تُدمن الوقاية في غيرها[1].

فإن جعلنا (الظلم) في قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا ﴾ نوعا خاصا من الظلم وهو النسبي بجعلها حلالا فكأنه قيل : لا تجعلوا حرامها حلالا فلا تكون الآية مما نحن فيه .

ومثله إن جعلنا الضمير في ﴿ فِيهِنَّ ﴾ راجعا لقوله ﴿ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ وهو رأيُ ابن عباس رضي الله عنهما فلا تكون الآية مما نحن فيه إذ وجه التقييد حينئذ ظاهر .

وليس في الإِضافة في قوله ﴿ أَنفُسَكُمْ ﴾ مفهوم مخالفة سواء كانت حقيقة يراد بها نفس المخاطب أوعامة يراد بها كافة المكلفين ، إذ كلُّ ظلم يصدرمن المرء هو في حقيقته وعقباه ظلم لنفسه خاصة ، مِنْ أَنَّ وباله الأبديَّ الأعظمَ راجعٌ إليه ، ولأنَّ جعله عاما كما في قوله ﷻ :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٨٨).

لن يكون له مسكوت عنه يحكم عليه بنقيض حكم المنطوق به ، فعلى الوجهين لا يفهم منه أن النهيَ عن الظلم فيهن خاصٌّ بنفس المخاطب غير منهي عنه حين تكون ظلما لغيره ، فضلا عن أن ذلك معارض بنصوص النهي عن الظلم عامة .

---

(١) إرجاع الضمير في « فيهن » إلى « أربعة حرم » هو الذي عليه جمهور العلماء إذ « الأربعة » أقرب ذِكرًا ، ولأن الضمير قد جمع في « فيهن »، والذي قد أظهرُ في علم العربية أن « الهاء » تكون لما زاد على العشرة تعامل في الضمير معاملة الواحدة المؤنثة ، هذا هو الكثير وقد يعكس قليلا ، فجاء النظم مع الاثنى عشر بإفراد الضمير « فيها » فيكون الضمير المجموع في « فيهن » للأربعة وبناء على ذلك فهذا القيد لا مفهوم له ، وإنما هو تشريف لهن بالذكر وتفخيم لحرمتهن وتنفير من إيقاع الظلم فيهن ، إذ جريرته فيهن أفدح مثلما جزاء العمل الصالح فيهن أوفر وأكرم .

ومما خص بالذكر امتنانا لا تقييدا نافيا حكمه عما عداه قول الله ﷻ :

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ١٤)

قوله ﴿ طَرِيًّا ﴾ ليس تقييدا لحكم أكل السمك ، فيجوز أكله طريا ولا يجوز غير طريٍّ إذا ما قُدد أو ملح أوحفظ بأيّ طريق مشروع من طرق الحفظ ، بل الوصف هنا للامتنان فالسياق العام والخاص للآية هو الامتنان ، فالسورة سورة النعم والامتنان .

وفي الوصف ﴿ طَرِيًّا ﴾ عطاءات كثيرة منها الإشعار بأنّـه لحم لطيف يختلف عن لحم الدواب يتسارع الفساد إليه .

وفيه إشارة إلى أنّه لحمٌ هـيّنٌ هضـمُه ، لايـؤذي كمـا قـد يُـؤذي غـيره ، إن استكثر منه ، وقد دلت التجارب على عظيم الفرقِ بين لحم السمك ولحم غيره .

٤- أن يكون ما علق عليه حكم المنطوق به مذكورا لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم في المذكور .

من ذلك مارواه مُسْلمٌ فِي صَحيحه مِنْ كِتَابِ (الْحيضِ) بِسَنَدِهِ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِشَاةٍ مَطْرُوحَةٍ أُعْطِيَتْهَا مَوْلاَةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنَ الصَّدَقَةِ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « أَلاَّ أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ » .

الإضافة في « إهابها » لا يفيد حكم التطهير بالدَّبـغ بإهـاب شـاة ميمـونـة ولا بأىّ شاة بل هو عام في كل إيهاب « إذ القصد الحكم على تلك الحادثة بعينها لا النفى عما عداها »[1] ولا سيما أن العبرة في غالبِ الأمر بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فالحادثة لا يُخص حكمُها بمحلها وينفى عما عداه ،

---

(١) شرح الكوكب : ٤٩٤/٣

وإلا أدَّى ذلك إلى أن يكون لكلّ حادثة حكم خاص ، فتتعدد الأحكام بتعدد الحادثات التي لا تنتهي .

٥- أن يكون المذكور قد ورد لتقدير جهالة المخاطب حكمه خاصة ، فيذكره المتكلم لبيان حكم ما يجهل المخاطب لا لتخصيصه بالحكم دون المسكوت عنه ، أو يكون المتكلم قد ترك ذكر المسكوت عنه خوفا منه ، أو عليه أو لجهل المتكلم نفسه به أو يكون المتكلم قد خص المذكور بالذكر ليقاس عليه لا لتخصيصه بالحكم .

من ذلك ما رواه الشيخان البخاري في كتاب (بدء الخلق) ومسلم في كتاب (الحج) بسنديهما عنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِى الْحَرَمِ الْفَأْرَةُ ، وَالْعَقْرَبُ ، وَالْحُدَيَّا ، وَالْغُرَابُ ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ ».

ذكره هذه الخمس أيدل بمفهومه على عدم قتل سواهن في الحرم أم ذكرهن لينظر فيما تتميز به هذه الخمس ، فيجري الحكم فيما جرى فيه الوصف (فواسق) فيكون قتل غيرهنّ بمفهوم الموافقة بينما قتلهن بسبيل المنطوق الصريح (دلالة العبارة)

إن نظرت ألفيت أن النبيّ ﷺ قد صرح بعلة الحكم : « كلهن فاسق» وفي هذ دلالة إيماء وتنبيه ، فلنا العمل بالحكم فيما تحقق فيه الوصف كتحققه فيما ذكر .

يقول الخطابي :« ويدخل في معناهن الحيات والهوام ذوات السّموم والضرر ويدخل في معنى الكلب العقور . الذئاب والنمار والأسد الضارية »(١)

ومن أهلِ العلم منْ لا يأخذ بمفهوم العدد ، فقوله : (خمس) لا مفهوم مخالفة له عندهم . ويؤيد عدم الأخذ بمفهوم العدد في هذا الحديثِ ورود

---

(١) أعلام الحديث : ٢/٩٣٥

روايات ذكر فيها غيرهذه الخمس [1] مما يدل على أن أعيانها غير مقصور الحكم عليها بل هو خاص بالمعنى الذي كان الحكم له ;كما أنَّ هذه المذكورات هن الغالب في هذا المكان ، فإذا ما كان مثلهن في الإضرار ، في مكان آخر فمن الحل قتله لتحقّقُ الوصف فيه .

وقولُه ﷺ « يقتلن في الحرم » ليس له مفهوم مخالفة ، يوجب ألاَّ يقتلن في غيرِه ، بل له مفهومُ موافقةٍ أعلى وأولى ، فقتلهُنَّ في الحلّ أولى من قتلهنّ في الحرم ، فما لايقتل أو يُصادُ في الحرم ، قد يقتل أو يُصاد في الحِلِّ .

٦- أن يكون ما علق عليه المعنى مذكورا في معرض إجابة سؤال عما ذكر أو مذكورا لبيانه لمن هو معنى به و إن لم يسأل عنه

من ذلك ما رواه البخاري في كتاب (الصلاة) ومسلم في كتاب (صلاة المسافرين) بسنديهما عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِىَّ ﷺ وَهْوَ عَلَى الْمِنْبَرِ مَا تَرَى فِى صَلاَةِ اللَّيْلِ قَالَ ﷺ : « مَثْنَى مَثْنَى ، فَإِذَا خَشِىَ الصُّبْحَ صَلَّى وَاحِدَةً ، فَأَوْتَرَتْ لَهُ مَا صَلَّى ».

وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ اجْعَلُوا آخِرَ صَلاَتِكُمْ وِتْرًا ، فَإِنَّ النَّبِىَّ ﷺ أَمَرَ بِهِ .

قوله : (مثنى مثنى) خبر عن محذوف علم من السؤال ، فالتقييد بصلاة الليل لا أثر له في الحكم ، فيكون خاصا به ، إذ أنه ذكر في الجواب نزولا على حال السائل ، فلا يستنبط منه أن صلاة النهار لا تكون مثنى البتة ، إذ « لا يلزم من جواب السؤال عن إحدى الصفتين أن يكون الحكم على الضد في الأخرى لظهور فائدة في الذكر غير الحكم بالضد» [2]

وهذا نافع جدا فيما يأتى بيانه في ما يعرف بمفهوم اللقب فغير قليل من صورِه من هذا القبيلِ أو نحوه .

---

(١) ينظر في هذا فتح الباري : ٢٩/٤

(٢) شرح الكوكب : ٤٩٢/٣

أن يكون المخصوص بالذكر قد ورد على وجه التبعية لغيره ، فلا يفيد ذكره مفهوم المخالفة في غيره

يبدو هذا جليا في قول الله ﷻ :

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٨٧).

النهى عن المباشرة مقيد بالاعتكاف وحده ، أما قيد (في المسجد) فإنه لا مفهوم له ، إذ المعتكف ممنوعٌ من المباشرة سواء كان في المسجد أو خارجه حين يباح له الخروج لأمرٍ ما ، فمغادرته لا ترفع نهي المباشرة ، إذ وصف الاعتكاف باق في الشخص وإن كان خارج المسجد ، ولو جعلنا « في المسجد» قيدا له مفهوم مخالفة لتغيرت ملامح المعنى في الآية ، ولكان للمعتكف مباشرة زوجه خارج المسجد ، وهو ما عليه الظاهرية .

والراجح أن قيد (في المسجد) ذكر تبعا لقيد الاعتكاف ، وفيه دلالة على أن الاعتكاف إنما يكون في المسجد لا في غيره ، فيكون في ذكره تقييد لحكم الاعتكاف ، لا لحكم المباشرة ، فله مفهوم مخالفة من وجه دون وجه .

مجمل القول في هذا أنه متى كان للمخصوص بالذكر فائدة غير نفى حكمه عما عداه ، فلا يكون للمذكور حينذاك مفهوم مخالفة .

وإذا نظرتَ ألفيت أن الادعاء بالقدرة على حصر أغراض تخصيص شيء بالذكر حصرا لازما إنما هو ادعاء عريض سيترتب عليه التوقف في الأخذ بمفهوم المخالفة توقفا يكاد يكون سرمديا ،وهو توقف لا يكون بالقطع بمنعه، ولا بالقطع بقبوله ، وفي هذا تعطيل لسبل الفهم والتدبر .

الأصوبُ اشتراط عدم ظهور فائدة غير نفي حكم المخصوص بالذكرعمّا عداه ، وهذا الظهور يرجع فيه إلى السياق العام والخاصّ والقرائن الحاليّة واللفظيّة ، ومقارنة النصوص وعرضها على كليات التشريع ومقاصده ، فإذا لم يظهر للتخصيص فائدة تتناسق مع ما ذكر آنفا من ضوابط فلا مناص من القول بدلالته على مفهوم المخالفة[1].

وجه اشتراط هذه الشروط

إنما اشترطت هذه الشروط وتلك الضوابط لأنها الفوائد الظاهرة للذكر والتى تتبادر إلى الذهن أولا من التخصيص بالذكر ، بينما مفهوم المخالفة فائدة بعيدة ورودها وتبادرها إلى الذهن متأخر عن تلك الفوائد عند المعارضة [2]

ويبقى سؤال : ألا يستقيم قصد الأمرين بالعبارة : إفادة مفهوم المخالفة وغيره كذكره في السؤال ، والامتنان والتفخيم ... إلخ أليست النكات البلاغية لا تتزاحم متى كانت غير متناقضة أم أن مفهوم المخالفة معاندٌ ومناقض لكلّ المعانى المستفادة من التخصيص بالذكر؟

ذكر الشنقيطيّ أن صاحب «الآيات البينات» ذكر ـ على سبيل البحث ـ عدم تأخُّرمفهوم المخالفة عن هذه الفوائد إن أمكن قصدها معا ، وأن ظاهر كلام غيره تأخير المفهوم مطلقا.[3]

الطائفة الثانية : الراغِبة عن القول بمفهوم المخالفة

يذهب الحنفيّةُ وآخرون من غيرهم إلى أن المخصوصَ بالذِّكرِ حكمه ثابتٌ لَه ، ولا دلالة فيه على أنَّ حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين ، فخص

---

(١) تنظر الشروط في : الإحكام للآمدي : ١٤٤/٣، وشرح الكوكب : ٤٩٢/٣-٤٩٤ ، وشرح الجمع مع حاشية البناني : ٢٤٦/١، وإجابة السائل : ٢٥٣، وبيان المختصر : ٤٤٦/٢، وشرح المختصر : ١٧٤/٢، ونهاية السول : ٣١٩/١، ومفتاح الوصول : ٩٦

(٢) شرح الجمع مع حاشية البناني : ٢٤٧/١

(٣) نشر البنود : ٩٤/١

أحدها بالذكر ، أوكان ذا أوصاف كثيرة ، فخص بعضها بالذكر ، ثم علق به حكم[1].

فالتخصيص بالذكر غيرعارٍ من الفائدة ، ولكنها ليست إفادة أنَّ ما عدا المذكور حكمه نقيض حكم المذكور ، بل لغيرها من نحو : الدلالة على أن الحكم في المذكور حكم نصيٌّ أي أنَّه معقولٌ من النَّصِّ وما عداه قد يطلب من نص غيره يوافقه أو يخالفه أو من دلالة أخرى غير نصية .

ومن ذلك أن يتأمل المستنبطون في علة الحكم في المذكور ، فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه ، فالتخصيص بالذكر فيه دعوة إلى الاستنباط والمقايسة ، فلا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون[2].

وهم لا يذهبون إلى أن ما عدا المذكور لا يكون حكمه نقيض حكم المذكور البتة ، بل يقولون به أحيانا ، لكن بغير دلالة مفهوم المخالفة الذي يقول به الآخرون ، فكل موضع حكم فيه الحنفيّةُ لما عدا المذكور بخلاف حكم المذكور ، فلا يخلو من أن يكون وجوبه متعلقا بدلالة أخرى غير اللفظ المذكور ، فأما أن يكون لأن الأصل أن يوجب الحكم فيما عدا المذكور قبل ورود حكم المذكور ، بهذا الحكم ، فلما ورد التوقيف في المذكور بالحكم المنصوص عليه فيه أخرجناه من الأصل ، وتركنا الباقى على حكمه الذي كان عليه قبل الحكم المذكور ، وإمّا بدلالة أخرى أوجبت الحكم فيما عدا المذكور بخلاف حكم المذكور ، فأما المنصوص عليه فحكمه ثابت هو عبارة عنه وما عداه فحكمه موقوف على الدلالة[3].

---

(١) الفصول في الأصول للجصاص : ٢٩١/١

(٢) السابق ، وأصول السرخسيّ : ٢٥٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٤١٠/١

(٣) الفصول للجصاص : ٣١٣/١ ، والكشف للنسفي : ٤١٠/١ ، والتقرير والتحبير : ١١٨/١

مناط منع الأخذ بمفهوم المخالفة عندهم

المانعون ليسوا على مذهب واحد في تحرير مناط المنع هم أقرب إلى الاتفاق على منعه في خطاب الشريعة : قرآنا وسنة منهم من قيد النفي في نصوص الكتاب والسنة في غير أساليب الأمر والنهى ، أما الأمر والنهى فيدل عليه فيها .

أمَّا الخطابُ البشريُّ ففيه خلافٌ ، فجمعٌ منهم يقول به في كلام الناس ، ولا سيَّما المتأخرون[1].

ذهب تلميذُ أبي حنيفة : محمد بن الحسن في كتابه السير الكبير في باب «مَا يَكُونُ أَمَانًا وَمَا لا يَكُونُ عَلَى شَرْطٍ يَشْتَرِطُهُ» إلى أنّه « إذَا قَالَ رَجُلٌ مِنْ الْمَحْصُورِينَ : آمِنُونِي حَتَّى أَنْزِلَ إلَيْكُمْ عَلَى أَنْ أَدُلَّكُمْ عَلَى مِائَةِ رَأْسٍ مِنْ السَّبْيِ فِي مَوْضِعٍ ، فَآمَنُوهُ عَلَى ذَلِكَ ، فَلَمَّا نَزَلَ أَتَى بِهِمْ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ فَإِذَا لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ ، فَقَالَ : قَدْ كَانُوا هَا هُنَا ، فَذَهَبُوا ، وَلا أَدْرَى أَيْنَ ذَهَبُوا . فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرُدُّوهُ إلَى مَأْمَنِهِ إنْ لَمْ يَفْتَحُوا الْحِصْنَ .فَإِنْ افْتَتَحُوا الْحِصْنَ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يُبْلِغُوهُ مَأْمَنَهُ مِنْ أَرْضِ الْحَرْبِ .لأَنَّهُ حَصَّلَ أَمْنًا فِي الْمُعَسْكَرِ .....

فَإِنْ قَالَ الْمُسْلِمُونَ : إنَّمَا آمَنَّاهُ عَلَى أَنْ يَدُلَّنَا وَلَمْ يَفِ بِالشَّرْطِ ، قِيلَ لَهُمْ : إنَّهُ لَمْ يَقُلْ لَكُمْ إنِّي إنْ لَمْ أَدُلَّكُمْ فَلاَ أَمَانَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ .

وَهَذَا تَنْصِيصٌ مِنْ مُحَمَّدٍ ، رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى أَنَّ مَفْهُومَ الشَّرْطِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ ...

وَقَدْ حَكَاهُ الْكَرْخِيُّ عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي قَوْلِ الله تَعَالَى جدّه : ﴿ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ ﴾ (النور:٨) أَنَّهُ لا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لا يُدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابُ إنْ لَمْ تَشْهَدْ .

---

(١) التقريروالتحبير : ١/١١٧ ، ١١٨وحاشية عزمي على شرح المنار لابن مالك : ص٥٥٠ ، ورد المحتار لابن عابدين : ١/٧٥ ، ٣/٤١٦

وَقَالَ تَعَالَى : ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ ﴾ (النساء:٢٥) وَهَذَا لا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا إِذَا أَتَتْ بِالْفَاحِشَةِ وَلَمْ تُحْصَنْ أَنَّهُ لا يَلْزَمُهَا ذَلِكَ الْعَذَابُ . وَهَذَا لأَنَّ مَفْهُومَ الشَّرْطِ كَمَفْهُومِ الصِّفَةِ ، وَذَلِكَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ[1].

ومن شيوخ الحنفية من ذهب إلى القول بمفهوم المخالفة في العدد وسوف يأتى مزيد بيان له في مبحثه .

اتَّخذ المانعون أدلَّة على عدم صحة سُلوك سبيل مفهوم المخالفة لاستنباطِ المعاني من النُّصوص ، أوجزها فيما يلي :[2]

أولا : القول بمفهوم المخالفة عند التقييد بالذكر في كثير من النصوص يتناقض مع ما هو منصوص عليه ، فلو كان مفهوم المخالفة سبيلا إلى استنباط المعانى لما كان مناقضا لغيره أو ناسخا له .

من ذلك قول الله ﷻ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٣٠)

القول فيه بمفهوم المخالفة دال على إباحة الربا إذا لم يكن أضعافا مضاعفة ، وهذا يتناقض مع حكم آخر منصوص عليه بالعبارة ، فقد قال تعالى جدّه ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ (البقرة:٢٧٥) و قوله ﷻ : ﴿ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾ (البقرة:٢٧٨).

وما رواه مسلم في كتاب الحج من حديث طويل رواه جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فيه : « ... أَلاَ كُلُّ شَىْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَىَّ مَوْضُوعٌ وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ

---

(١) شرح السَّرَخْسِيُّ كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن : ١٧٦/٢، وينظر معه : الفصول للجصاص : ١/ ٢٩٣

(٢) تنظر الأدلة في : أصول السرخسي : ٢٥٨/١ ، وكشف الأسرار : ٤٢٠/١ ، والإحكام للآمدي : ١٢١/٣ ، وشرح المنار لابن مالك : ص ٥٥١ وقواطع الأدلة للسمعاني ـ تحقيق : الحكمي ـ ط : الرياض : ١٤١٩هـ ١٣/٢

مَوْضُوعَةٌ وَإِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِي بَنِي سَعْدٍ فَقَتَلَتْهُ هُذَيْلٌ وَرِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُ رِبَانَا رِبَا عَبَّاسِ ابْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ.....»

ثانيا : العمل بإفادة التخصيص بالذكر نفى الحكم عما عداه يؤدى إلى معان فاسدة ففي قوله ﷻ ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الكهف: ٢٣، ٢٤).

التقييد بقوله ﴿ غَدًا ﴾ غير دال على تخصيص الاستثناء بالغد الذي هو بعد يومك ، وإن له أن يقول إنى فاعل ذلك بعد عام دون أن يستثنى ، فذلك فاسد ، لا يقال ، فدل على أن التخصيص بالغد لا يدل على نفى الحكم عما عداه .

وكذلك قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٌۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡۚ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةًۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة: ٣٦).

القول بمفهوم المخالفة فيه يترتب عليه عدم النهى عن ظلم النفس في غير هذه الأشهر ، وهو معنى فاسد فضلا عن أنه يجمع إلى فساد المعنى مناقضة معنى دل عليه بالمنطوق دلالة قاطعة بالنهى عن الظلم مطلقا .

وهذا الدليل غير الذي قبله ، فذلك يعتمد على تناقض دلالة المنطوق ، وهذا يعتمد على فساد دلالة مفهوم المخالفة في نفسها .

ثالثا : لوكان الأخذ بمفهوم المخالفة معتبرا في استنباط المعانى لاعتمد عليه ولم يسلك في بيان حكم المسكوت عنه طرقا أخرى ، كما في قوله ﷻ :

﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

مدلول مفهوم المخالفة فيه يدلُّ على أنّه لا ينهى عن قربانهن بعد الطهر ، وهذا ما عبر عنه منطوق الجملة من بعدها : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة:٢٢٢).

وكذلك قوله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:٢٣).

ما يدل عليه مفهوم المخالفة عند القائلين به هو أنه إذا لم يدخلوا بهن جاز نكاح أمهاتهن ، وهذا ما جاءت العبارة دالة عليه صراحة ونصا في ﴿ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ فعدم الاعتماد على دلالة المفهوم في تقرير المعنى واتخاذ طريق آخر لبيانه في النص نفسه أو في نص آخر دليل على عدم اعتبار مفهوم المخالفة .

رابعا : لم يطرد في العربية الأخذ بمفهوم المخالفة ولذا قد يستفهم السامع عن حكم المسكوت عنه ، فإذا قيل : في الغنم السائمة زكاة ، فالسامع قد يسأل بعده : أفي المعلوفة زكاة ؟ وهذا السؤال دليل على أن السامع لم يفهم مدلول مفهوم المخالفة من العبارة ، ولو دل لما سأل ولأنكر عليه ذلك .

خامسا : لو كان المعنى بسبيل مفهوم المخالفة معقولا من النظم لكان الصحابة أولى الناس بفهمه ومعقوليته .

هم الفاقهون دقائق العربية ، وقد ورد عنهم تركهم الأخذ بمفهوم المخالفة ، وقد تكلموا في أحكام الحوادث وتناظروا فيها ، وحاج فيها بعضهم بعضا تارة بالعموم ، وتارة بأخبار الآحاد وتارة بالنظر والمقايسة ، ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه حاج صاحبه بهذا الضرب من الحجاج أو استدل عليه بمثله ، فكيف

أغفلوا ذلك وخفى عليهم موضعه ، وهو معقول من لغتهم ومفهوم من ظاهر خطابهم في زعم المخالف

سادسا : لا يستقيم أن يكون التخصيص موجبا نفى الحكم في غير منصوص ، لأنه غير متناول له أصلا ، فكيف يوجب نفيا أو إثباتا للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضد هذا الإيجاب فلا يجوز أن يكون هذا من واجبات نص الإيجاب ، ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان لتخصيص موجبا نفى الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا ، لأنه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص .

سابعا : لو كان المخصوص بالذكر دالا على أن ما عداه حكمه بخلافه لوجب منع القياس .

القياس جاء لبيان حكم ما لم ينص عليه ، ومفهوم المخالفة عند القائلين به فيه بيان حكم غير منصوص ، فيكون مفهوم المخالفة مبطلا القول بالقياس . وهذا الدليل منبثق مما قبله .

نقد الأدلة :

هذه الأدلة التى اعتمد عليه الراغبون عن القول بمفهوم المخالفَة أدلة لا تُردُّ على ما ذهب إليه القائلون بمفهوم المخالفة ، لأنهم لم يقولوا به على إِطلاقِهِ ، بل أقاموا ضوابط وشروطًا لصحة اتخاذ مفهوم المخالفة ، هذه الضوابط فيها إبطالٌ لأدلة المانعين الأخذ بمفهوم المخالفة .

الدليل الأول للمانعين يبطله الضابط الثاني عند المثبتين مفهوم المخالفة وهو أن لا يتعارض حكم المخالفة في المسكوت عنه حكم له منطوق به .

الدّليل الثاني للمانعين يبطله الضابط الكليّ الثالث عند المثبتين : ألاَّ يظهر لما علق عليه حكم المنطوق به فائدة تقتضى تخصيصه بالذكر غير نفى الحكم عن المسكوت عنه .

وكذلك الضابط الكليّ الأول للمثبتين : ألا تظهر أولية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه .

قَوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الكهف:٢٣،٢٤) التقييد بالغد للدلالة على أن غيره من الزَّمَانِ المستقبل أولى بالنهى عند عدم الاستثناء ، فمن نهى أن يقول ذلك في «الغد» فهو أشدُّ نهيا أن يقوله فيما بعده بغير استثناء ، فالمسكوت عنه أولى بالحكم فهو من قبيل مفهوم الموافقة (الفحوى) التى تسمى دلالة معنى النص عند الحنفيّة

الدليل الثالث من أدلّةِ النافين مردود عليهم ، فلو أنا أخذنا به لأبطلنا قولهم بدلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء ، ودلالة معنى النص ، فما يثبت بهذه الدلالات في نصّ قد يرد منصوصا عليه بالعبارة في نص آخر ، أفيدل ذلك على بطلان الاعتماد على دلالة الإشارة لورود مدلولها منصوصا عليه في عبارة أخرى ؟

خطاب الشريعة يورد المعنى بأكثر من سبيل من سبل الإبانة وفقا لما يقضى به السياق والمقصد الكلى والملابسات ، سواء كان الإيراد تأكيدا وترسيخا أو تيسيرا وهداية ، فمن الأمة من يعى ما هو بسبيل العبارة ولا يكاد يعى ما هو بسبيل الإشارة ، ومنهم من يستهدى بسبيل الفحوى ، فتفاوت المدارك في الأمة جاء على وفقه تفاوت البيان في كشف معانى التشريع .

الدليل الرابع : دعوى عدم إطراد الأخذ بمفهوم المخالفة في العربية دعوى عريضة لا تقوم إلا على الاستقراء التام للغة ، ولا يستطيعها غير نبى ، وَالنَّفِي مُلزَمٌ بِنَصبِ الأدلةِ عَلى خُلُوِّ الْعربيّةِ مِنْهُ ، واشتراطُ الاطرادِ أمرٌ لا يستقيم في علوم اللغة فإنّهُ أمرٌ نادرٌ في العربية ، وإذا ما كنا نأخذ بأحاديث الآحاد في التشريع لقلة الأحاديث المتواترة ، فالأخذ بغير المطرد - وليس بالنادر - في العربية أولى ، فالعربية تستقى من أَلْسِنَةِ القبائل المتعددة المختلفة في شتى شئون حياتها .

ودعوى أن استفهام السامع مبطلٌ القول بمفهوم المخالفة دعوى مردودة على القائلين بها ، فهى للمثبتين على النافين ، لأن سؤاله دليل على أن المسكوت عنه يحمل حكم الموافقة وحكم المخالفة ، فهو يستفهم لعل ثَمَّ مانعا من احتمال المخالفة ، وقد سبق بيان ذلك في مبحث أدلة صحة الأخذ بمفهوم المخالفة .

الدليل الخامس : دعوى أن الصحابة لم يسلكوا سبيل مفهوم المخالفة في استنباط النصوص مدفوع بما رويناه من أدلة نقلية على أخذ رسول ﷺ والصحابة عليهم الرضوان بمفهوم المخالفة ، وتأويل هذه الأدلة على نحو يتعاند مع ما يعطيه ظاهره المتناسق مع الفطرة البيانية في فقه النصوص تأويل غير مستقيم فمقال النبي ﷺ : « إنما خيرنى الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة» وسأزيده على سبعين «فيه دلالة باهرة على فهمه ﷺ مفهوم المخالفة» ولو لم يقم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقيا[1].

وقول المخالف أن ذكرالسبعين المراد به «أن كثرة عدد الاستغفار لا يغنى عنهم وليس المراد هذا العدد بعينه»[2] وإنما هو غير وارد على ما ثبت عن النبي ﷺ من قوله «سأزيده على سبعين» وقد سعى الجصاص إلى رد هذه الرواية بأنّها خطأ من راوى الحديث ، لأن الله ﷻ قد أخبر أنهم كفروا بالله ﷻ ورسوله ﷺ فلم يكن النبي ﷺ ليسأل الله ﷻ مغفرة الكفار مع علمه بأنه لا يغفر لهم[3].

وهذا رد للرِّواية بغير دليل ، فالرِّواية ثابتةٌ في صحيح البخاري وغيره وقد سبق تخريجها .

---

(١) فتح الباري : ٢٧٠/٨

(٢) الفصول للجصاص : ٣٠٩/١

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ١٧٨/٣

الدليل السادس والسابع : ينقضهما اشتراط المثبتين مفهوم المخالفة ألا يكون المخصوص بالذكر واردًا لتعليم القياس عليه وهو يندرج تحت الضابط الكليّ الثالث عندهم : ألا يظهر لما علّق عليه حكم المنطوق به فائدة تقتضي تخصيصه بالذكر غير نفي الحكم عن المسكوت عنه .

وبالجملة فالآيات والأحاديث التى استشهد به النَّافون مفهوم المخالفة هي مندرجة تحت الضوابط الثلاثة التى اشترطها القائلين بالمخالفة ، وفيما سبق تبيانه من هذا الضوابط والشروط وكذا أدلة الآخذين ما يغنى في نقض أدلة النافين .

تقويم مذهب النافين الأخذ بمفهوم المخالفة :

على الرغم من أن الدلائل التي اعتمد عليه المانعون الأخذ بمفهوم المخالفة لا تقيم مذهبهم ولا تنقض مذهب الآخذين بمفهوم المخالفة ، فهذا المانع يميلُ إلى الاحتياط في اعتبار الدال حتى تكون منزلة الدلالة في مقام غير ضعيف ، فإذا كانت ظنية الدلالة إِضعافا لها ، وكان المفهوم على الجملة في مقام الظن فمفهوم المخالفة أشدُّ في الظنية ، القائلون به يؤكدون أنه لا يؤخذ بمفهوم المخالفة إلا إذا ظهر أن المخصوص بالذكر ليس له معنى غير نفى حكم المذكور عن المسكوت عنه ، وذلك باب فسيح مما يجعل ظنية الدلالة في المخالفة بالغة ، ومن المقرر أن التخصيص بالذكر دلالتـه غيـر محصـورة ولا مضبوطة محددة خصوصا في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ ، فإنه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فيهما في سياقها دلالات كثيرة يعجز عن إِحصائها فهم العقلاء ، وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدَّلالة على نفى الحكم عما عداه .

هذا المذهب قائم على الحيطَة البالغة في إدراكِ معاني النصوص ولا سيما في بيان الوحيِ كتابًا وسنةً مع كثرة ما يدل عليه التخصيص بالذكر قد يجعل

المستنبط في غير طمأنينة للأخذ بمفهوم المخالفة ، إلا أنَّا وإن قلنا باتساع دلالة التخصيص بالذكر ، ولاسيما في بيان الكتاب والسنة وتكاثر المعانى .

الذي لا يخفى أن هذه الدلالات ليست على درجة سواء فضلا عن أن بعضها لن يتناقض مع الأخذ بمفهوم المخالفة .

ودعوى أن الأخذ بمفهوم المخالفة لا يكون إلا عند الجزم بعدم إفادة التخصيص بالذّكر غير نفى حكم المنطوق عن المسكوت عنه أمر لا يكاد يتحقَّق إلا فيما كان قطعيٌّ الدَّلالة ، وهذا لا يكاد يكون في مسالك الاستنباط التى قال بها المانعون كدلالة الإشارة ، ولو أنهم استمسكوا بالجزم لضاقت أمامهم سبل الاستنباط .

والقائلون بمفهوم المخالفة لا يقولون بالجزم بل يكتفون بظهور دلالة نفى حكم المنطوق عن المسكوت عنه ، وهذا الظهور قد تكون روافده وقرائنه مقالية أو حالية ، فتجعل دلالته في مقام أعلى وأسمى .

* * *

أنواع مفهوم المخالفة

لمَّا كان مفهُومُ الْمخالَفَةِ مُنبثِقًا من تعليق حكم المذكور في النظم على قيد معتبر ، وكانت القيود التى تعلق عليها الأحكام متعددة متغايرة كان مفهوم المخالفة أنواعا متعددة . والقائلون بمفهوم المخالفة غير متفقين على حصر هذه الأنواع .

وإن يكن أكثر أهل العلم على أنها ستة أنواع كُليةٍ يندرجُ ما عداها في بعضها ، لافتقارها إلى ميزاتٍ جوهريّةٍ مغايرةٍ .

وهذه الأنواع الستة ليست على درجة واحدة في مستوى الدّلالة ، بعضها بلغ من الضعف مبلغا جعل جمهرة القائلين بمفهوم المخالفة على تركه وإغفاله ، وذلك كمفهوم اللقب .

ونحن إذ نورده إنما نعرضُه لبيان وجه الدلالة فيه عند القائلين به ووجه الضعف عند تاركيه في ضوء الفقه البياني للنصوص .

ليس كل ما ادعاه التاركون له تقويما عندنا .

والأنواع التى تعرض لها هي :

- مفهوم الشرط .
- مفهوم الغاية .
- مفهوم الصفة .
- مفهوم العدد مفهوم اللقب .
- مفهوم الحصر .

مفهوم الشَّرط اللغويّ

تعتمد الدلالة اللغوية لكلمة شرط على أمرين : العلامة والإلزام ، والمعنيان رتب ثانيهما على أولهما ، فلا إلزام إلا من بعد إعلام ، ويغلبُ على الإعلام تكراره ، فجذر الدلالة الأصلى هو الإعلام : تقول : أشرط إبله : أعلمها بشرطه ، وسمى أعوان السلطان شرطا لإعلامهم بعلامات يعرفون بها ، وإذا استمر هذا الإعلام استحال إلزاما ، فيعرف بمنطق الدلالة العرفية أنه يدل وجوده على وجود المعنى المعلم به وانتفاؤه على انتفاء المعنى المعلم به ، بذلك تقضى الفطرة الإدراكية ، وهي لا تكون إلا بعد ملازمة دلالية سحيقة .

وفي ضوء هذا كان مفهوم الشرط اللغوى عند القائلين به هو دلالة النظم على ثبوت نقيض حكم المذكور المعلق على شرطه المتعين للمسكوت عنه عند انتفاء ذلك الشرط[1].

فإذا قلنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . فوجود النهار معلّق على طلوع الشمس ، وانتفاؤه معلق أيضا على انتفاء طلوع الشمس .

قد قام الدليل على أن طلوع الشمس شرط بعينه في وجود النهار ، أى لا يشاركه غيره فيه . وهذا هو جوهر الشرط الذي له مفهوم مخالفة .

أما إن قلت : إن كنت ضاحكًا في الصلاة فصلاتك باطلة . فهذا الشرط على حاله هذا لا مفهوم له أى لا يلزم من انتفاء الضحك انتفاء بطلان الصلاة ، فالضَّحك ليس شرطا بعينه في البطلان لا يشاركه فيه غيره ، فكم من مبطلات غيره .

لم يكن العلماء على اتفاق في الأخذ بمفهوم المخالفة بالشرط ، وفقا لتحرير أثر الشرط في العبارة عندهم :

---

(١) المحصول : ١ /٢/٢٠٥ ، شرح الكوكب ٥٠٥/٣ ، إرشاد الفحول : ص ١٨٢

فريق على أن أثر الشرط في العبارة لا يعدو توقف تأثير المؤثر عليه وليس وجود المشروط عند وجوده ، فلا علاقة مباشرة مستقلة بوجد المشروط ، فالإحصان شرط في الرّجم ، وهو لا يتوقف عليه فإن وجد وجد ، بل الإحصَانُ يتوقّف عليه تأثيرُ الْمُؤَثِّرِ في وجوبِ الرّجمِ وهو الزّنا ، وهذا المؤثرُ (الزّنا) يتوقّفُ تأثيرُه على الإحصَانِ الّذي هو شرطُ وجوبِ الرّجم[1].

فريق آخر على أن أثر الشرط في الإيجاب وحده ، فإن وجد لشرط وجد المشروط دون نظر في تأثير انتفاء الشرط ، فيبقى المحكوم عليه على حاله قبل الاشتراط ، فهو من قبيل التخصيص بالذكر وليس التخصيص بالحكم . وهذا مذهب النافين مفهوم المخالفة على الجملة والنَّافين له في الشرط وإن قالوا به في غيره . كالباقلانِيِّ والآمدى والقفال[2].

الجمهورعلى أن أثرالشرط في العبارة الدلالة على الملازمة بين الشرط والمشروط في كل من الإيجاب والنفي ؛ فحديثنا في الشرط اللغويّ ، وليس في غيره[3].

والشرط اللغويّ من قبيل الأسباب ، وهي التى يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم[4].

وهذا الشرط اللغوى الدَّال على انتفاء مشروطه عند انتفائه من خصائصه أن يكون متعينا لا يشاركه غيره في التأثير في المشروط ، هذا التعين يلزم المشروط الانتفاء عند انتفاء الشرط ، أما إنْ كان الشرط غير متعين بحيث يشاركه في التأثير غيره فلا يكون له مفهوم مخالفة بنفسه ، فإذا قلنا : « إن

---

(١) الإبهاج : ١٦٧/٢ ، وحاشية الفنري على المطول : ١٢٦.

(٢) أصول السرخسي : ٢٦٠/١ ، فواتح الرحموت : ٣٤٣/١ ، حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن مالك : ص ٥٥٢ ، شرح المنهاج للأسنوي : ٣٢٢/١ .

(٣) راجع أنواع الشرط في الفروق للقرافيّ : ٦٢/١ ، الإبهاج : ١٦٧/٢.

(٤) الفروق للقرافي : ٦٢/٢.

طلعت الشمس فالبيت منار» لا يكون ذلك من قبيل الشرط الذي له مفهوم مخالفة إلا إذا يتبين لنا أن طلوع الشمس هو المؤثر الوحيد في إنارة البيت . وهذا التبين يكون بقرائن فإذا تبين أن إنارة البيت لها مؤثرات أخرى لم يكن الشرط من قبيل الأسباب أم إن قلنا «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» فلا ريب في أن هذا له مفهوم مخالفة لانتفاء النهار بانتفاء طلوع الشمس .

فالقائلون بمفهوم المخالفة للشرط يشترطون فيه إضافة إلى الضوابط العامة لمفهوم المخالفة التى سبق تبيانها أمرين :

- أن يكون شرطا لغويا .
- أن يكون شرطا متعينا .

هذا المذهب قال به القائلون بمفهوم المخالفة في الصفة ، وبعض من لم يقل بمفهوم الصفة كابن شريح وأبي الحسن البصري ، بل قال به بعض الحنفية كالكرخِيّ.[1]

مما ينبغي ضبطه هنا أن العبارة قد تكون ذات شرط وصفة أوغيرها وحينذاك تحتاج إلى تحرير مناط مفهوم المخالفة فيها . أهو الشرط أم غيره ، وقد يختلط الأمر ، ولذا تجد شواهد وأمثلة يوردها عالم في مفهوم الشرط ، ويوردها آخر في مفهوم الصفة وفقا لتحرير مناط المفهوم فيها .

فإذا نظرنا في قول النبيّ ﷺ الآنف بيانه : «من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المباع» ألفينا فيه شرطا (من باع) وصفةً (قد أبرت) ولكان أوردناه في مفهوم الصفة ؛ لأن مناط المفهوم فيه الصفة وليس الشرط ، لأن إخلاء العبارة من أسلوب الشرط وبناءها على نحو آخر محتفظ بالصفة

---

(١) قواطع الأدلة للسمعاني تحقيق : عبدالله الحكمي ـ ط : ١٤١٩ ـ الرياض : ١٢/٢ ، ١٩ ، والمحصول : ٢٠٥/٢/١ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١ ، والمسودة : ص ٣١٤ ، ورفع الحاجب للتاج السبكي : ٥٣٥/٣

يستبقى فيها مفهوم المخالفة ، فإن قلنا : النخل المؤبرة ثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع « كان مفهوم المخالفة قائما ، وإذا ما حذفنا الصفة (المؤبرة) فمفهوم المخالفة لا يبقى فيه إلا من سبيل الاستثناء أو سبيل اللقب عند القائلين به ، فيجعله حكما خاصا بالنخل دون غيره من الأشجار».

ومثل هذا ما رواه مسلم في كتاب (الحج) و(الإمارة) من صحيحه بسنده عَنْ يَحْيَى بْنِ حُصَيْنٍ عَنْ جَدَّتِهِ أُمِّ الْحُصَيْنِ قَالَ سَمِعْتُهَا تَقُولُ حَجَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَجَّةَ الْوَدَاعِ فَرَأَيْتُه حِينَ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ وَانْصَرَفَ وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَمَعَهُ بِلاَلٌ وَأُسَامَةُ أَحَدُهُمَا يَقُودُ بِهِ رَاحِلَتَهُ وَالآخَرُ رَافِعٌ ثَوْبَهُ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الشَّمْسِ ـ قَالَتْ ـ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْلاً كَثِيراً ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ :

« إِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مُجَدَّعٌ ـ حَسِبْتُهَا قَالَتْ ـ أَسْوَدُ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا ».

مناط مفهوم المخالفة فيه هو التقييد بالصفة وليس الشرط .

وقد يرد في النص رافدان لمفهوم المخالفة : الشرط والصفة ولكلّ منهما دلالة عليه في غيرِ محل دلالة الآخر ، من ذلك قول الله ﷻ :

﴿ وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖۚ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡ ﴾
(النساء: ٢٥).

منطوق الآية على أنَّ من عجز عن نكاح المحصنة وخشي العنت على نفسه فله أن ينكح أمة مؤمنة .

ومفهوم هذا أن نكاح الأمة لا يحل في أحوال عدة : القدرة على نكاح محصنة ، أوعدم الخوف من العنت ، أو كانت أمة كافرة .

هذا ما يدل عليه ظاهر النظم ، وإذا ما تدبرنا سياق الآية ونظمها وفقه الأئمة لها رأينا فيضا من الهدى يتدفق من فقه بيانها :

وردت الآية في سياق ما يحل وما يحرم نكاحها (الآية : ٢٢ - ٢٤) مصدرا له بتحريم نكاح كان مشروعا في الجاهلية : نكاح الابن زوج أبيه ، وفي هذا التحريم برٌّ بالغٌ بأبيه ، وقد وصف الله تعالى الاعتداء عليه بأنه فاحشة ومقتٌ وسبيل سَيِئ العُقبَى ، وهي مراتب تقبيح شاملة كلّ صور القبح ، ثم أتى على ما حرم من جهة الرّحم والنسب ومن جهة الرضاع ، ومن جهة المصاهرة ، ومن جهة حق الآخرين ، وأباح ما وراء ذلك الذي فصله .

وكان ذلك في حكم نكاح الحرائر حلاً وحرمة ، فأدرج على السياق حكم نكاح الإماء ، فكانت هذه الآية ، فكأنه قال : هذا حكم من استطاع نكاح الحرة ، ثم بين حكم من لم يستطع نكاحها ، فجاءت العبارة عن حكم نكاح الإماء في أسلوب مزدوج ، أقيم فيه نتيجة الشرطين بينهما ، وهو ضرب من النظم بديع .

بدأ صدر الشرط بقوله تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ فكان البيان بقوله : ﴿ لَّمْ يَسْتَطِعْ ﴾ دون قوله : (عجز) من فيض الرحمة ، فنفى الاستطاعة أفسح مجالا من العجز ، فالعجز يفهم منه انتفاء القدرة ، بينما الاستطاعة طلب الطوع أى الانقياد ، وهو وجود ما يصير به الفعل متأتيا ، فهي عند المحققين اسم للمعاني التى بها يتمكن الإنسان مما يريده من إحداث الفعل »[1] فإذا فقد أيّ عنصرمن عناصر التمكين من إحداث الفعل فهوغير مستطيع ، فدلالة نفي الاستطاعة تطلق على كل من لم ينقد له عنصر مما تتأتّى به الأفعال ، بينما دلالة العجز تطلق على الإحباط أمام اكتساب أدوات الفعل ، فمن باب الرحمة في التشريع كان البيان بنفى الاستطاعة .

---

(١) المفردات للراغب (ط - و - ع)

كذلك البيان عن معمول ما نفى بقوله (طولا) هو فيض من الرحمة ، فإن كلمة (طول) ذات دلالات متعددة ، فهى السعة والغنى والزيادة والصبر... فعلق على انتفاء انقياد صورة من صور أسباب الغنى والسعة والزيادة لنكاح الحرة والصبر أو بعض ذلك ، وعلى خوف العنت من عدم النكاح إباحة نكاح الإماء المؤمنات .

وهو لم يعلق هذه الإباحة على شرط واحد بل علقه على ثلاثة شروط :
شرطان فـي الناكح و شرط فـي المنكوحة :

شرط في الناكح عدم استطاعة نكاح حرة وخشية العنت أي الـوقـوع فـي الزنا ، وقد عبر عنه بالعنت الذي هو كسر ما انجبر من العظم وذلك ضرره بالغ كما لا يخفى ، وكان مجرّد الخوف من الوقوع في الزنا غير كاف ، إذ أن غيرالمتزوج كثيرا ما يخشى على نفسه الوقوع فيه ، بل الذي لا يستطيع القدرة على الصبر على الرغم من سلوكه ما شرع له في دفعه ، كالصيام وأنواع العبادات المشروعة .

وجاء الشرط الأول في صورة شرط اصطلاحيّ مردفا له بالمشروط ، ثم أورد الشرط الثاني في صورة قيد لا شرط اصطلاحي ، وكأنى استشعر في هذا إبرازا لمنزلة كل شرط ، فكأن الأول هو الشرط الرئيسي والثاني تابع له على الجملة . وكأن الثاني قيد للأول فما كلّ غير مستطيع طولا أن ينكح حرة بخائف عنتا .

وهذا الذي قلت غير ما ذهب إليه قتادة والثورى من أن الطول هو الصبر أى من لم يستطع صبرا على نكاح الحرة أو صبرا عن نكاح الأمة .

ذلك أنّ هذا التفسير يجعل قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ ﴾ تأكيدًا لمدلول الشرط الأول ، والتأسيس أولى من التأكيد إذا لم يكن مقتض للتأكيد ، والمقام هنا فيما نبصرلا يدل على اقتضائه التأكيد ، ولا سيـمـا أن المجتـمـع لا يقبل الأحرار فيه على نكاح الإماء إلا لأمر بالغ .

وقول الله ﷻ ﴿ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ هذا المشروط فيه دلالة على أن النكاح هنا ليس لما ملكت يد الناكح بل يد غيره من المؤمنين وفيه دلالة أيضا على أنه لا ينكح أحد مؤمنة تحت يد كافر ، فقوله ﴿ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم ﴾ تدل فيه الإضافة على مفهوم الصفة ، ولكن لا تدل صفة ﴿ فَتَيَٰتِكُمُ ﴾ على مفهوم المخالفة بحيث يجوز نكاح الأمة الصغيرة أو العجوز عند عدم توفر الشرطين . فإن البيان بقوله ﴿ فَتَيَٰتِكُمُ ﴾ نازل على الكثير الغالب فليس له مفهوم مخالفة .

والتقييد بالصفة ﴿ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ هنا دلالته غير دلالته في قوله أولا ﴿ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ فالقيد في الشرط ليس له مفهوم مخالفة حيث أبطله قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾(المائدة:٥) فالتقييد في الشرط ﴿ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ لبيان الأفضلية وليس لنفى نكاح المحصنات الكتابيات ، فذلك مباح عند جمهورأهلِ العلم ، والتقييد بالمؤمنات في المشروط ﴿ مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ له مفهوم مخالفة عند جمهور أهل العلم .

ويرى غيرهم أن القتييد بالإيمان في المشروط كالتقييد به في الشرط .

وإذا نظرنا في القرائن المقالية في الآية ألفينا أنها إلى القول بمفهوم المخالفة في قيد المشروط أقرب فقوله تعالى ﴿ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ فيه دلالة على أنَّ من تحقق فيه الشرطان ، فالقرآن يدعوه إلى الصبر عن نكاح الأمة ، فكيف حيث تكون كتابية ، فكيف إذا ما كانت تجاهر بالعداء للإسلام ، فكيف إذا كانت تساند من يقتل المسلمين ؟ يضافُ إلى هذا أنّ عدم اعتبار القيد في الشرط لا أثر له ، فطَولُ الكتابية ليس أيسر من طول المحصنة المؤمنة ، فالإحصان (الحريّة) هو مناط عدم استطاعة الطول بينما الإيمان هو مناط الحكم في الإماء ، فعلة المنع من نكاح الإماء هو الضرر الذي يلحق بأولادهن وهو أشد وأنكى حين تكون غير مؤمنة ، وأشد من هذا حين تكون معادية للإسلام ، مساندة من يحاربه ، ولو بالكلمة ، وإن يكن الأولاد لدين آبائهم تابعين وهذا ما قال به الأئمة :

قال الإمام مالك :

«ولا ينبغي لحر أن يتزوج أمة وهو يجد طولا لحرة ، ولا يتزوج أمة إذا لم يجد طولا لحرة إلا أن يخشى العنت ، وذلك أن الله ﷻ قال في كتابه : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (النساء:٢٥) وقال : ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ﴾ قال مالك : والعنت هو الزنا»[١].

ويقول الإمام الشافعي :

«فإذا اجتمع أن لا يجد طولا لحرة ، وأن يخاف الزنا حل له نكاح الأمة ، وإن انفرد فيه أحدهما لم يحلل له ، وذلك أنْ يكون لا يجد طولا لحرة ، وهو لا يخاف العنت أو يخاف العنت وهو يجد طولا لحرة ، وإنما رخّص به في خوف العنت على الضرورة»[٢].

ويقول : «الإماء المؤمنات لا يحللن إلا لمن جمع الأمرين مع إيمانهن ؛ لأنّ كلّ ما أباح لم يحلل إلا بذلك الشرط كما أباح التيمم في السفر والأعواز في الماء ، فلم يحلل إلا بأن يجمعا التيمم[٣].

فالسياق الكليّ للآية سياق ضرورة لا سياق رخصة تؤتى من باب مارواه أحمد في مسنده من حديث ابن عمربسنده عَنْ عُمَارَةَ بْنِ غَزِيَّةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ».

ولو كان من باب الرخصة لما ختم الآية بقوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾.

---

(١) الموطّأ : كتاب نكاح الأمة على الحرة ، شرح الزرقاني : ١٤٦/٢.
(٢) الأم للشافعي : ١٠/٥.
(٣) السابق : ٦/٥.

وهذا التذييل ورد في مقام الضرورة أيضا ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة:١٧٣).

فقه المعنى في الآية كما رأيت كان بحاجة إلى مراجعة السياق ومقاربة النصوص ومناظرتها ومقارنة بعضها ببعض لنبصر ما اتفقت فيه المعاني ، وما اختلفت ، وما اجتمعت عليه وما افترقت ، ووعي ما بينها من مفارقات نظمية وسياقية ، وذلك روح الفقه البيانى للنصوص وسرمن أسرار البلاغة عظيم .

* * *

مفهوم الغاية

الغاية : نهاية الشيء وطرفه ومقطعه .

وللدلالة على الغاية في اللغة أداتان رئيستان : «إلى» و «حتى» فهما موضوعتان لذلك ، وإن دلتا بمعونة السياق على غير الغاية ، وقد يدل عليها غيرهما بمعونة السياق أيضا . وفي تحرير مناط الغاية خلاف [(١)]

الظاهر أن مبدأ الغاية إنما هو مدخول الحرف ، فإذا قلت : انتظرتك حتى وصول أخيك ، فلحظة الوصول هي مراد غاية الانتظار .

والسياق وقرائن الأحوال والمقال قد تقضى بإدخال مبدأ الغاية (مدخول الحرف) في حكم ما قبله ويكون الإخراج لما بعد المدخول ، وقد تقضى بتناول الإخراج مدخول الحرف أيضا ، وهذا ما تراه في قَول اللهِ ﷻ :

﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ (المائدة:٦).

في قوله ﷻ : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ (البقرة:٢٣٠) فمدخول الحرف غَير خارج عن حكم ما قبل الحرف ، بينما في قوله ﷻ : ﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ (البقرة:١٨٧) وفي قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ (البقرة:٢٢٢) مدخول الحرف خارج عن حكم ما قبله وهو الأكثر والأقرب إلى أصل الدلالة . فالقائلون بمفهوم المخالفة للغاية يذهبون إلى أنه «دلالة النظم المقيد بغاية على ثبوت نقيض حكمه لما بعد أداتها»[(٢)].

* * *

---

(١) المعتمد : ١٥٦/١ ، الإحكام للآمدي : ٤٥٨/٢ ، ونهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي .تحقيق : سعد السلمي : ٥٧١/٢، ونهاية السول : ١١٣/٢، والمسودة : ص ٣٥٨ ، وإرشاد الفحول : ص ١٨٢ ، والمقتصد لعبد القاهر : ٨٤١/٢

(٢) المستصفى : ٣٩٠٨/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١

وجه دلالة الغاية على مفهوم المخالفة

تسميتها غاية دليل على أن الحكم ينتهى عندها والانتهاء معناه عدم تجاوز ما قبله لما بعده ، فإذا قلت إن ما بعد الأداة مسكوت عنه يتحمل لم يكن للغاية دلالة ، فمجرد تسميتها غاية قاضٍ بأنَّ حكم ما قبلها لا يمتد لما بعدها .

وإذا نظرت إلى التركيب في أسلوب الغاية ألفيت أن محل الحكم المنطوق به ومحل الحكم المسكوت عنه مذكوران في التركيب ، فمفهوم المخالفة هنا واقع على الحكم لا على محله ، فمحله مذكور غير مسكوت عنه . فهو أقرب ما يكون إلى أسلوب القصر بطريق العطف عند البلاغيين ، فقولك « أكرمت محمد لا عليا » فيه الإكرام ومحله مذكوران وعدم الإكرام مذكور محله ولكن هو مسكوت عنه .

لم تتفق كلمة العلماء في دلالة الغاية على مفهوم المخالفة فكانوا على طوائف :

ذهبت طائفة إلى أن دلالة الغاية على نفى الحكم عما بعدها ليس بسبيل مفهوم المخالفة بل بسبيل المنطوق غير الصريح : دلالة الإشارة لتبادره إلى الأذهان ، فالغاية وضعت لتخالف حكم ما بعدها لحكم ما قبلها ، فقولك : سألزمك حتى تقضيني حقي ، يلزم عليه أن الملازمة منفية بعد قضاء الحق وليس هذا مقصود المتكلم بل مقصوده أنه سيلازم إلى وقت القضاء ، وليس قصده الحديث عما سيكون منه بعد القضاء والدلالة اللزومية غير المقصودة دلالة إشارة ، وهي من قبيل المنطوق لا المفهوم ، وهذا الوجه قال به بعض علماء الحنفية أيضا[1].

يذهب الباقلاني إلى أن الغاية من قبيل المنطوق أيضا إلا أنها من الإضمار (دلالة اقتضاء) ذلك أن الغاية كلام غير مستقل ، ففي قوله ﷻ : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا

---

(١) التقرير والتحبير : ١/١٨٨ ، شرح جمع الجوامع وتقرير الشربيني : ١/٢٥٦ .

﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ (البقرة: ٢٣٠) كلام لابد فيه من إضمار ليستقيم المعنى أى حتى تنكح زوجا غيره فيفترق وتنقضى عدتها فينكحها ، والإضمار بمنزلة الملفوظ ، لأنه إنما يضمر لِسَبْقِهِ إلى فهم العارف باللسان(١).

يذهب جمهور العلماء إلى أن الغاية دالة على انتفاء حكم ما قبلها عما بعدها بطريق مفهوم المخالفة ، وقد قال بمفهوم الغاية من العلماء من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى عبد الجبار ، ومعظم نفاة المفهوم(٢).

وهذا المذهب الثالث هو القوى البالغ كما لا يخفى :

حصر دلالة الغاية في عدم القصد الذي هو جوهر دلالة الإشارة غير قويم ، فما كل دلالة بسبيل الغاية غيرمقصودة . فسوف يأتيك منه ما الغاية فيه قصدٌ رئيس .

والقول بأن دلالة الغاية من باب الاقتضاء باعتبار أنها كلام غير مستقل إنما هو قول غير محرر : قد يلتقي الحذف مع الغاية ولا يكون جوهر الدلالة في الحذف بل في التقييد بأداة الغاية ، وما حذف ما بعدها إلا لجلاء المعنى نفسه أو جلائه بالسنة أو غيرها ، وفي قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ الاقتضاء ليس محصورا فيما بعد أداة الغاية بل شامل بعض ما قبلها وبعض ما بعدها : « فإن طلقها الثالثة فلا تحل له من بعد ذلك حتى تنقضى عدتها وتنكح زوجا غيره يجامعها ويطلقها وتنقضى عدتها من الثانى » فالمعنى مستمد من رافدي الاقتضاء والغاية معا في هذه الآية بينما في غيرها لا يكون الاقتضاء رافدا من روافد المعنى في الآية و سوف يأتيك من بعد .

* * *

---

(١) المستصفى : ٢٠٨/٢

(٢) شرح اللمع : ٤٢٩/١ ، وشرح الكوكب : ٥٠٧/٣ ، وشرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٨١/٢ ، نهاية السول : ١١٣/٢

ممّا هو جلي باهر في إقامة الغاية مفهوم المخالفة في قول الله ﷻ :

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة:٢٩).

دل بمنطوقه على أن الأمر بقتال أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين لم يقبلوا دعوة الإسلام إلى غاية محددة هي إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون . وأفاد مفهومها أن المأمور به غير مشروع بعد إعطاء الجزية على الوجه المذكور ، ولا يستقيم القول بأن ما بعد الغاية مسكوت عن حكمه ولا يعلم إلا بخارج عن الآية ، لأن في ذلك إلغاءً لدلالة ﴿ حَتَّىٰ ﴾ إذ يلزمه عدم اليقين بانتهاء حكم ما قبل ﴿ حَتَّىٰ ﴾ عندها واحتمال امتداده ، وهذا يتعارض مع وضعه للغاية وقد قيّد ما بعد ﴿ حَتَّىٰ ﴾ بوصفين معتبرين عندنا : قوله تعالى ﴿ عَن يَدٖ ﴾ وقوله : ﴿ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ فلا يصح النيابة في إعطائها إلا لعذر ولا يصح إعطائها على غير تذلّل واعتراف بفضل الإسلام عليهم في فرض الجزية وقبولها وعدم معاملتهم معاملة مشركي العرب من الدخُولِ فِي الإسلام أووقُوعِ القتل بِهم .

فهذان الوصفان معتبران في إعطاء الجزية لولى أمرالمسلمين الحاكم قومه بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، لا بما شرع لنفسه أو جمع بطانته لتشرع له ما يهوى .

وإذا ما نظرنا ألفينا ظاهر النظم في الآية دالاً على أن المأمور بقتالهم من جمعوا الصفات الثلاث من أهل الكتاب : ﴿ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾(التوبة:٢٩)، و﴿ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ و ﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ ﴾ (التوبة:٢٩) وأن ﴿ مِنَ ﴾ في قوله تعالى : ﴿ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ تبين الموصول في أول الآية .

وإذا نظرنا في حال أهل الكتاب : اليهود والنصارى ألفينا أنهم مثبتون وجود الله تعالى ، بل منهم من يؤمن بوحدانيته ، غيرأنّه يُنكِرُ عموم نبوة سيدنا محمد ﷺ وشمولها غير العرب وأنهم يقولون باليوم الآخر ، وأنهم يحرمون بعض ما حرم الله كالزنا والقتل والسرقة .

والذي هو أقرب في هذا فقه النظم على غير ما يتراءى به هذا الظاهر ، ولَكَ أَنْ تَسْلُك أَحدِ السّبِيلينِ :

السّبيل الأول : أن ما يقع من إيمان بالله وباليوم الآخر ومن تحريم بعض ما حرم الله سبحانه وتعالى لا قيمة له في ميزان الإسلام ، لأنها أفعال خارجة عن ضوابط شريعة الإسلام ، فإيمانهم بالله تعالى وباليوم الآخر أحاط به كثير من الفساد والتشبيه والتجسيم... وكذلك إيمانهم وتصورهم اليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب مخالف لما جاء به الهدي الإسلاميّ ، وهم لا يحرمون كلّ ما حرم الله تعالى ورسوله ﷺ فقد استباحوا كثيرا ممّا حرَّم الله ﷻ ورسوله ﷺ كالخمر ، والاختلاط المنفتح بيْن الرجال والنساء والسفور والغناء والربا وإيذاء المسلمين سرا وعلانية ... إلخ .

وتأتى الثالثة فهي التى لم يتحقق فيهم شيْءٌ منها : إنهم يدينون دين الحق وهو الإسلام كما جاء به القرآن والسنة .

السّبيل الثاني : إن هذه الصفات ليست تقييدية حاصرة بل صفات كاشفة بعض واقعهم ، وفيها أيضا بيان وجه الأمر بقتالهم ودلالة على أن من جمع هذه الأفعال من غيرهم هو أولى بالقتال منهم فضلا عن أن في ذكر هذه الصفات مع قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ إبلاغا في ذمهم ، فإتيانهم الكتاب كافٍ في أن يحفظوا أنفسهم من تلك الصفات السابقة لأنها تتنافى مع هدى الكتاب الذي أوتوا ، وليس من بعد هذا الضلال المبين محمدة يكتسبونها من وصفهم بأنهم أهل كتاب .

* * *

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة:٢٢٢).

قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ دل منطوقه على امتداد النهي عن قربان النساء في المحيض إلى غاية أن يطهرن .

وفي قوله تعالى ﴿ يَطْهُرْنَ ﴾ قراءتان : قرأ الجمهور بسكون الطاء وضم الهاء. وقرأ حمزة والكسائي وخلف وعاصم في رواية أبي بكر بتشديد الطاء[1].

القراءة الأولى : المعنى أن الغاية هي انقطاع الدّم أي لا تقربوهن حتى ينقطع عنهن الدّم .

والقراءة الأخرى المعنى أن الغاية هي اغتسالهن من بعد انقطاع الدّم أي لا تقربوهن حتى يغتسلن .

والقراءتان بحاجة إلى تبيان وجه المعنى فيما بعدها ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ فإذا قلنا أن النهى عن قربانهن غايته انقطاع الدم لا الاغتسال ، فما بعدها لا يتناسق مع هذا الفهم ؛ لأنه شرط الإتيان من حيث أمر الله تعالى بتطهرن أي اغتسالهن ، وقد يكون فاصل زمنيٌّ قصيرٌ أو طويلٌ بين الانقطاع والاغتسال ، فلا يكون تناسق بين المعنين .

وفي القراءة الثانية التناسق بادٍ فقد جعلت غاية النهي عن قربانِهّن اغتسالهن وكذلك ما بعدها شرط الإتيان بتطهرن ، فيكون معنى الإتيان هو معنى القربان على هذه القراءة .

وإذا ما نظرنا إلى الآية في ضوء البيان النبوي الذي هو الرافد الثاني من روافد تفسير النّصّ القرآنيّ بعد القرآن نفسه ألفينا ماورواه الشّيخان البخاري

---

(١) المبسوط في القراءات العشر ، لابن مهران : ص ١٣٠

ومسلم في كتاب (الحيض) من صحيحيهما بسنديهما عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ الأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُبَاشِرَهَا ، أَمَرَهَا أَنْ تَتَّزِرَ فِي فَوْرِ حَيْضَتِهَا ثُمَّ يُبَاشِرُهَا . قَالَتْ وَأَيُّكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْلِكُ إِرْبَهُ .

قولها «وأيّكم يملك إربه» فيه دلالة ظاهرة على أن النبيّ ﷺ لم يكن يتجاوز مباشرة ما تحت الإزار وأنه كان قادرا على امتلاك نفسه وغيره لايمكلها مثله ، وهو ﷺ إنما يفعل ذلك مع أزواجه تشريعا لا تشهيا ، فإن معه غيرها .

فالقربان المنهى عنه في القراءة الأولى : قراءة الجمهور ، هوالمباشرة تحت الإزار ، لافوقه ، لأن المباشرة فوقه قد فعلها المعصوم ﷺ وزوجه في فور حيضها أى في وقت كثرته ، فيكون معنى الآية على القراءة الأولى : ولاتباشروهن تحت الإزار وحتى ينقطع الدم ، ولاتجامعوهنّ حتى يغتسلن ، ولذلك لم يقل فإذا تطهرن ، فأقربوهن ؛ لأنَّ المباشرة تحت الإزار من غير مجامعة متوقفة على انقطاع الدم ، لا على الاغتسال فلدينا ثلاث مراتب :

مباشرة فوق الإزار ، ومباشرة تحته ، وجماع .

الأولى : غير منهى عنها ، والثانية : منهى عنها قبل انقطاع الدم ، مباحة بعده ، والثالثة : منهى عنها قبل الاغتسال مباحة بعده وعلى هذا ، فمدلول مفهوم الغاية في ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ على قراءة الجمهور بتخفيف (الطاء) ليس هو مدلول جملة الشرط بعده ، فمدلول مفهوم الغاية إذا انقطع الدم جازت مباشرتهن تحت الإزار ، وليس هذا معنى جملة الشرط منطوقا أو مفهوما ، إذ منطوقها أنّ الجماع جائز بعد الغسل ومفهومها أنّ الجماع لا يجوز قبل الاغتسال .

هذا الذي ذهبت إليه من التدبر البياني للقراءتين وتبيان حركة المعنى فيهما وعلاقة الدّلالة في أسلوب الغاية بالدّلالة في أسلوب الشرط هو عندى أقرب مما ذهب إليه السرخسي من أن الوجه أن «نحمل القراءة بالتشديد على حال

ما إذا كان أيامها عشرة ، لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن في تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يعاودها الدم ، ويكون ذلك حيضا ، فتمتد حرمة القربان إلى الإطهار بالاغتسال »[1].

لا ريب في أن السرخسي يفسر الآية في ضوء ما ورد عن أبي حنيفة أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام[2] ولهذا أخذ السرخسي بما رواه من أن الحيض عشرة فما زاد فهي مستحاضة[3] وهذا فيه منازعة.

روى البخاري في باب (إِذَا حَاضَتْ فِي شَهْرٍ ثَلاَثَ حِيَضٍ وَمَا يُصَدَّقُ النِّسَاءُ فِي الْحَيْضِ وَالْحَمْلِ فِيمَا يُمْكِنُ مِنَ الْحَيْضِ) عَن عطاء أنه قَال : « الْحَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ .

والسرخسي جعل كل قراءة لصنف من النساء فاللاتى مدة حيضهن عشرة أيام لهن التخفيف ، فيحل جماعهن بمجرد بلوغ العشر واللاتى حيضهن دون العشر لهن قراءة التشديد فلا يحل جماعهن إلا بالاغتسال .

ومذهبه في تفسير النَّصّ يؤدي إلى أن يكون قول الله تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ خاصا بمن حيضها دون العشر إلا إذا جعل قوله ﷻ ﴿ تَطَهَّرْنَ ﴾ يحمل معنى التطهير بالاغتسال بالفعل والاغتسال بالقوة (بلوغ عشرة أيام) فيكون ذلك من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو لا يقول به ، إِلاَّ إِنْ قِيلَ إنّه مِنْ قَبِيلِ عُمُومِ الْمجازِ ، وهو به قائل ، غير أنه يبقى أنه لم يكشف عن وجه المفارقة البيانية بين ﴿ تَقْرَبُوهُنَّ ﴾ و﴿ أْتُوهُنَّ ﴾ في ضوء ما ذهب إليه من فقه المعنى في الآية .

---

(١) أصول السرخسي : ١٩/٢.

(٢) رد المحتار لابن عابدين : ٢٤٨٠/١

(٣) روى الدارمي في سننه من كتاب الطهارة بسنده : أَخْبَرَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَال حَدَّثَنَا حَمَّادُ ابْنُ سَلَمَةَ عَنْ جَلْدِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : الْحَيْضُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ ، ثُمَّ هِيَ مُسْتَحَاضَةٌ . ١٨٣٤

والذي ذهبت إليه قائم على إدراك العلاقة بين وجوه القراءة في ﴿ حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ ﴾ وما بعدها بحيث لا تتعاند دلالة البيان في جملة الشرط مع دلالة البيان على أى وجه من وجوه القراءتين ، وقائم أيضا على إدراك المفارقة الدلالية في ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ وبين ﴿ فَأْتُوهُنَّ ﴾ .

وقائم على أن الدلالة في ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ تأسيسية لا تأكيدية .

وقائم على مراعاة كل أصناف النساء في أمد حيضهن .

ومن ثم كانت حركة المعنى في نظم الجملتين متسقة لا اضطراب ولا تعارض وفي ذلك وفاء بحق النصح لكتاب الله ﷻ ومحاولة لإدراك ما تتفق فيه المعانى وما تختلف ، وما تجتمع عليه وما تفترق ، وهو سر من أسرار البلاغة عظيم .

ومن باب مفهوم المخالفةِ بالغاية قوله ﷻ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥).

في السياق العام لسورة النساء : سورة التواصل الداخلى للأمة والتماسك والتراحم ، وفي سياق خاص من هذا السياق العام حيث تقام ضوابط تحقيق هذا التواصل وتقرير المرجع الذي تفيءُ إليه الأمّة لتحقيق هذا التواصل بدأ ومنتهى إذا ما أصابها شرخ ووهنٌ في هذا السياق جاءت الآيات (٥٨-٧٠) من هذه السورة لتقيم هذه الضوابط ، تقرّر شأن الذين زعمون أنّهم آمنوا بما أنزل الحق ﷻ ولكنّهم يتحاكمون إلى الطّاغوت ، فأبان أن ذلك ليس من الإيمان في شيْءٍ ، وأقسم أنه لن يتحقق منهم فعل الإيمان إلا إذا حكّموا شرع الله ﷻ فيما بينهم فقال : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ .

هذه الفاء دالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها و (لا) تحتمل عدة وجوه :

●أنَّها ردٌّ لكلام تقدمها تقديره فلا يفعلون ، أو ليس الأمر كما يزعمون من أنهم آمنوا بما أنزل إليك ، ثم استأنف ، فعلى هذا يكون الوقف على « لا » تامًّا .

- أنَّ (لا) الأولى قدمت على القسم اهتماما بالنفى ، ثم كرّرت توكيدًا ، وكان يصح عربيّةً لا قُرآنًا إسقاط (لا) الأولى ويبقى معنى النفى ، ولكن تفوت الدلالة على الاهتمام المذكور ، وكان يصح عربيّةً ، لا قُرآنًا إِسقاطُ (لا) الثانية ، ويبقى معنى الاهتمام ولكن تفوت الدلالة على النفى فجمع بينهما لذلك .
- أنَّ (لا) الثانية مزيدةٌ (إعرابًا لا معنًى)، والقسم معترض بين حرف النفي والمنفيّ وكأنَّ التقدير فلا يؤمنون .
- أن (لا) الأولى مزيدة والثانية غير مزيدة ، وزيدت الأولى لتأكيد معنى القسم كما زيدت في قوله ﷻ : ﴿ لِّئَلَّا يَعْلَمَ ﴾ (الحديد:٢٩) لتأكيد وجوب العلم ، ولا يؤمنون جواب القسم .

وإذا نظرنا إلى واقع القسم القرآنيّ ألفينا أن (لا) لم تسبق القسم إلا إن كان فعل القسم صريحا وكان القسم بغير الله ﷻ كما في ﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ﴾ (البلد:١) والمعنى حينذاك إلى تأكيد القسم وتعظيم المقسم به وبيان أن المقسم عليه آكد من احتياجه للقسم عليه ، وهذا المعنى لايحسن في القسم بالله ﷻ[1] وإن يكن ذلك قد جاء في الشعر ، قال الشاعر :

ولا ، واللهِ ، لايُلفى لِمَا بِي ولا لِما بِهِمْ أبدًا دواءُ

فالذي هو أولى الوجوه أن تكون (لا) الأولى ردّ لكلامهم ونفى لدعواهم ، ولم يذكر المنفيّ هنا صراحة حتى يشمل كلّ ما سيق من دعاوى جاءوا بها .

وفي تخصيص القسم باسم الرب المضاف إلى كاف خطاب المصطفى ﷺ تأكيد تعظيم للقسم ، ولرسول الله ﷺ فالتجلى بالربوبية ، وكان المُقسم عليه نفى الإيمان لا يتحقق الإيمان إلا بتحقق ما بعدها فهو من مفهوم المخالفة

---

(١) الانتصاف لابن المنير : ٥٣٨/١

بالغاية وإذا نظرنا في الغاية التى تنتهى نفى الإيمان عند تحققها ألفينا أنها مكونة من أمور متكاملة :

(أ) تحكيم النبيّ ﷺ فيما يكون بينهم من شئون حياتهم .

(ب) الإذعان الكامل الدّاخليّ لما يقضى به الشرع دون أن يترك قضاؤه أى ضيق أو شك أوتوقف أوحرج في نفوسهم ، وفي قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ ﴾ إيحاء بوجُوب التعهد والتفتيش في داخلهم والقيام على بواطنهم لتُطهر من أيّ حرج ، وفي العطف بثم دلالة على سموّ هذه ، فالاحتكام إلى الشرع وحده غير كاف ، فالأعلى الإذعان بعد الاحتكام .

(جـ) التسليم البالغ لما قَضى به الشَّرع تسليما عظيما يستولى على حركتهم في الحياة .

هذه ضوابط ثلاثة إذا لم تتحقق جميعا فلا يتحقق الإيمان للمرء . فمن ادّعى الإيمان ولم يحتكم إلى شرع الله تعالى ، ولا أَذعن في داخله ، فأفعَمَهُ الرّضا بما قضى الشّرع ولا سلَّم تسليما بالغا في سلوكه ، فلن تقبل دعواه ، وبهذا تسبر دعاوى القوم ، فتتساقط مزاعم الطاغوت وإفك بطانته وتدليس النَّاعقين أنهم بشرع الله تعالى يؤمنون ويحكمون ، وهم الذين يقفون بالمرصاد لكلّ محاولات تحكيم شرع الله تعالى في شؤون الحياة .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ (الحجرات:٩).

جاءت هذه الآية في مساق سورةٍ أقيمت لبيان منهج التّلاحم الداخليّ للأمة ورسم الآداب والمعايير التِي يجِبُ الاستمساكُ بها لتحفظ للأمة تماسكها في بنيتها الدَّاخلية ، فهذا التماسكُ هو ردع الوقاية من وَهَنِ الأمة فإنّها لن تؤتى إلا

من داخلها كما هدى إليه النبي ﷺ ، في مساق إقامة ضوابط ما يحفظ للأمة وجودها وقوّتها وعزّتها جاءت هذه الآية ، فقد سبقها نهيُ الأمّة عن أن تقدّم أيّ أمرٍ بين يدى الله ﷻ ، ورسُوله ﷺ ، فتحتكم بغير ما جاءت به الشريعة ونهيها أيضا عن إعلاء أيّ أمر فوق ما جاءت به الشريعة والإقدام على ما يوحي بإعلاء أيّ أمر عليها فالخضوع والنّزول على هديٍ ومرادِ الشّرع فيه العصمةُ من الوهن ، وحذر من الاستماع إلى ما يمكن أن يطعن في صفوفها ، فالأمة إنما تؤتى من أخبار الفاسقين . ثم بين لهم أن إخضاع الهدي للهوى فيه الوقوع في الجهد والوهن والعنت .

ثم كشف لهم عما فرض عليهم حين تكون فتنة تبغي بها طائفة على أخرى فقال ﷻ : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ ﴾ (الحجرات:٩) .

وفي الإتيان بأداة الشرط (إن) تعليقٌ للجوابِ على الشرط دون أن تكون هنالك إشارة إلى أنّ ذلك كثيرٌ وقوعُه أو قليل ، هو لمجرد تعليق الجواب على الشرط دون حكم على الفعل الشرط .

التَّعبير بالطائفة فيه إيحاء بأن المتقاتلين فيهم دأبٌ على ما يقدمون عليه ، وهو يوحي بغير ما يوحي به قولنا الفريق أوالجماعة ، فلكلّ كلمة من جذرها الاشتقاقي نصيب دلاليّ ملحوظٌ في النظم .

وفي قوله ﷻ ﴿ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ دلالة على أنَّ هاتين الطائفتين إذا لم تكونا من المؤمنون أوكانت إحداهما من المؤمنين فلا يجب على الأمة السعى إلى الصلح بينهما بل الوقوف مع الطائفة المؤمنة في ضوء القاعدة الإسلامية :

روى البخاري في كتاب (المظالم) من صحيحه بسنده عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا». قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا ، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا ؟ قَالَ : « تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ » .

فإن كانتا معا من غير المؤمنين فلنا أن نخلى بينهما حتى يقضى الله سبْحانه وبحمدِهِ فيهما أمرا ، فقوله تعالى : ﴿ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وصف له مفهوم مخالفة عند القائلين بالمفهوم .

وفي قوله تعالى : ﴿ أَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ إطلاق لسبل الإصلاح فيما كان مدعاة لتقاتلهما ، وذلك بدعوتهما إلى الاحتكام إلى ما شرع الله ﷻ .

وفي قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ ﴾ دلالة على مقاتلة إحداهما ومناصرة لأخرى لا يكونُ إلاَّ من بعد السعي إلى الصلح بينهما بكشف الشبهات ، وتبين الحق وإظهاره ، ودعوتهما إلى أمر الله ﷻ ، فإن تجاوزته إحداهما وجب منعها عن البغى وقتلها حتى تفىء إلى أمر الله تعالى .

وفي هذا سبيلان من سبل مفهوم المخالفة :

الأول : سبيل الشرط حيث علق مقاتلة إحداهما على بغيها بعد الصلح وتبيين الحقّ .

والآخر : سبيل الغاية ، فجعل قتال الطائفة الباغية فريضة إلى غاية ونهاية ماثلة في رجوعها إلى أمر الله ﷻ ، فإن فاءت حرُم قتالها .

وقوله تعالى ﴿ تَفِيٓءَ ﴾ : الفيئ الظل الواقع بعد الزّوال سمى به لرجوعه بعد ما أزالته الشمس وفي هذا تحريض على الرجوع إلى أمر الله تعالى فهو الظلّ والسكينة والرفاهية .

وجاء ما دلّ عليه مفهوم الغاية معبرًا عنه بعبارة أخرى ﴿ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ لعل المصالحة التى أمربها هنا غيرالتي أمر بها فى قوله ﷻ ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ فهو أولا إصلاح بالدعوة إلى حكم الله ﷻ وهو آخرًا فَصْلٌ فِعْلِيٌّ فيما بينهما على شرع الله ﷻ ولذا جاء قوله ﴿ بِٱلْعَدْلِ ﴾ هنا فالإصلاح الفعلي صاحبُه بحاجة إلى الحذرفي التّنفِيذِ حتَّى لا يحيد عن العدل ، فمظنّة الحيف محتملةٌ هنا ؛ لأنه إصلاحٌ بعد مقاتلة ، وفيه دلالة على أنّهم وإن بغوا على غيرهم ، فذلك لا يسقط حقّهم في

العدل بينهم، فإنّ الظُّلم ممنوعٌ في كلِّ حالٍ ومن ثَمَّ جاء قوله تعالى ﴿ وَأَقْسِطُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ .

والتذييل بقوله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ﴾ فيه تثقيفٌ نفسيّ جدٌّ عظيمٍ، فكل نفسٍ سَويّة تسعى إلى أن تكون حيثُ يكون محبوبُ الله سُبحانه، فمن أحب عبداً مثله كان الحريصَ على أن يكون حيثُ يحب ذلك المحبوب، فكيف إذا ما كان محبوبنا هو الله تعالى .

إن قولَه ﷻ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ﴾ من فيض ربوبيته العالمين رحماتنيته به ورحيميته بعباده، وهي الصفات التي استهل بها خطابه العبادَ في كتابه العزيز في صدر سورة « الفاتحة » وأنت بملكك أن ترجع أيّ معنى من معاني القرآن الكريم إلى ثلاثة محاور :

الأول قوله : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ والثاني قوله : ﴿ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ والثالث قوله تعالى : ﴿ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ .

وأنا زعيم بأنك لن تجد معنى من معاني القرآن الكريم إلا وهو وثيقُ العلاقة بواحدٍ من هذه المحاور الثلاثة على الأقل إن لم يكن بها جميعًا من وجوهٍ عدّةٍ، وهذا ضربٌ من ضروب إحكامِ القرآن وتفصِيله الذي استفتحت بِه سورة هود : بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود:١) .

* * *

مفهوم الصِّفةِ

يراد بالصّفة عند الأصوليين في هذا الباب كلُّ أمرٍ مقيدٍ لآخر ذى معنًى مشترك ، وليس ذلك القيد استثناء ولا شرطا ولا غاية .

هي أعمُّ من النَّعت النحويّ ، فالمراد ماوضع ليدل على الذات باعتبار معنى هو المقصود ، فيدخل فيها ما كان نعتا أو حالا أو إضافة أو ظرفَ زمان أومكانٍ أومعمولا أوعلّة ، بل وما كان عددًا عند بعض أهل العلم ، فالاعتدادُ في الصِّفة هنا هو تقييد الذات والقيود هي المعاني التى وضعت لتقييد الذوات، فالمراد من قولهم : (لفظ مقيد لآخر) ما يصلح أن يكون قيدا ، وليس ذلك إلا فيما يدلّ على الذات باعتبار معنى هو المقصود ، وقولهم (لآخر) أعم من أن يكون ذلك الآخر ملفوظا أو مقدرا ، لما علم من أن المقدر كالملفوظ مع القرينة ، ولأجلها يحذف الموصوف تارة والصفة أخرى .

وإذا ما نظرنا إلى ما أدرجه الأصوليون في الصفة ألفينا أنها قائمة بتقييد ما تعلقت به ، فالمخصوص بحال إنما هوموصوف ومقيد بحاله وهيئته ، والمخصوص بظرف هو موصوف ومقيد بالكون فيه ، والمخصوص بعلة هو موصوف ومقيد بها ... إلخ .

وما لم يدرجه الأصوليون في الصفة : «الاستثناء والشرط والغاية» هو مفارقٌ للصفة من وجه ، وإن كان يُمكن إدراجُه في الصفة وتأويله بما هو في قوتها ، ولذا ذهب الجوينيُّ إلى أنَّ ما ذكره الشافعي من حصر القول بالمفهوم في الجهات التي عدها من التخصيصات حق متقبل عند الجماهير ، ولكن لو عبَّر معبِّرٌ عن جميعها بالصِّفة لكان ذلك منقدحًا فإن المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وحدهما ، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما ، فإذا قال القائل زيد في الدار ، فإنما يقع خبرا ما يصلح أن يكون مشعرا عن صفة متصلة بظرف زمان أو بظرف مكان ، والتقدير مستقر

في الدار أو كائن فيها ، والقتال واقع يوم الجمعة ، فالصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرها»[1].

وعلى هذا كانت جميع التقييد والتخصيص راجعة إلى الصفة

ولعل إخراج هذه الأنواع الثلاثة (الاستثناء ، والشرط ، والغاية) ضرب من الاصطلاح لوحظ فيه أن المفهوم فيها ليس لانتفاء الشرط الذي تعينت شرطيته ، وفي الاستثناء دلالة المخالفة آتيةٌ من إخراج محلٍّ الحكم المفهوم عن محلٍّ الحكم المذكور. وفي الغاية دلالة المفهوم آتيةٌ من وضع أداة لمنع امتداد الحكم إلى ما بعد الأداة ، فمصدر المفهوم في هذه الثلاثة مخالف مصدره في غيرها ، فكانت عندهم جديرة بالاستقلال[2].

إن إخراج هذه الثلاثة إنّما هو لأدنى ملابسة ، إذ أن وجه الإخراج لا يعتصم من النظر ، فليس عسيراً تأويل هذه الثلاثة إلى وجه التقييد الوصفى .

مَصدَرُ دَلالةِ الْمُخالَفَةِ بالصِّفَةِ هُوَ التّقييدُ أيْ نقصُ الشّيوعِ ، وتقليلُ الاشتِراكِ،وذلك بأن يكون الشيْءُ ممًّا يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره، فيتقيد بالوصف لِيقتصر على الدّلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر[3].

فإذا لم تكنْ تلك الصفةُ لتقليل الشّيوع ومنع الاشتراك لم يكن لها دلالة مخالفة ، كأن تكون الصّفة مدحًا أو ذمًّا ... إلخ .

موقف العلماء من مفهوم المخالفة بالصّفَة :

أهل العلماء في الأخذ بمفهوم المخالفة بالصّفة ثلاث طوائف :

[الطائفة الأولى] منعته سواء كانت الصّفة مناسبة للحكم أم لا ، على الرغم من أخذها بمفهوم المخالفة على الجملة ، كما هو الأمر عند الغزاليّ في

---

(١) البرهان في أصول الفقه للجويني ـ تحقيق : عبد العظيم الديب ـ قطر : فقرة ٣٩٥.

(٢) تقرير الشربيني على جمع الجوامع : ١/ ٢٥٠.

(٣) السعد على شرح العضد مختصرابن الحاجب : ٢/١٧٤.

«المستصفى» دون «المنخُول» وعند الباقلانيّ والآمديّ والرازيّ والأخفش وابن جني وابن فارس وغيرهم[1].

يذهبون إلى أنّ أثر الدّلالة بالصفة لا يتعدّى ما قيدت به ، وتقييدها حينذاك تقييد بيان لا تقييد إخراج أى بيان محلّ الحكم ومستقره ، فإخراج من لا يدخله الحكم ، فالمسكوت عنه لا يعلم حكمه بتقييد المذكور ، بل يعلم من غير الصفة المقيدة .

أصحاب هذه الطائفة يرون التقييد بالصفة من قبيل التخصيص الذكري أي التّخصيص في الإثبات ، وليس من التخصيص الحصريّ .

وهو مما تراه في قول أبي يعقوب السكاكيّ في تقديم المسند إليه : وإما لأنه يفيد زيادة تخصيص كقوله :

متى تَهْزُزْ بني قَطَنٍ تَجِدْهُمْ ... سيوفاً في عَوَاتِقِهم سيوفُ
جُلوسٌ في مجالسهم رِزَانٌ ... وإن ضيفٌ أَلَمَّ فهم خُفُوف

والمراد هم خفوف

هو لا يريد الحصر بل التخصيص بالذكر[2].

[الطائفة الثانية] تذهب إلى الأخذ بمفهوم الصفة في بعض السياقات والصور دون بعض ، وهم في هذا ليسوا على اتفاق في ضابط ما يؤخذ فيه بمفهوم الصفة وما لايؤخذ فيه :

أولا : يذهب الغزاليّ في «المنخول» والجويني في «البرهان» إلى أنَّ الصفة إذا كانت مناسبة للحكم الذي علق بها جعلت قيدا فيه يقر فيما قيد بها ، وينتفى عما عداه[3].

---

(١) المستصفى : ٢/٢٠٤ ، والمحصُول : ١/٢٢٩ ، والإحكام : ٣/١٢٤.

(٢) مفتاح العلوم للسكاكي/٩٤ ، والمطول للسعد : ص ١٢٠٨ ، والفوائد الغياثى لطاش كبرى زاده : ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٣) البرهان في أصول الفقه للجويني ـ تحقيق : الديب ـ قطر ـ ١/٤٦٦ ، ٤٦٧ فقرة ٣٧٢ ، والمنخول : ص ٢١٥

يقال بمفهوم الصفة في قولنا : «في سائمة الغنم زكاة» لا من مجرد التخصيص بل من الرابطة المتقررة في عقل الفقيه بين السّوم المرفق المقل للمؤنة المحقق للثروة ، وبين وجوب الزكاة الواجبة رفقا للفقراء من فضلة أموال الأغنياء ، فيفهم لذلك عند التخصيص من فحوى اللفظ ارتباط لا يستريب الناظر فيه ، فيرتب عليه نفى الحكم عن المعلوفة .

ولا يقال به في قولنا «في الغنم البيض زكاة» إلا أن جعلنا لصيغة (البيض) دخلا في استحقاق الزكاة كأن تكون أقلّ كافة وأوفر ثمرة ونتاجا وأجودها ، فيكون الوصف مناسبا كوصف السوم .

يُبين ذلك ما رواه مسلم في كتاب الصلاة بسنده عَنْ يُونُسَ عَنْ حُمَيْدِ ابْنِ هِلاَلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ أَبِى ذَرٍّ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّى فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلاَتَهُ الْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ».

قُلْتُ : يَا أَبَا ذَرٍّ مَا بَالُ الْكَلْبِ الأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الأَصْفَرِ؟ قَالَ : يَا ابْنَ أَخِى سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَمَا سَأَلْتَنِى فَقَالَ : «الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ».

الوصف باللون الأسود كان له أثرٌ في فقه دلالة مفهوم المخالفة من النص ، وكلّ من عبد الله بن الصامت وأبي ذر فهما ذلك من النص ، وكان في رد رسول الله ﷺ دلالة على اعتبار التقييد بالوصف في الحكم ، حيث بين أن الأسود غير الأبيض في قطع الصلاة ، وفي هذا تأصيل لدلالة الإيماء والتنبيه في إثبات نفسِ الحكم لما تحققت فيه الصفة ، وتأصيل لدلالة مفهوم الخالفةِ فِي إثباتِ نقيضُ الحكم لما لم تتحقق فيه الصّفة ، وهذا يمنح النصّ اتساعًا دلاليًّا وثراء عطاءٍ .

والغزاليّ يرى أنَّ الصِّفة التى لا تخيل لا يستنبط من التقييد بها المعنى بطريق مفهوم المخالفة كما في ما رواه مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه

بسنده من حديث مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّـهُ أَرْسَلَ غُلاَمَهُ بِصَاعِ قَمْحٍ فَقَالَ بِعْهُ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ شَعِيرًا. فَذَهَبَ الْغُلاَمُ فَأَخَذَ صَاعًا وَزِيَادَةَ بَعْضِ صَاعٍ فَلَمَّا جَاءَ مَعْمَرًا أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ فَقَالَ لَهُ مَعْمَرٌ لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ انْطَلِقْ فَرُدَّهُ وَلاَ تَأْخُذَنَّ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ فَإِنِّى كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلاً بِمِثْلٍ».

قَالَ وَكَانَ طَعَامُنَا يَوْمَئِذٍ الشَّعِيرَ . قِيلَ لَهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمِثْلِهِ قَالَ إِنِّى أَخَافُ أَنْ يُضَارِعَ .

الطعام لا يناسب حكم الربا ، فهو كاللقب لايستفاد منه مفهوم المخالفة[1].

وللمنازع أن ينازعَه في ذهابه إلى أن كلمة «الطعام» ليست صفة مخيلة ، فكونها طعاما تقوم به الحياة مما يستوجب الإبلاغ في حماية الناس من تحكم بعضكم في بعض حتى حرم فيه الاحتكار ، فإذا كان الاحتكار وهو أقل إثما من الربا قد حرم في الطعام ، فلأن يحرم فيه الربا لكونه طعاما أولى ، فيمكن القول بأن الربا فيه من أشنع أنواع الربا لتوفر ثلاثة معان فيه : القدر والجنس والقوت .

وكما فعل الغزاليّ فعل الجوينيّ ، ففرق بين الوصف المناسب وغير المناسب : يقول :

«إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها كقوله ﷺ : «في سائمة الغنم زكاة»[2]

---

(١) المنخول : ص ٣١٥

(٢) روى أبوداود في كتاب (الزكاة) من سنده بسنده عنْ مُوسَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ قَالَ أَخَذْتُ مِنْ ثُمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ كِتَابًا زَعَمَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَتَبَهُ لأَنَسٍ وَعَلَيْهِ خَاتَمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَ بَعَثَهُ مُصَدِّقًا وَكَتَبَهُ لَهُ فَإِذَا فِيهِ «هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِى فَرَضَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا نَبِيَّهُ ﷺ فَمَنْ سُئِلَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَجْهِهَا فَلْيُعْطِهَا وَمَنْ سُئِلَ فَوْقَهَا فَلاَ يُعْطِهِ..... وَفِى سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فَفِيهَا شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ».

السوم يشعر بخفة المؤن ودرور المنافع واستمرار صحة المواشي في صفو هواء الصحاري وطيب مياه المشارع ، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي ، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير وأثبت فيه مهلا يتوقع في مثله حصول المرافق ، فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل .

وكذلك النهي عن ليِّ الواجد فإنَّ الموسر المقتدر ذا الوفاء والملاء إذا طلب بما عليه لم يعذر بتأخير الحق للمستحق ، وهذا في حكم التعليل لانتسابه إلى الظلم إذا سوَّف وماطل[1].

وهذا الذي ذهب إليه الغزالي في «المنخول» ، والجويني في «البرهان» وإن بدا فيه وجاهة التدقيق العلميّ ، فإنه مذهب غير منبثق من واقع نصوص التشريع باعتبارها الأصل في الأخذ بمفهوم المخالفة ، فالمتدبر فيها لا يكاد يجد صفة علق عليها الحكم في الموصوف وهي غير مناسبة ذلك الحكم ، وإن كان التناسب خفيا على قلوبنا ، فالخفاء أمر اعتباري ، فما يكون جدَّ خفيٍّ على امرئ هوجليٌّ عند آخر ، فالعبرة بوجود التناسب ، وهوقار غير مجثوث في نصوص الشريعة . أمَّا نصوص التخاطب البشريّ فالأمر يرجع حينذاك إلى أحكام إنزال كلامهم على ضوابط الأخذ بمفهوم المخالفة التى سَبق تبيانها ، وهو إنزال يكشف عن وجه الدّلالة بالصفة في التخاطب البشريّ .

ثانيا : يذهب أبو عبد الله البصريّ إلى أن : الخطاب المعلق بالصفة يدل على نفى الحكم عما عداه في حال ولا يدل عليه في حال ، فالحالة التى يدل فيها على ذلك أحد أمور ثلاثة :

إما أن يكون الخطاب واردا مورد البيان ، نحو قول النبي ﷺ : «في سائمة الغنم زكاة».

---

(١) البرهان في أصول الفقه ـ تحقيق : الديب ـ قطر ـ ٤٦٦/١، ٤٦٧ فقرة ٣٧٢.

وإما أن يرد مورد التعليم نحو : خبر التحالف والسّلعة قائمة .

وإما أن يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة نحو الحكم بالشاهدين يدل على نفيه عن الشاهد الواحد ، لأنّـه داخلٌ تحت الشاهدين .[1]

يعتمد البصريُّ على ثلاثة ضوابط : اثنان يرجعان إلى سياق النص والثالث يرجع إلى العلاقة الكمية بين المسكوت عنه والمنطوق به ، فسياق الإبانة عن المجمل ، كما في «سائمة الغنم زكاة» حيث ورد بيانا للإجمال في قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ (البقرة:٤٣).

وسياق التعليم في خبر التحالف أي تحالف المتبايعين عند الاختلاف :

روى ابن ماجه في كتاب (التجارات) من سننه بسنده عَنِ الْقَاسِمِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ بَاعَ مِنَ الأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ رَقِيقًا مِنْ رَقِيقِ الإِمَارَةِ فَاخْتَلَفَا فِى الثَّمَنِ. فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ بِعْتُكَ بِعِشْرِينَ أَلْفًا . وَقَالَ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ بِعَشْرَةِ آلاَفٍ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ إِنْ شِئْتَ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ هَاتِهِ . قَالَ فَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ «إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ وَالْبَيْعُ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَّانِ الْبَيْعَ». قَالَ فَإِنِّى أَرَى أَنْ أَرُدَّ الْبَيْعَ. فَرَدَّهُ.

فالسياقان : البيان والتعليم يحدِّدان الغاية من إيراد الصفة ، فالإبانة موردها الصفة حيث كشفَ التقييدُ بها الإجمالَ الوارد في الآية وبين فيه الحكم وما لا يكون ، وذلك يحتاج إلى وعيٍ بالقرائن الحالية والمقالية ومساق النّصّ ، وذلك هو روحُ الفقه البياني للنصوص .

والتعليم في الحديث سياق يكشف عن أن الوصف فيه جاء ليقيم الضابط لغياب الحكم وشهوده ، فقوله ﷺ «... وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ وَالْبَيْعُ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ». وصف مقيد جاء في سياق تعليم ، فدل على أن إيراده على هذا النحو منوط به

---

(١) المعتمد للبصري : ١/١٥٠

الكشف عن محل ثبوت الحكم وانتفائه ، وهذا أيضا يحتاج إلى حنكة في فقه بيان النص .

والحالة الثالثة : العلاقة فيها علاقة كمية بين المسكوت عنه والمنطوق به ، والبصري يدخل «العدد» في مفهوم الصِّفة ، وهو متَّجه بعض الأصوليين فالمسكوت عنه منوط تحت المنطوق به فدلَّ على انتفاء الحكم عنه ، فإن قصره عليه كان في أمره نظر ، وإن لم يقصره على العدد ـ وهذا ما يذهب إلى فهمِهِ من عبارته ـ لم يكن فيه نظرٌ ، ذلك أنَّ قوله «إن ما عدا الصفة ...» يمكنُ حمله على ما هو أشملُ في العدد فعلاقة الانطواء والشمول ليست مقصورة على العدد بل تكونُ في علاقة الأنواع بالأجناس كما لا يخفى ، وإن قصرناه على العددِ كما قد يوحى به تمثيله بالحكم بالشاهدين كان ذلك غير مطرد ، فقد يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصِّفة ، وليس حكمُه مناقضًا بل موافقًا ولا سيّما في سياق نفى الحكم عن المنطوق به المقيد بالعدد ، فإنَّ ما دون هذا العدد مندرجٌ حكمُه بالموافقة .

[الطائفة الثالثة] أخذت به طريقا من طرق الاستنباط متى تحققت فيه ضوابط مفهوم المُخالَفة الآنف تبيانها .

وهؤلاء لا يفرقون بين نصوص الشريعة في بيانها العليّ ، ونصوص التخاطب البشريّ .

في مقدمة هـذه الطائفـة : مالـك والشـافعي وأحمـد والأشـعري وأبـو عبيـد القاسم بن سلام وأبو عمر بن العلاء ، وجماعة من أهل العلم والعربية.[1]

هذه الطائفة لا تأخذ بقيد الصفة في دلالة المخالفة إلا إذا لم يكن للتقييد بها في النظم معنى غير إثبات نقيض حكم المذكور للمسكوت عنه ، فالصفة لها في النظم وظائفُ دلاليّة كثيرة ، فوجب سير الاحتمالات الدلالية لأثرِ الصِّفة

---

(١) المسودة : ص ٣٢٢

في العبارة ومنزلة دلالتها مما يناظر عبارتها ، فلا تدل على نقيض ما ثبت للمسكوت عنه في عبارة أخرى ، وليس بلازم القطع في هذا ، بل يعتمدُ على الظاهرِ والغالبِ بعد التَّفتيش فإذا نظرنا في قول الله تعالى جدّه :

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣) .

ألفينا قوله ﴿ عِندَكَ ﴾ قيدا لايستقيم استنباط معنى منه بطريق مفهوم المخالفة إذ له دلالات أخرى ، فإن وجودهما عنده يصحبه في الكثير الغالب إخلالٌ بكمال حقِّ البِرِّ لهما ولا سيما حين يبلغان الكبر ، فكثيراً ما يضيقون ذرعا بهما بخلاف ما إذا كانا بعيدين فالشوق يدفع إلى الإبلاغ ، فكان قوله : ﴿ عِندَكَ ﴾ غير دال على أنهما إذا كانا بعيدين لم يستحقا البر بهما .

يُضاف إلى هذا أنّ كلمة (عند) تفارق كلمة (لدى) في أنها مطلقة لا تستوجب حضورا فعليًا ، بخلاف (لدى) فإنها تستوجب حضوراً فعليًا فلا تقول لديّ كتابٌ إذا لم يكن في ملكك وصحبتك ، ولك أن تقول عندي كتاب ، وليس في صحبتك عند قولك هذا ، فقوله ﴿ عِندَكَ ﴾ يستفاد منه وجوب البر في الحالين الصحبة والبعد الحسيّ ، وذلك ما تقضِي به الشريعة . ومن أهل النظر من يفهم من قوله ﴿ عِندَكَ ﴾ في الآية الحث على أن يكونا معه ، لايبتعد عنهما ، وهذا وإن كان الأعلى ، فليس بلازم إذا لم يلحق بعده عنهما أدنى ضررٍ حسيّ أو معنوي بأيهما ، فإن تحقق ضرر ما ببعد ولدهما عنهما ، فإن البر يقضي بوجوب المصاحبة ، والتخلّي عن كلِّ ما يمنع من ذلك ، وإن كان جهادًا تطوعيًا بالنفسِ في سبيل الله تعالى .

روى البخاري في كتاب (الجهاد) من صحيحه بسنده حَبِيب بْن أَبِى ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْعَبَّاسِ الشَّاعِرَ ـ وَكَانَ لاَ يُتَّهَمُ فِى حَدِيثِهِ ـ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ

ابْنَ عَمْرٍو رضي الله عنهما يَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ فَقَالَ « أَحَيٌّ وَالِدَاكَ » . قَالَ نَعَمْ . قَالَ « فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ ».

وإذا نظرنا في قول الله تعالى جده : ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١).

نجد أن قوله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ﴾ وصفٌ مقيدٌ للحكم فلا يثبت حكم ما قُيد به ، فيمن لم يقيد به ، فالطفولة وحدها غير كافية لتقييد الحكم ، إذ الطفولة أَمر اعتباري ، فالحكم هنا خُصَّ بمن لم يميز العورة من غيرها دون اعتبار لسن الطفولة ، فقد يظهر عليها في بيئة من البيئات ، وزمن من الأزمان طفل دون الثالثة ، فهو يأخذ حكم الذين يظهرون على عورات النساء بينما لا يظهر عليها آخر في الخامسة مثلا ، فالصفة ﴿ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ ﴾ هنا قيد فاعل في إفادة مفهوم المخالفة .

حدود الأخذ بمفهوم المخالفة بالصّفة :

قيد الصفة إنما هو قيد في ذات لها جنس ، فإذا ما دلَّت الصِّفة على تعلق حكم الذات بها ، أيكون ذلك منظورا فيه أيضا إلى ارتباطها بذلك الجنس بحيث يستمد المعنى من العلاقة بين الصفة وجنس موصوفها أم تكون العبرة في الصفة نفسها ، فحيث وجدت وجد حكمها ؟

قوله فيما رواه البخاري في كتاب الزكاة ، من كتاب أبي بكر لأنسٍ حين وجهه إلى البحرين ، مبينا له فريضة الزكاة كما فرضها رسُول الله ﷺ : « هَذِهِ

فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِى فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ ، وَالَّتِى أَمَرَ اللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ ، فَمَنْ سُئِلَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَجْهِهَا فَلْيُعْطِهَا ، وَمَنْ سُئِلَ فَوْقَهَا فَلاَ يُعْطِ .... وَفِى صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِى سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ ...». أيكون الاعتبار بوصف السوم وحده ، فإذا تحقق في غير الغنم اعتبرت دلالة المخالفة بصفة السوم ، فلا تكون زكاة في «البقر» أو«الإبل» غيرالسائمة أم يكون الاعتبارُ بالسوم والغَنَميّة معا ، فلا تكون زكاة في سائمة أبدا إلا إذا كانت غنما ؟

طائفة على أنَّ الاعتبار بالصفة ومحلها معا ، فدلالة المخالفة في صفة السوم إنما هو خاص بجنس الغنم ، فلا يستنبط من هذا النص وجوب الزكاة في سائمة البقرة أو الإبل ... إلخ .

ذلك أن النطق يتناول سوم الغنم ، فينبغى أن يكون نقيضه محدودا به فلا يتعدى معلوفة الغنم ، أمَّا الحكم في البقر والإبل وغيرهما فالنص لا يدل عليه ، ولا هما من مقتضاه ، فلا يصح إدخالها في بيان هذا النص منطوقا أو مفهوما[1].

هؤلاء لا يعتبرون السوم علة عامة حيث تحققت تحقق ما اقترن بها من حكم ، بل هو علة في محل خاص هو الغنم ، وصاحب الشرع ما قرن الحكم بالصفة وحدها ، بل بها وبمحلها ، والحكم متى علّ على أصلين لا يجوز تعليقه على أحدهما بانفراده ، لأنَّ أحدهما بعض العلة وبعض العلّة لا يوجب الحكم به[2].

في دعوى أنهما أصلان نظر :

إنه يحتمل أن يكون أحدهما أصلا والآخر تابع له ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾ فضلا عن أن وجه دلالة الإيماء في (في

---

(١) شرح اللمع : ١/٤٤٠ ، ونشر البنود : ١/٩٧ ، شرح الجمع (البناني) : ١/٢٥١

(٢) المحصول : ١/٢/٢٤٩ ، والمسودة : ص ٣٢٠ .

سائمة الغنم...) منبثق من صفة السوم لا منها ومن محلها ، ولعل ذكر المحل لم يكن للتخصيص أوالمشاركة فيه بل لاعتبار آخر ، كأن تكون « الغنم هي الغالب في السوم أو وردت وفقا لواقعة أو في سياق سؤال... إلخ ، وإذا ما كان هذا النظر الذي أبديته مناقشة في المثال .

وهذا ليس من شأن المحصلين والمقررين ، فإنه يرمى إلى ضبط وجه دلالة الإيماء أولا باعتبارها من أسس دلالة مفهوم المخالفة بالصفة .

وذهب جماعة إلى أنَّ العبرة بالصفة وحدها ، فهى تسري على جميع الأجناس التى يمكن أن توصف به كالإبل والبقر ، إذ السوم هو العلة[1] فالزكاة وجبت لقلة كلفة ما وجبت فيه على صاحبها ، وليست الملكية في نفسها بموجبة الزكاة لعدم الإطراد فما كل مملوك وإن تكاثر تجب فيه زكاة ، فالملكية التى لا تقوم على كلفة غير معهودة هى مناط الحكم» والحكم متى علق بصفة نزلت منزلة العلة ، والحكم يتبع علته في طرفي الوجود والعدم ، وإن لم توجد قرينة على كونه أمرا خاصا كان الظاهر القصد إلى ما يعمُّ الأجناس كالأنعام لصلاحية القصد وفقد المانع منه ، ووجود مانع من غيره ، إذا ليس كون جنس معين مرادا دون الآخر بأولى من العكس ، حينئذٍ يفيد نفى الحكم عن المعلوفة من سائرها »[2].

وذلك ما نفهمه من قول الشافعي : « روى عن النبي ﷺ أنه قال : في سائمة الغنم كذا ، فإذا كان هذا يثبت ، فلا زكاة في غير السائمة من الماشية ».

قال الشافعي : « لا يبين لى أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة »[3].

---

(١) جمع الجوامع (بناني) : ٥١٢/١ ، ونشر البنود : ٩٧/١

(٢) التقرير والتحبير : ١١٦/١

(٣) الأم : ط : دار الفكر بيروت : ٢٥/٢

قوله «فلا زكاة في غير السائمة من الماشية» جليٌّ في التعميم وكذا قوله «ولا يبين لِي أنَّ في شيْءٍ من الماشية...» دون قوله : «من الغنم» دالٌّ على أنَّ العلة عنده السوم مطلقا في أيّ جنس من الماشية ، ومثله مرويٌّ عن أحمد[1]

وابن خزيمة ترجم الباب الذي ورد فيه الحديث : «في سائمة الغنم ...» بقوله : «باب ذكر الدليل على أنَّ الصدقة إنما تجب في الإبل والغنم في سوائمهما دون غيرها ، ضد قول من زعم أن في الإبل العوامل صدقة»

يؤخذ منها أنه من أصحاب هذا المذهب .

لِننظرْ في النصوص ومقاصدها فهما دعامة الاستنباط ، فليس من هم المستنبط أن يعقل حركة المعنى في إطار النص وحرفيته وحده ، بل عليه أن يعي حدود مقاصده ، فالزكاة حين جعلت في السائمة من الغنم إنما كان مناطها السوم والملكية معا ، إذ لا كلفة في إعاشة السائمة من بعد امتلاكها بخلاف المعلوفة ، فرفعت الزكاة عنها حين تحققت كلفة الامتلاك ، إلا أن تكون معدّة للتجارة .

هذا المناط وافرٌ في كلّ مملوك من الماشية ، فعدم التفريق بيتن معلوفة أو سائمة البقر والإبل وغيرهما ، ومعلوفة وسائمة الغنم فيه إزهاق لوجه من وجوه مقاصد التشريع ، فضلا عن أن معنَى الكلفة في الامتلاك أشدّ في الإبل والبقر منه في الغنم فهما أوْلَى برفع الزكاة فيها ، وإن وجبت حين تكون عروض تجارة ، على أنّ النسائيّ روى في كتاب (الزكاة) من سننه بسنده عنْ بَهْزِ بْن حَكِيمٍ قَالَ حَدَّثَنِى أَبِى عَنْ جَدِّى قَالَ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ :

«فِى كُلِّ إِبِلٍ سَائِمَةٍ فِى كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةُ لَبُون لاَ يُفَرَّقُ إِبِلٌ عَنْ حِسَابِهَا مَنْ أَعْطَاهَا مُؤْتَجِرًا فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ أَبَى فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ إِبِلِهِ عَزْمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا لاَ يَحِلُّ لآلِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْهَا شَىْءٌ».

---

(١) المسودة : ص ٣٢٠ .

وأبو عبيد : القاسم بن سلام أخذ بقيد السوم في البقر وغيره ، ولم يعتبره خاصا بالغنم كما فهمه الشيرازي والرازي.[1]

هذا ضبط حدود مفهوم الصفة ، وهو فقه من البيان عظيم قرره عبد القاهر الجرجاني إذ في تحرير المسكوت عنه المثبت له نقيض حكم المذكور أمرٌ يحتاجُ إلى دقةٍ ولَقانيةٍ ، فقد يكون حينا مطلقا وحينا يكون مقيدا ، وللبلاغيين في ضبط المنفى عنه حكمُ المذكور حديثٌ مدقّقٌ في باب القصر الحقيقي والإضافي .

ومن هذا ماروواه الشيخان في كتاب (البيوع) بسنديهما عنْ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« مَنْ بَاعَ نَخْلاً قَدْ أُبِّرَتْ فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ ، إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ » .

منطوقه دال على أن من باع نخلا مؤبرة (ملقحة) أن يدخل الثمر في البيع إذا لم يشترطه المشترى لنفسه ، فيكون النخل للمشترى وثمره للبائع « جعل النبيّ ﷺ الثمر ما دام مستكنا في الطلع كالولد مستجنا في بطن الحامل إذا بيعت كان الحمل تبعا لها ، فإذا ظهر تميز حكمه عن والديه كذلك ثمر النخل »[2] .

ومفهومُه دالٌّ على أنَّ من باع نخلاً غير مؤبَّرة فالثمرة الآتية من بعدُ للمشترى إذا لم يشترط البائع ، ذلك مذهبُ جمهور أهل العلم وهو يجعلُ مناط مفهوم المخالفة في صفة التأبير .

ونازع في هذا جماعة منهم الأوزاعي فلم يعتبر مفهوم صفة التأبير وجعل الثمر للبائع قبل التأبير وبعده[3].

---

(١) ينظر كتاب الأموال لأبي عبيد : تحقيق : محمد خليل هراس ـ ط : القاهرة ١٤٠١هـ ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ (فقرة : ٩٨٥-٩٩٠)

(٢) أعلام الحديث للخطابي : ١٠٨٤/٢

(٣) فتح الباري : ٣١٩/٤

وقوله ﷺ (قد أبرت) لا يدل بمفهومه على اختصاص الحكم بما فعل به التأبير حقيقة ، وانتفائه عما تشقق بنفسه ، ولقح عبر الهواء كما يكون حينا ، فلا عبرة لإسناد الفعل إلى فاعل معين بل العبرة بوقوع التأبير سواء كان من فاعل قاصد أو من غيره .

ومن هذا الباب ما رواه الشيخان البخاري في (الإيمان) ومسلم في (الزكاة) عن عَدِىّ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ عَنْ أَبِى مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ :

« إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ » .

قوله ﷺ : « يحتسبها » قيد في الحكم على نفقة الرجل على أهله بأنّها صدقة فإذا ما تخلفت تلك الصفة (الاحتساب) تخلف الحكم ، وتخلف الوصف قد يكون منزعة الخروج على هدى الكتاب والسنة ، فمجرّد النية في الاحتساب غير كاف ، فالاحتساب مرهون بأمرين : المنزع والمسلك ، المنزع يقتضى صدق التوجه ، والمسلك يقتضى صدق الاقتداء والالتزام دونما إفراط ولا تفريط ، فليس كلُّ ما ينفق على الأهل صدقةً وإن قصد بها وجه الله ﷻ ، بل لازمًا أن يكون ذلك الإنفاق محكومًا بهدى الكتاب والسنة توجُّها واقتداءً .

التقييد بالصّفة وثيق في تحرير دلالته بالسياق المقاليّ والمقاميّ ، ممّا يجعلُ تحرير المدلول أمرًا ممًّا يختصّ به أهل النظر والفراسة والقدرة على الإحاطة ، وإلا تلبس المرءُ بما ليس هو المسوق له البيان أو مما لاينتجه السياق المقامي أو المقاليّ .

وللوعيِ بمقاصد الخطابِ أثرٌ جد بليغٍ في هذا التحرير . فحسن جدًّا أن يلتفت المتدبر إلى السّياق الاستعمالي للغة والسياق الفهمي لها ، ولابد أن يكون هنالك تواصلٌ بين السّياقين وفي الوقت نفسِه لابد أن يستحضرَ العلاقة بيْن النصُوص في بيان الوحي قرآنا وسنة ، فهذه العلاقة ذات أبعاد تفسيرية أو تقييدة ، أونسخيّة (إبطالية) ، والغفلة عنها لا يجتنى منها إلا ما يقطع

العلاقة بين السامع والخطاب ومقاصده . وبذلك تبطل الوظيفة الإبلاغية والتأثيرية للخطاب .

مجمل القول أنَّ التقييد بالصفة باب رحيبٌ في بيان الوحي ، ودلالاته ومعانية متنوعة كثيرة لا سبيل إلى إحصائها وضبطها ، ولو شاء باحثٌ أن يفرغ لذلك لتكاثرت عليْه ، فقضى جُهده ، وعمره في ذلك ، وما استطاع إحاطة ، وفيما ذكرت بُلغة إلى العرفان بما لم أذكر هنا .

* * *

مفهوم العدد

من السنة البيانية أن يسند أمرٌ مقيدٌ بعددٍ إلى أمرٍ آخرَ ، وهذا التقييد يكون لأغراض بيانية متعددة قد يكون منها حصر ما حكم به فيما قيد بهذا العدد بحيث لا يتجاوزه إلى غيره ، وحينذاك يفهم المتلقى بالفطرة أن ما زاد على هذا العدد أو نقص عنه لا يترتب عليه ذلك الحكم ، وهو ما يعرف بمفهوم العدد .

ويمكن تعريفه بِدَلالَةِ مَا قُيِّدَ حُكمُهُ بِعَدَدٍ عَلَى ثُبُوتِ نَقِيضِ حُكْمِهِ لِمَا قَبْلَهُ غَيْرِ الْمُقَيَّد بِعَدَدِهِ .

ذلك جوهر التعريفات الواردة عند أئمة أهل العلم في هذا .

والأخذ بمفهوم العدد له واقع في لغة العرب والدّلالات الشرعية ، فمن أمرَ بأمرٍ وقيده بعدد مخصوص ، فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الزيادة أو النقص كان هذا الإنكار مقبولا عند كلّ من يعرف لغة العرب ، فإن ادعى المأمور بأنه فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب[1].

وقد أخذ بمفهوم العدد مالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

والذي يحسُنُ تحريره ألاّ يُطلق القولُ بمفهوم كلّ عدد ولا سيما في خطابات الناس ، فغيرُ قليلٍ ما ترد الأعداد في بيانهم على نهج المبالغة حتى شاع فيهم أن العدد لا مفهوم له .

أما بيان خطاب الشريعة فالأولى اعتباره غالبا ولا سيما في العبادات والحدود ، كما في قوله ﷻ : ﴿ **ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ**

---

(١) إرشاد الفحول : ص ١٨١

جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (النور: ٢)

وقوله ﷻ : ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المجادلة: ٤)

فالأصلُ أن تحرّر دلالة العدد في النّصّ والنظر إليها من خلاف ضوابط مفهوم المخالفة ، وعلينا أن نظر في علاقة ما دون العدد وما فوقه به ، فقد يكونُ ما دونه داخلاً في حكمه بطريق الأولى ، فمفهومُ المخالفة حينذاك لما فوقه ، وقد يكونُ الأمر بعكسه ، فيكونُ مفهومُ المخالفة لما دونه ، ففي قوله ﷻ :

﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾(التوبة: ٨٠).

فهم النبي ﷺ أن ما دون السبعين داخل في حكم السبعين بطريق الأولى فهو من دلالة الفحوى (مفهوم الموافقة) وأنّ ما زاد على السّبعين غيرُ داخلٍ في حكمها ولذا قال ﷺ : « لأزيدين على السبعين »

ويبقى أمر دقّق فيه محمد بن شجاع الثلجى من الحنفية ، ومن بعده التقي السبكي من الشافعية وهو أن مفهوم العدد إنما يكون فيما كان محصورا بلفظ العدد ، كما في مارواه مسلم في كتاب (الحج) في صحيحه بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حُمَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَسْأَلُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ هَلْ سَمِعْتَ فِى الإِقَامَةِ بِمَكَّةَ شَيْئًا فَقَالَ السَّائِبُ سَمِعْتُ الْعَلاَءَ بْنَ الْحَضْرَمِىِّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « لِلْمُهَاجِرِ إِقَامَةُ ثَلاَثٍ بَعْدَ الصَّدَرِ بِمَكَّةَ ». كَأَنَّهُ يَقُولُ لاَ يَزِيدُ عَلَيْهَا .

تأمّل قول الراوي : « كأنـه لا يزيد عليها ».

فإن كان الحصر بالمعدود لا بالعدد كما في ما رواه مسلم في كتاب (المساقاةِ) منْ صَحيحه بسنده عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِى قِلاَبَةَ عَنْ أَبِى الأَشْعَثِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :« الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ».

فإن هذه المعدودات الستة لا يدل ذكرهنَّ على هذا النحو على نفى حكم الربا عما عداهن بخلاف ما إذا قال : ست لا يبعن إلا مثلا بمثل ، فالعدد يدلُّ على حصر الحكم فيهن[1].

ويقول الجصاصُ من بعد أن يعرضَ رأي المفرقين بين الذكر عددًا والذكر معـدودًا : « مَنْ قَالَ بِهَذَا الْقَوْلِ الَّذِي ذَكَرْنَا مِنْ الْمُتَأَخِّرِينَ كَانُوا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ مَا هُوَ مَخْصُوصٌ بِذِكْرِ الْعَدَدِ وَبَيْنَ مَا لَيْسَ بِمَخْصُوصٍ بِعَدَدٍ نَحْوِ قَوْلِهِ : « الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلا بِمِثْلٍ ».

وَذِكْرُهُ الأَصْنَافَ السِّتَّةَ وَلَمْ يَكُونُوا يَجْعَلُونَ مِثْلَهُ دَلالَةً عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهَا فَحُكْمُهُ بِخِلافِهَا لأَنَّـهُ لَمْ يَحْصُرْهَا بِعَدَدٍ وَلَمْ يَقُلْ إنَّ الرِّبَا فِي سِتَّةِ أَشْيَاءَ كَمَا قَالَ : « خَمْسٌ يَقْتُلُهُنَّ الْمُحْرِمُ » .

« ... وَالَّذِي عِنْدِي فِي ذَلِكَ أَنَّـهُ لا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَخْصُوصِ بِالذِّكْرِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ عَدَدٍ فِي أَنَّـهُ لا دَلالَةَ فِيهِ عَلَى حُكْمِ مَا عَدَاهُ بِنَفْيٍ وَلا إثْبَاتٍ»[2].

وكأنى بالثلجي والسُّبكي من بعده قد جعلا المعـدود فـي قـوة اللقب الـذي لا مفهوم له عند كثير من أهل العلم ، فلو ذكرنا خمسة أعلام لأشخاص وحكمنا عليها بحكم ، فإنّه لا يدل على نفى الحكم عمّا عداهم عن المانعين مفهوم المخالفة .

---

(١) أصول السرخسيّ : ٢٥٦/١ ، والإبهاج : ٣٨١/١

(٢) الفصول للجصاص : ٢٩٤/١

والذي هو أوْلَى عندي عدم التفريق بين العدد والمعدود في جعلهما معا ممّا له مفهوم مخالفة في بيان الوحي ، ولاسيّما في سياقِ بيان الأحكام الشرعية ، فالعدد قد أدخله بعضهم في الصفة بناء علَى أنَّ قَدْرَ الشّيْءِ صِفَتُهُ ، وأنَّ الْمعدُودَ مَوصُوفٌ بِالعدَدِ عَلَى أنـّه يحسُن أن نفرّقَ بيْن معدُودٍ قُصِدَ مِنْهُ الْعدَدُ ، وَمعدُودٍ قُصِدَ مِنْهُ الْجِنْسُ ، فقولك : جاءنى رجلان ، قد تريد منه تحديد العدد ونفى أن يكون الآتى أكثر من رجلين ، وقد تريد منه تحديد جنس الآتِي وأنه من الرجال لا من النساء ، فالسياق والقرائن هادية إلى المراد .

روى أبو داود في كتاب الطهارة من سننه بسنده : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَغَيْرُهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَاءِ وَمَا يَنُوبُهُ مِنَ الدَّوَابِّ وَالسِّبَاعِ فَقَالَ ﷺ :

« إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ».

قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ الْعَلاَءِ وَقَالَ عُثْمَانُ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ عَبَّادِ بْنِ جَعْفَرٍ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهُوَ الصَّوَابُ.

ظاهر البيان أنّ طهورية الماء مرتبطٌ بمقدارِه ، وإنّ أدنى ذلك المقدارِ قلتان[1] فإذا ما كان قلتين فأكثر ، كان غير فاقد لطهوريته ، وإن تغير لونه أو طعمه أو رائحته .

فمن أخذ بمفهوم العدد جعل ما زاد على قلتين طاهرًا كيفما كان حاله ، وهومتجه الشافعية وجمعٌ من الحنابلة [2].

---

(١) القلة تعادل مئتي كيلو جرام ما يعادل مئتي لترِ وسميت قلة ؛ لأنها ترفع إذا ما ملئت ماء أي يمكن للرجل حملها .

(٢) ينظرالمغني لابن قدامة : ٣٩/١.

ومن لم يأخذ جعل عيار الطهارة النقاء لا المقدار ، وهو مذهب الحنفية[1].

وهذا الاتجاه الآخذ بمفهوم العدد في هذا الحديث يعارضه حديثٌ صريح في أن الاعتداد بالنقاء لا بمقدار الماء .

روى أبو داود في كتاب (الطهارة) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِى شُعَيْبٍ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ يَحْيَى الْحَرَّانِيَّانِ قَالاَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَلِيطِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعٍ الأَنْصَارِىِّ ثُمَّ الْعَدَوِىِّ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُقَالُ لَهُ إِنَّهُ يُسْتَقَى لَكَ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ وَهِىَ بِئْرٌ يُلْقَى فِيهَا لُحُومُ الْكِلاَبِ وَالْمَحَايِضُ وَعَذِرُ النَّاسِ .

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَىْءٌ ».

قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَسَمِعْتُ قُتَيْبَةَ بْنَ سَعِيدٍ قَالَ سَأَلْتُ قَيِّمَ بِئْرِ بُضَاعَةَ عَنْ عُمْقِهَا قَالَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ فِيهَا الْمَاءُ إِلَى الْعَانَةِ . قُلْتُ فَإِذَا نَقَصَ قَالَ دُونَ الْعَوْرَةِ .

قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَقَدَّرْتُ أَنَا بِئْرَ بُضَاعَةَ بِرِدَائِى مَدَدْتُهُ عَلَيْهَا ثُمَّ ذَرَعْتُهُ فَإِذَا عَرْضُهَا سِتَّةُ أَذْرُعٍ وَسَأَلْتُ الَّذِى فَتَحَ لِى بَابَ الْبُسْتَانِ فَأَدْخَلَنِى إِلَيْهِ هَلْ غُيِّرَ بِنَاؤُهَا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ قَالَ لاَ. وَرَأَيْتُ فِيهَا مَاءً مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ .

ومن البين أنّ دلالة المنطوق تدفعُ دلالة المفهوم إذا ما تعارضا . فكان المصير إلى أنّ الماء يفقد طهوريته باعتبار مقداره ، بل باعتبار صفته .

والذي عليه التحقيق أنّ الماء إذا ماكان فوق القلتين وطرح فيه نجاسة لم تغير أحد أوصافه الثلاث : اللون والرائحة والطعم ، فهو طاهر ، فإن تغير وكان فوق القلتين فهو نجس ، وإن كان عدة قلالٍ ، وإن كان دون قلتين ووقعت فيه

---

(١) ينظر بدائع الصنائع : ١/٤٠٤

نجاسة لم تغيرْ أيًّا من أوصافِه الثلاث فذلك محل الخلاف بين أهل العلم ، والأحوط عن كان غيره متوفرا ، فتركه أفضل أو إلا أخذ طهوراً[1].

وممًّا يدل على أن اعتبار مفهوم العدد إذا ما تحققت شرائط مفهوم المخالفة أولى من عدم اعتباره أن فقه الصحابة لبيان خطاب الشريعة دال على اعتبارهم مفهوم المخالفة من ذلك ما رواه مسلم في كتاب (البروالصلة والأدب) بسنده عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِنِسْوَةٍ مِنَ الأَنْصَارِ :

« لاَ يَمُوتُ لإِحْدَاكُنَّ ثَلاَثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ فَتَحْتَسِبَهُ إِلاَّ دَخَلَتِ الْجَنَّةَ ». فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ أَوِ اثْنَيْنِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « أَوِ اثْنَيْنِ ».

فقول المرأة « أو اثنين ؟» دليل باهرٌ على أنّها فهمت أن التقييد بثلاثة من الولد قد يراد به نفي ذلك عما دون الثلاثة فاستفهمت لترى : ألهذا العدد مفهوم مخالفة فيما دونه أم لا ؟ وقد فهمت بفطرتها البيانية أنّ ما فوق الثلاثة دخل في حكمها بطريق الأولى .

وهذا أساس بياني واضح لأسلوب مفهوم العدد ، ولأسلوب الفحوى لا ينقض ، وقوله ﷺ : « أو اثنين » هو من باب الرحمة والبشرى والفضل ، فذلك شأنه ﷺ ما سئل إلا جاد ، فأغنى ، ومناط استشهادنا في سؤال المرأة كما هو ظاهر .

ومن هذا الباب ما رواه البخاري في كتاب (الاستئذان) بسنده عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« إِذَا كَانُوا ثَلاَثَةٌ فَلاَ يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ » .

---

(١) ينظر : المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ، لأبي العباس ابن عمر القرطبي : ٤/٢٠ ، ومجموع فتاوى ابن باز ، جمع محمد سعد الشويعر : ١٠/١٦ ، ومجموع فتاوى الشيخ صالح الفوزان ، جمع حمود المطر ، عبد الكريم المقرن ، ط (١) ١٤٢٤هـ ـ دار ابن خزيمة ـ الرياض ، ١/٢١٣.

وفي رواية لأحمد في مسند ابن عمر : عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« إِذَا كُنْتُمْ ثَلاَثَةً فَلاَ يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ وَاحِدٍ ».

قَالَ : فَقُلْتُ لِابْنِ عُمَرَ : فَإِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً ؟ قَالَ : « فَلاَ بَأْسَ بِهِ ».

فذلك دال على أن ذكوان فهم احتمال العدد أن يكون له مفهوم ، وكان رد ابن عمر رضي الله عنه ظاهرا في فهمه أنَّ للعدد في هذا مفهوما ، وكذلك تراه ظاهرا في ترجمة البخاري لروايته الحديث إذ يقول : « باب إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمساواة والمناجاة ».

وفهم ابن عمر وذكوان والبخاري مما يستمسك به ويقتدى ، على أن نبصر أنه إذا كانوا عشرين ، فتناجوا دون واحد ، فإنّ ذلك يحزنه ، إلا إن رغب هو عن المشاركة في المناجاة .

* * *

مفهوم اللّقب

اللقب عند النحاة له دلالة محصورةٌ فيما أشعر بمدحٍ أو ذمٍّ ، وهو قسيم الاسم والكنية ، ولكن الأصوليين لا يريدون به ذلك المفهوم النحويّ ، بل هو عندهم شاملٌ للعلم الشخصيّ بأنواعِه الثلاثةِ (الاسم واللقب والكنية) وللاسمِ الجَامدِ (الذهب والفضة) ولاسم الجنسِ المشتق (الطعام)[1].

والقائلون بمفهوم اللقب يتجلى تعريفه عندهم في أَنَّه دَلالةُ اسْمٍ عُلّقَ الْحُكمُ عليه عَلَى ثُبُوتِ حُكمِهِ الْمُعَلّقِ عَلَيْهِ لِمَا عَدَاهُ .

قولنا : « دلالة اسم » تفيد أن الدلالة إذا ما أتت من قرينة ، فلا يدخل في محل النظر ، لأن الخِلاف الناشِبَ بيْن أهل العلْمِ إنّما هو في دلالة اللقبِ نفسِه ، لا أنَّ فِي الكلامِ قرينة على دلالته ، فإذا وجدت قرينة فلا خلاف .

جمهرةٌ منْ أهلِ العلمِ علَى أنّ (اللقب) لا يدلُّ بذاتِه على المخالفة ، فالغزاليّ على أنّ مفهوم اللقب هو أبعدُها ، وقد أقرَّ ببطلانه كلُّ محصِّلٍ منَ القائلين بالمفهوم .

والآمديُّ على أنّه اتفق الكلّ على أنَّ مفهوم اللقب ليس بِحجّةٍ ، خلافًا للدقّاقِ وأصحابِ الإمام أحمد بن حنبلٍ .

---

(١) عَدُّ اسم الجنس المشتق من اللقب هو مذهبُ بعض أهل العلم كالغزالي والآمدي ، وهم في هذا لاينظرون إلى اشتقاقه ، ولكن إلى أنه اسم جنس ، فهو عندهم بمثابة اسم الجنس الجامد ، فالاعتداد باسميته لا باشتقاقه .

وجماعة أخرى لا تعد اسم الجنس المشتق (الطعام) من اللقب ، بل تعده من الصفة ، وهؤلاء ينظرون إلى اشتقاقِه لا لكونه اسمًا على شيْءٍ . ينظر : المستصفى : ٢٠٤/٢ ، والإحكام للآمدي ١٠٠/٣ ، والبحر المحيط للزركشي : ٢٩/٤

ويقول أبو الخطاب الكلوذانيّ في التمهيد : «قال أكثرُ الفقهاءِ والْمتكلّمين لايدلُّ عَلَى أنَّ مَا عداهُ بِخلافِه» ويقول ابن همام : «نفاه الكلّ إلا بعضُ الحنابلة» ويقول : ابن بدران «أنكره الأكثَرُون ، وهو الصَّحيح»[(١)]

والقول به على الجملة منسوبٌ إلى الدّقاق وقد قصره عليه القرافي غير أنّ ذلك قد نسب إلى الصيرفي من الشافعية وابن خويذ منداد من المالكية ، بل نسب لمالك نفسه في قولـه إن الأضحيـة لا تـجـزئ بالليـل لـقـول الله ﷻ : ﴿ لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾ (الحج:٢٨).

يقول القرطبي في تفسيره الآية : «واختلفوا في ليالي النحر هل تدخل مع الأيام فيجوز فيها الذبح أوْلا ؛ فروي عن مالك في المشهور أنها لا تدخل فلا يجوز الذبح بالليل . وعليه جمهور أصحابه وأصحاب الرأي ؛ لقوله تعـالـى : ﴿ لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾ فذَكرَ الأيامَ ، وذِكرُ الأيامِ دليل على أن الذبح في الليل لا يجوز».

ونسب القول بمفهوم اللقب لأحمد ، وإلى ابن القصار وداود الظاهرى والصيرفيّ والدّقاق ، وابن فورك ، وابن خويذ منداد[(٢)]

ومن أهل العلم من فصّل ، فقال إن كان مشتقا كالطعام كان له مفهوم مخالفة ، لأنّـه قريب من الوصف ، ومنهم من قال به في أسماء الأجناس كالغنم دون أسماء الأعلام كزيد ، ومنهم من ذهب إلى أنه يكون له مفهوم إذا سبقـه

---

(١) المستصفى : ٢٠٤/٢ ، المعتمد : ١٥٩/١ ، الإحكام : ١٣٧/٣ ، والمحصول : ٢٢٥/٥/١ ، شرح اللمع : ٤٤١/١ ، والوصول إلى الأصول : ٢٣٨/١ التمهيد : ٢٠٣/٢ تيسير التحرير : ١٩٣/١ ، نزهة الخاطر لابن بدران : ٢٢٥/٢.

(٢) التمهيد : ٢٠٢/٢ وما بعده ، شرح الكوكب : ٣/٥-٩ ، بيان المختصر : ٢٧٩/٢

ما يعمه وغيره ، وأكثر مفهومات اللقب التى جاءت عن أحمد بن حنبل لا تخرج عن ذلك ، فهى مسبوقة بما يعمها .

روى مسلمة في كتاب (المساجد) في صحيحه بسنده عَنْ أَبِى مَالِكٍ الأَشْجَعِيِّ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلاَثٍ جُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلاَئِكَةِ وَجُعِلَتْ لَنَا الأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا إِذَا لَمْ نَجِدِ الْمَاءَ » .

فقد سبق اللقب (تربتها) ما يعمه (الأرض) فكان ذكر التربة هنا مخصصا لها بطهوريته دون غيرها من أجزاء الأرض[١] .

ولم يأخذ بمفهوم اللقب أكثرُ أهل العلم كأبي إسحاق الشيرازيّ ، وأبي عبد الله البصريّ ، وأبي الطيب ، وأبي المجد المقدسيِّ ، وابن عقيل والبيضاوي والموفق قدامة ، وغيرهم[٢] .

والذي هو أولى أنّه إذا ما تحققت ضوابط مفهوم المخالفة الآنف تبيانها ، فالفطرة البيانية تنزع إلى اعتبار مفهوم اللقب ، شريطة اعتبار القرائن والملابسات ولا سيما في تحرير ما عدا المذكور ، فكثيرا ما يكون المسكوت عنه إضافيا لا يشمل كل ما عدا المذكور .

وقد قيل إنّ الدَّقاق هو القائل بمفهوم اللقب ، وقد ألزم الكفر لذلك ، لأنّه إنْ قال به في « محمد رسول الله » كان نافيا للرِّسالة عن عيسى عليه السلام وغيرهم من الأنبياء[٣] .

إن صحَّ هذا فهذا الاعتراض لا وجه له البتة ، وما كان للدقاق أن يفحم به ، بل وما كان لمن اعترض به أن يعترض ، لأنّه خال من أيّ وجه من وجوه الاعتراض عندنا .

---

(١) المسودة : ص ٣١٥ ، شرح الكوكب : ٥١٠/٣ .

(٢) المعتمد : ١٤٨/١ ، نهاية السول : ٣٢٤/١ ، وشرح المنهاج : ٢٨٦/١.

(٣) نور الأنوار : ٤٠٧/١ ، وشرح المنهاج : ٢٨٨/١.

قول الله ﷻ : ﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ (الفتح:٢٩) إن لم يرد في سياق محاجة ومنازعة ، فليس القصد به إلى مفهوم المخالفة بل إثبات الرسالة له ﷺ دون نفيها عن غيره ، ويكون على منهاج قول الخنساء :

إذا قبحَ الْبكاءُ عَلَى قَتيلٍ رأيتُ بكاءك الحسَنَ الْجميلا

فما هي بالتي إلى أنَّ البكاء على غيرِه ليس بالحسنِ الجمال ، وأنّ ذلك خصّ بِه صخرٌ ، لايكونُ لها أن تريد . إنّها أرادت إقرار البكاءِ عليْه في جنسِ ما حسنُه الحسنُ الظاهر الذي لايغيم على ناظر. ما يكون لها أن تشغل بالبكاء على غيرِه لتقيسَ بِه البكاء عليْه .

هي الغارقة في شأنِ البكاء عليْه ، ولا شأنَ لها ببكاء غيرها على غيرِ صخرٍ . إنّه العالمُ عندها ، لايخطر بخلدها غيرُه ، وذلك آية الآيات في تصويرِ هيمنةِ صخرٍ على شعورِها بالكونِ والحياةِ .

وإن كان في سياق محاجة ومنازعة في إثبات الرسالة لغيره ونفيها عنه أو إثباتها لهما كمن يقول : محمد ومسيلمة رسولا الله . فتقول : «محمد رسول الله» فأنت بذكر اللقب (محمَّد) خصصته بالخبر ونفيته عمّا عداه المخصوص في سياقه ، وإقحام غير مسيلمة في هذا تجن على المناظرة .

والفقه البياني لأسلوب القصر الإضافي فيه الوقاية من الوقوع في مثل هذا اللدد .

يقول الإمام عبد القاهر :

«واعلم أنَّ قولنا في الخبرِ إذا أخر نحو «ما زيد إلا قائم» أنّك اختصصت القيامَ من بين الأوصافِ التى يتوهم كون زيد عليها ونفيتَ ما عدا القيام ، فإنّما نعني أنَّك نفيتَ عنه الأوصافَ الَّتي تنافِي القيامَ نحو أن يكونَ جالسًا أو مضطجعا أو متكِئًا أو ما شاكل ذلك ، ولم تُرد أنَّك نفيتَ ما ليس من القيام بسبيلٍ ، إذ لسْنا ننفِي عنه بقولنا : «ما هو إلا قائمٌ» أن يكونَ أسودَ أو أبيضَ ،

طويلاً أو قصيراً ، أو عالمًا أو جاهلاً ، كما إذا قلنا : « ما قائمٌ إلا زيدٌ » لم نُردْ أنَّه ليس في الدنيا قائمٌ سواه ، وإنّما نَعنِي : ما قائمٌ حيثُ نحنُ وبحضرتنا وما أشبه ذلك[1].

وهذا أصل عظيم في فقه أسلوب القصر الإضافي ومفهوم اللقب بل وفي اعتبار دلالة النَّظم في ضوء السياق والقرائن . فعلينا أن نحذر كثيرا في تقرير المسكوت عنه لا في مفهوم اللقب وحده بل في مفهوم المخالفة بأنواعه كلها ، لترى أهو عام كل ما عدا المذكور أم خاص ببعض ما عداه ؟ وجملة الأمر في هذا أن الأخذ بمفهوم اللقب ضيق المجال لكثرة الشرائط التى ينبغى تحققها ، ولأن كثيرا مما يعد من قبيل اللقب يمكن إدراجه في مفهوم الصفة كما في الألقاب المشتقة المنظور إلى عنصر الصفة في دلالتها .

* * *

(١) دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر : ص ٣٤٦ ـ فقرة : ٤٠٩

مفهومُ الحصْر

ليس القائلون بمفهوم المخالفة ذاكرين جميعا مفهوم الحصر من أنواع المخالفة ، وما ذلك دليل على رفض غير الذاكرين الأخذ به ، فمنهم من لم يذكره في أصول الفقه وذكره في غيره ، فالبيضاوي لم يذكره في « المنهاج » ولكن أخذ به في تفسيره أنوار التنزيل .

مفهوم المخالفة بالحصر أنواع عدة ، والأصوليون مختلفون في عدَّها وترتيبها ، فالغزالي يذكر مفهوم الحصر بإنما والحصر بالاستثناء ويجعل كلّ واحد مسألة مستقلة من أصناف مفهوم المخالفة العشرة عنده .

غير أنّا ندرجُ جميع أنواع مفهوم الحصر تحت عنوان واحد ، مفصلين القول في كل نوع من أنواعه الخمسة : الاستثناء ، وإنما ، والتعريف وضمير الفصل ، والتقديم

[١] مفهوم الحصر بالاستثناء

تأتى صيغة الاستثناء على زنة الاستفعال ، وأعلى دلالات هذه الصيغة : الطلب ، والتأكيد والتحوّل والصيرورة .

وهو من المستثنى بمعنى الصرف والرد والعطف . ويعنى عند النحاة الإخراج بأداة ما كان قبلها من حكمه إيجابا أو نفيا أو إخراج ما بعد أداة الإخراج عن حكم ما قبلها إيجابا أو نفيا .

وأفضلها : الإخراج بأداة ما لولاه لوجب دخوله لغة في حكم ما قبل الأداة .

والاستثناء يرتكز على أربعة عناصر : حكم ومحكوم عليه (مستثنى منه) وأداة ، ومُخرَج (مستثنى) ، فالأداة قادرة على إخراج ما بعدها من حكم ما قبلها ، ومن هنا يأتى معنى الحصر .

فإذا قلنا : «حضرالطلاب إلا محمدًا» فالأقرب إلى الفهم هو حصر نقيض حكم ما قبل الأداة فيما بعدها . فإذا قلنا : «ما حضر إلا محمّدٌ» ، فقد حصرنا الحكم الذي قبل الأداة فيما بعدها : حصر الحضور في محمد .

وإذا كان مفهوم المخالفة قائمًا على إثبات نقيض حكم المذكورللمسكوت عنه ، فالأصوليون على أن تركيب الاستثناء قائم على الدلالة اللغوية لعنصرالإثبات وعنصرالنفى ، فإذا قلنا : «قام القوم إلا خالدًا» ، فالتركيب يدل بمنطوقه على إثبات القيام للقوم ويدل بمفهومه ـ على الراجح ـ على نفى القيام عن خالد ، وإذا قلنا : «ما قام القوم إلا خالد» ، فإنّه يدلُّ بمنطوقه على نفى القيام عن القوم ، ويدل بمفهومه ـ على الراجح ـ على ثبوت القيام لخالد .

وعلينا أن نلحظ هنا أنّ المسكوت عنه في هذين التركيبين وهو ما يسمى بالاستثناء التام ليس هو المحكوم عليه بنقيض حكم ما قبل الأداة ، بل هو حكم ما قبل المحكوم عليه المتقدم على الأداة (المستثنى منه) فالمسكوت عنه هنا ليس محلَّ الحكم ، بل الحكم وحده ، بينما مفهوم المخالفة في الصفة هو الحكم والمحكوم عليه المقابلين للمذكور وحكمه ، وهذا يشبه مفهوم الغاية ، وإذا قلنا : «ما قام إلا محمدٌ» فالتركيبُ يدلُّ بمنطوقه على نفى القيام عن غير محمدٍ ، ويدلُّ بمفهومه على إثباته لمحمدٍ ، فالحكم مذكور أولا ومحله مسكوت عنه والحكم بمفهومه على إثباته لمحمدٍ ، فالحكم مذكورٌ أوَّلاً ومحله مسكوت عنه والحكمُ ثانيًا مسكوتٌ عنه ومحلُّه مذكورٌ ، فهو أقرب إلى الاحتباك وإلى مفهوم الصفة والشرط .

ومن ثَمَّ فالاستثناء التام يكون المسكوت عنه هو نقيض الحكم المذكور ، أمّا محل هذا الحكم المسكوت عنه فمذكور ، وعلى ذلك إذا حملنا المفهوم على محل الحكم ، وهو ما يؤخذ من كلام المحليّ فِي شرْحِ «الجمعِ»[1]

---

(١) شرح جمع الجوامع للمحلي : ٢٤٩/١

فالاستثناء التام لا يكون من قبيل المفهوم ، لأنَّ محل الحكم مذكور سواء الحكم المذكور أو الحكم المسكوت عنه ، وإذا حملنا المفهوم على الحكم نفسه وهو ما ارتضاه البَناني[1] كان الاستثناء التام من المفهوم .

ولعل ذلك من الوجوه التى اعتمد عليها الذين قالوا إنَّ دلالة الاستثناء إنما هي من قبيل المنطوق ، وإن قيل إنه من قبيل المنطوق غيرِالصريح (دلالة الإشارة) كان أولى منه ، لأن القصر في التركيب لا يكون على درجة واحدة لكل من الإثبات والنفي ، فقد يراد أحدهما دون الآخر ، ولكنه يلزم عنه ، وحينذاك يكون من قبيل دلالة الإشارة ، وقد يرادان معا أحدهما على وجه الأصالة والآخر على وجه التبعية ، فيكون من قبيل دلالة العبارة ، ففي قولنا : « لاإله إلا الله » قد يرد في سياق الردّ على منْ أثبتَ أُلوهيَّة غيره ، فيكون القصد الرئيسي إلى نفى ألوهية غيره ، فالنفى هو المقصود ويكون إثبات الألوهية له هو القصد التبعيّ ، وقد تكون في مقام إثبات ألوهية الحق ﷻ لذا ما كنا في مجادلة ملحد لا يؤمن بألوهية شَيْءٍ ، فالإثبات في هذا المقام هوالرئيس والنفى لازم مقصود بالتبعية وقد يرادان معا على درجة سواء إذا كنا في مقام الاعتراف بالوحدانية لا مقام المجادلة والرد .

تركيب الاستثناء على أيِّ نمطٍ من أنماطه قائم على الإثبات والنفى يصرح بأحدهما ويفهم الآخر لزوما ، وذلك راجعٌ إلى أنَّ الأداة في هذا التركيب ذات وظيفة إخراجية ، فهي تخرج ما بعدها عن حكم ما قبلها أيًّا كان الحكم السابق عليها إثباتًا أو نفيا ، فإن كان إثباتا (قام القوم إلا محمدًا) فإنها تخرج ما بعدها عما ثبت لما قبلها ليحكم عليه بنقيضه ، ولا شك أن حكم ما قبلها منطوق به ، وحكم ما بعدها لازم له ، وهو مناقض لملزومه أفيجعل حينذاك من مفهوم المخالفة سواء كان مقصودًا أصليًا أو تبعيًّا أو غير مقصود؟ إن

---

(١) حاشية البناني على شرح الجمع : ١/٢٤٩

جعلنا معتمد مفهوم المخالفة مجرد المناقضة بغض الطرف عن القصد وعدمه ، فالاستثناء مفهوم المخالفة .

وإذا قلنا : « ما قام القوم إلا محمدا » فالأداة تخرج ما بعدها (محمدا) عن نفى القيام ويحكم عليه بثبوت القيام له ، ولا شك أن الأول منطوق به والثاني لازم مقصود أصالة أو تبعا .

ففي أيٍّ صورة من صور الاستثناء تكون الأداة مخرجةً ما بعدها ممًّا قبلها ، وكلُّ شيْءٍ خرج من نقيض وجب دخوله في حكمِ النقيض الآخر ، وما قبل (إلا) حكم (إثبات أو نفي) ومحكوم به (حدث) ومحكوم عليه (ذات) ويكون عامًّا ذا أفرادٍ تشملُ ما بعد الأداة ، فإذا قلنا : « قام القوم إلا خالدا » أو « ما قام القوم إلا خالدا » فالاستثناء في الأول من الإثبات نفى وفي الثاني الإستثناء من النفى إثبات ، وهولازم للمنطوق به ، فطرفي الاستثناء أحدهما ثابت بطريق المطابقة سواء كان نفيا أوإثباتا ، والطرف الآخر بطريق اللزوم فحكم ما قبل (إلا) منطوق وحكم ما بعدها مفهوم ، طريق كلاهما اللغة .

الحنفيّةُ وإن ذهبوا إلى أنَّ الاستثناء دالٌّ على النفي والإثبات فأحدهما بطريق اللغة والآخر بطريق غيرها ، وذلك الإخراج بالأداة عندهم إخراج لما بعدها من المحكوم عليه وحده مجردا من حكمه ففي « قام القوم إلا خالد » الأداة أخرجت خالدًا من القوم دون تعرُّض للحكم ، وهذا يعنى أنَّ دلالة العبارة ثبوت القيام من القوم الذين نقص منهم خالدٌ ، أمَّا خالدٌ ، فالعبارةُ لم تعرِض له بِحكمٍ البتَّة لا إثباتا ولا نفيا ، فهو مسكوتٌ عن حكمِه ، وعلى ذلك فليس الاستثناء من الإثبات نفى ، ولا من النفي إثباتٌ بدَلالة اللغة ، ولكن حكم المخرج يكون عن طريق البراءة الأصليّة إن كان حكمه نفيا « قام القوم إلا خالدًا » أو يكون بطريق آخر كالقرائن والملابسات والسياق إن كان حكمه إثباتًا ، لأنَّ الإثبات لا يثبت بطريق البراءة الأصلية .

فالحنفيّة لا ينازعُون في أنَّ كلَّ استثناء من الإثبات نفى ومن النفى إثبات ولكن المنازعة في طريق الدلالة أي في نوع المخالفة فهي عندهم ليست مخالفة من طريق اللغة ، ولكن بطريق آخر .

نخلصُ ممَّا سبق بيانُه أنَّ جميع صور الاستثناء المتصل من مفهوم المخالفة عند جمهور الأصوليين من غيرالْحَنَفِيّةِ بل هو أعلى أنواع مفهوم المخالفة بينما القصر عند البلاغيين خاص بالاستثناء المفرغ.

وللبهاء السّبكيّ رأي في جعله الاستثناء التام مفيدًا للقصر ، وهو رأي غيرُ قويمٍ القولُ به في بابِ القصر الاصطلاحيّ على مذهب البلاغيين ، وإن كان يؤخذ به في القولِ بمفهوم المخالفة على منهاج الأصوليين :

جوهر الدلالة في القصر عند البلاغيين أن يكون الإثبات والنفى في جملة واحدة بحيث يكون أحدهما آتيًا من طريق المنطوق والآخر عن طريق المفهوم ، وكلاهما عنصرٌ رئيسٌ في بناء دلالة القصر في العبارة ، لا أن يكون أثرالأداة وما بعدها تاليًا مرحلة التكوين ، فتكون الآداةُ للتقييد أو الاستدراك ، كما في « قام القوم إلا خالدا» فالمعنى قد تمَّ من قبل الأداة ، وجاءت الأداة وما بعدها مقيدة لا بانية للمعنى ، بخلاف « ما قام إلا خالد» فالأداة وما بعدها عنصر رئيس في بناء المعنى فلا وجودَ للمعنى قبلهما .

وهذا لا يقدح في عدّ الاستثناء المتّصل بصوره الثلاث من قبيل مفهوم المخالفة عند الأصوليين ، وذلك أمرلم ينازع فيه أحد من القائلين بمفهوم المخالفة في الجملة .

[٢] مفهوم الحصر بإنما

إذا ما كان جمهورُ أهلِ العلم على أنَّ (إنّما) مركبة من (إنّ) و(ما) فإنّ بينهم اتفاقًا على أنَّ (إنّ) لتوكيد نسبة المسند (الخبر) للمسند إليه (المبتدأ)

سواء كانت النسبة إثباتًا أو نفيًا فما في (إنّ) من التوكيد قائمٌ في (إنّما)[1] غير أنّ بينهم منازعةً في نوع (ما) بعد اتفاقهم على أنَّها غير موصولة ، فمنهم من ذهب إلى أنَّها نافية ومنهم من ذهب إلى أنها مَزيدة وعلى تحرير نوعها تستبين ملامح وجهِ دَلالتها على الحصر عند القائلين به .

موقف أهل العلم من الحصر بإنما :

(أولا) يذهب جماعة من اللغويين والنحاة والأصوليين إلى أن (إنما) لا تقيد الحصر ، بل هي للتوكيد وحده فهي في قولنا (إنّما الإسلامُ غالبٌ)

---

(١) الذي أذهب إليْه أنَّ فرقًا بيْن التأكيد بإنّ ، والتأكيد بإنما :
التأكيد بإنّ قد يأتي من أنَّ المخاطب منكر الخبر ، فهو يؤكد له بإنَّ وقد يكون لغير ذلك ، فإذا قلنا (إنما) فالباعثُ هنا ليس ملاحظة حال المخاطب ، وما يموجُ فيه من إنكار لما يخبر بِه أو تردد ونحوه ، الباعثُ هو ملا حظة ما يُخبرُ بِهِ : الدلالة على أنّه من شأنه أن يقبل ، وأنّه في الوقتِ نفسِهِ ذو أهمية بالغة ، فهي تحملُ في أصلها الدلالة على هذين الأمرين ، وهذا لايتعارضُ مع إفادتها الحصر ، لأنَّ الحصر ليس كلّه بمنحصر في التأكيد الذي مبعثه ملاحظة حال المخاطب الذي يموج في صدره الإنكار أو التردد ، فما كلّ حصر كذلك ، وإن كان كل حصر هو تأكيد بالغٌ .
ومن ثم ليس هنالك تلازم بيْن دلالة (إنما) على الحصر ودلالتها على أنَّ التأكيد من أن المخاطب مُنكِرٌ .
هذا هو الأصل في دلالتها ، ولكنه قد تقام في سياق فتخرج عن هذا المعهود من أصل دلالتها ، وهذا شأن القواعد البيانية تخضع لسلطان السياق ، وهي تجري على الأصل ، فإذا اقتضى سياقٌ تجاوز هذا الأصل لم تكن القاعدة حجازًا ، وهذا مرونة بالغة في القواعد البيانية .
مجمل القول أنّ (إنّما) تحملُ دلالة على أنّ ما هي متصدرة الإخبَار بِه هو ممَّا لا تنازعُ الفطرة ومعهود العرفان في تقرره ، وأنَّ الشّأن ، أن يكون ممَّا يُسلّم ، ، وأنَّ التأكيد الذي تحملُه (إنما) ليس مبعثُه أنِ مدخولها مما يستفز ، ويبعثُ عن الدفع أو التردد أو التوقف ، بل هو تأكيد يلفتُ إلى أهميةِ مدخُولها . فأنت في قولك « إنما محمدٌ كريم» الأصلِ أنّه لا يقال لأن ثَم منكرًا يدفعُ ثبوت هذا النعت له ، بل الأصل الإشارة إلى قيمة ما يُخبر به ، وما ينسب إلى المتحدثِ عنه .

مثلها في (إنّ الإسلام لغالبٌ) فكما أن (اللام) في لغالب زائدة لا تفيد حصرا مع (إنَّ) كذلك (ما) زائدة لا تفيد مع (إن) حصر .

ذلك مختار الحنفيـة والآمدى وأبي حيان بل نسبه إلى البصريين[1] غير أنَّ أبا حيان لم يكن على رأيٍ مطرد في دلالة (إنّما) في تفسيره (البحر المحيط) ففي قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (البقرة:١١) نفي أن تدلَّ على الحصر بالوضع ، وإذا ما فهم فإنما يفهم من سياق الكلام ، لا أن (إنما) دلت عليه ، يقول : « والذي نذهب إليه أنَّها لا تدلُّ على الحصر بالوضع ، كما أنَّ الحصر لا يُفهم من أخواتها الَّتِي كُفَّت بما ، فلا فرق بين (لعلّ زيدا قائم) و(لعل ما زيد قائم) فكذلك (إنّ زيدًا قائمٌ) و(إنّما زيدٌ قائمٌ) وإذا فُهم حصر فإنّما يفهم من سياق الكلام ، لا أنَّ (إنّما) دلَّت عليه » .[2]

ضعيفٌ ما ذهب إليه أُبو حيان من المساواة بين دلالة كفّ (إنّ) بما ، ودلالة كفّ (لعل) بها ، ثَمَّ فرقٌ جليٌّ قوى بين معنى (إنّ) ومعنى (لعلّ) : إنّ للتوكيد والتحقيق ، فإذا ما لحقها (ما) لم تكفّ بكفها عن العمل في مدخولها وتهيئتها للدخول على الجملة الفعلية ، بل إنَّ لها تأثيرا في دلالتها ومعناها ، إِنّها ترفع التأكيد والتحقيق في (إنّ) إلى مستوى أعلى من التوكيد .

إنّهَا ترفعه إلى التخصيص والحصر القائم على إثبات شيْءٍ لشيْءٍ ونفيه عن غيره ، فيكون النَّفيُ عن غيره مؤكِّدًا إثباته له . أمَّا (لعلّ) فمعناها التّرجى ، فإذا كفت بما ، كفت عن العمل في مدخولها فضلا عن أنها تجعلها دالة على الإبلاغ في الترجى ، ومهما سمت المبالغة في الترجّي بلعلّما فلن تصل إلى دلالة التخصيص والحصر ، إذ أن دلالة كل من (إن) و(لعـل) على طريقيـن لا يلتقيان مهما امتدا .

---

(١) البحر المحيط : ٦١/١

(٢) الموضع السابق

أضف إلى ذلك أن أبا حيان صرح في غير موطن أن (إنما) أداة حصر يقول في تفسير قول الله ﷻ : ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ (النحل:٥١) «ولما نهى عن اتخاذ الهين واستلزم النهى عن اتخاذ آلهة أخبر تعالى أنه إله واحد ، كما قال ﴿ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ (النحل:٢٢) بأداة الحصر وبالتأكيد بالوحدة»

ويقول عند قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ ﴾ (النحل:١١٥) : «ذكر تعالى تحريم هؤلاء الأربع في سورة الأنعام وهذه السورة وهما مكيتان بأداة الحصر»

ويقول عند قول الله ﷻ : ﴿ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ ﴾ (آل عمران:٢٠) «أى هم لا يضرونك بتوليهم ، وما عليك إلا تنبيههم بما تبلغه من طلب إسلامهم وانتظامهم في عبادة الله وحده».[1]

فأبو حيان إمّا أن يصرح بأنَّ (إنّما) أداة حصر ، وإمّا أن يقيم في بيان دلالتها النفى والاستثناء فيجعلها متضمنة معنى (ما و إلا) وليس ذلك إلا برهانا على إفادتها الحصر ، كما قضى به جمهور البلاغيين ، فأبو حيان لم يكن على نهج سواء في دلالة (إنّما) على الحصر .

وحاصل الأمر أنّ المانعين القول بدلالتها على الحصر يقولون إن ما يفهم منه في بعض صورها إما أن يكون من السياق أو من غيرها في التركيب .

روى البخاري في كتاب (بدء الخلق) بسنده عن يَحْيَى بْن سَعِيدٍ الأَنْصَارِىُّ قَالَ أَخْبَرَنِى مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِىَّ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :

«إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»

---

(١) البحر المحيط : ٤١٣/٢ ، ٥٠١/٥ ، ٥٤٤ .

وروى في كتاب (البيوع) بسنده عن حَسَّان بْنِ أَبِى عَبَّادٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ سَمِعْتُ نَافِعًا يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ عَائِشَةَ رضي الله عنها سَاوَمَتْ بَرِيرَةَ فَخَرَجَ إِلَى الصَّلاَةِ ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَتْ إِنَّهُمْ أَبَوْا أَنْ يَبِيعُوهَا ، إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطُوا الْوَلاَءَ . فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « إِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ » .

الحصر نشأ من عموم « الأعمال » وعموم « الولاء » إذ المعنى كل عمل بنية، وكل ولاء للمعتق ، وذلك كليّ موجبٌ ، فينتفى مقابلة الجزئيّ السّالب ، وهو بعض العمل بغير نية ، وبعض الولاء ليس لمن أعتق[1].

وقد يستفاد الحصر من السياق في موطن دون موطن ، وفي هذا دلالة على أنَّ معنى الحصر فيها غير وضعى ، ففي ما رواه مسلم في كتاب (المساقاة) بسنده عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى يَزِيدَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ أَخْبَرَنِى أُسَامَةُ ابْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ « إِنَّمَا الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ ».

لا يفيد السياق الحصر ، إذ في الفضل الربا ، بينما يستفاد الحصر من السياق في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَآ إِلَـٰهُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (طه:٩٨) إذ هو مسوق للرد على المخاطبين في اعتقادهم ألوهية غير الله ، أفاد السياق أن المقصود من القول حصر الألوهية في الله تعالى[2].

واستدل أولئك بأن وضع (إنما) المكون من (إن) و(ما) المزيدة ليس فيه ما يدل على النفى ، فمن أين يستقى نفى الحكم عن غير المذكور ؟ [3]

وذلك مردود بأنه لا يلزم أن تكون الدلالة التركيبية مساوية للدلالة الإفرادية لكل عنصر من عناصر المركب ، فدلالة (إنما) على الإثبات والنفى معا إنما كانت بوضع جديد بعد التركيب[4].

---

(١) شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٨٣/٢

(٢) شرح جمع الجوامع وحاشية البناني : ٢٥٨/١

(٣) فواتح الرحموت : ٢٤٣/١

(٤) تقرير الشربيني على حاشية البناني وشرح الجمع : ٢٥٩/١

واستدل أولئك أيضا بأن (إنما) جاءت في تركيب يفسد القول بالحصر فيها ، كما في قوله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ ﴾ (النحل:١١٥) فالمحرمات غير محصورة في هذه المذكورات وليس ما عداها حل مباح .

وذلك مردودٌ أيضًا بأنّ الحصرَ هنا أضافيّ ليس عامًّا كلَّ ما عدا المذكور ، وهو صورة من صور الحصر الشائعة في العربية .

ودعوى أنَّ دلالتها سياقية غير قويمة فالسِّياق ليس بالذي ينشئ هذه الدلالة ويكونها ، بل السياق يقضى ما يدل على الحصر فيقيمه مقامة الكاشف عن دلالته ، فهو أداة كشف الدلالة في العناصر وليس أداة إنشاء تلك الدلالة فيها .

إنّ كلّ كلمة في الخطاب البياني خاضعة لسلطان السياق بحيث يكون له تحرير ما يبرز من عطاءات تلك الكلمات الموضوعة لها وما يتوارى وما يخفت كيما تنسجم الدلالات كلها مع طبائع الأحوال واقتدارها وكم الملابسات وكيفياتها سواء كانت ملابسات داخلية في التركيب أو خارجية عنه . وهو على الرغم من هذا السلطان وتلك الهيمنة ليس بالذي ينشئ ويؤسس الدلالات في الكلمات أيا كانت تلك الكلمات .

أمَّا دعوى أنَّ الحصر ينشأُ أحيانا من دلالة العموم كما « إنما الأعمال بالنيات» فتلك دعوى قائمة على الخلط بين (إنما) والتعريف في المسند بـ(أل) الأول تأسيسيّ والآخر تأكيديّ ، شأنه في هذا شأن قوله ﷻ : ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥) فالتعريف مؤسس للحصر وضمير الفصل مؤكدٌ له ، فدعوى أنّ الحصرَ الآتى من العموم في (الأعمال) مبطلٌ الحصر الآتى من (إنما) دعوى زائفة وإلا كان ادعاء أنَّ الحصر بضمير الفصل مبطلٌ الحصر بالتعريف في الآية .

(ثانيا) : يذهب جماعة إلى أن (إنما) تفيد الحصر من طريق المجاز ، فهي في أصل وضعها التأكيد ، وهو معنى لا يفارقهما ، وقد يصحبها قرائن دالةٌ على إفادة معنى الحصر ، فتكونُ دلالتها عليه مجازية[1].

---

(١) شرح الكوكب المنير : ٥١٨/٣ ، وفتح الباري : ٩/١

(ثالثا) : يذهب آخرون إلى عكس هذا : يذهبون إلى أن الأصل في (إنما) هو دلالتها على الحصر ولكنها قد ترد في مقامات تدل فيها على التوكيد وحده فتكون دلالتها على التوكيد الصرف دلالة مجازية. [1]

(رابعا) : يذهب جمع كثير من أهل العلم إلى أنها تفيد الحصر وضعا وفي سياقاتها كلها ودلالتها عليه دلالة وضعية حقيقية .

على ذلك الرّازيّ والكازروني والموفق قدامة ، وأبو حامد الشافعي والكيا الهراسي والكوفيون من النحاة والفارسي والزجاج والعكبري ، أما جمهور البلاغيين فذلك عندهم من البدهيات التى لاينازع فيها . [2]

وجه دلالتها على الحصر عندهم :

القائلون بدلالة (إنما) على الحصر بالوضع مختلفون في بيان وجه دلالتها :

قيل إِنّها دلالة بالمنطوق على الإثبات والنفى لأنها مركبة من (أن) الدالة على الإثبات و(ما) النافية ، فيقتضى ذلك ثبوت المذكور ونفى غير المذكور ، وهذا هو الحصر[3].

هذا الوجه غير دقيق فلو كانت (ما) نافية لكان لها الصدارة فضلا عن أن (إن) ليست للإثبات بل لتأكيد نسبة الصفة للموصوف إثباتا أو نفيا ، وكذا لو كانت (ما) نافية لكان النفى فيها صريحا ولكان قبيحا إيراد (لا) العاطفة بعدها كما في « إنما محمد كريم لا بخيل» لأن (لا) العاطفة موضوعة لأن تنفى ما بدأت فأوجبته ، وليست موضوعة لأن تفيد بها النّفيَ في شيء قد نفيته

---

(١) فتح الباري : ٩/١

(٢) أعلام الحديث : ١١٢/١، شرح اللمع : ٤٤١/١، والمسودة : ص ٣١٦، حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٨/١ ، دلائل الإعجاز : ص ٣٢٨ ، والتبيان للطيبي ص ١٢٣ ، والمطول : ٢١٢ (تركيا) وشروح التلخيص : ١٦٣/٢

(٣) المحصول : ٥٣٨/١/١ ، والإبهاج : ٣٥٦/١ ، شرح الكوكب : ٥١٥/٣ ، ونهاية السول : ٣٠٢/١ ، وأعلام الحديث : ١١٣/١ ، والمطول : ص ٢١٢ (تركيا)

فيشترط فيها ألاَّ تسبق بنفى صريح ، فلو كانت (ما) نافية لما كان حسنا إيراد (لا) من بعد (إنما) وأهل العلم والأدب على حسنه[1].

وقيل إن (إنما) دالة على إثبات نطقا وعلى النفى مفهوما ، لأن (ما) ليست نافية بل زائدة كافة[2] ولذا ترد في مقامات تقتضى إبراز المثبت ، وكثر مصاحبتها النفى من قبلها أو من بعدها ، فكأنّ في ما صاحبها في سياقها من نفى تأكيد المنطوق للنفى المفهوم منها ، وقد قرر عبد القاهر أن (إنما) تفيد النفى والإثبات دفعة واحدة[3] ممّا يؤكد أن دلالتها على النفى ليست منطوقا ، لأنه لا يقول بأن (ما) نافية ، بل هي عنده كافة .

وقيل إن (إنما) تفيد الحصر نطقا بدلالة الإشارة لتبادر الحصر إلى الأذهان ، ولذلك قد يعارض الحصر في بعض المواضع .

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى يَزِيدَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ أَخْبَرَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : « إِنَّمَا الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ »

الحصر بإنما في هذا الحديثِ متروك لمعارضته منطوق ما دل على الربا في غير النسيئة ، فمنع الحصر هنا من خارج عنها. [4]

ومن الوجوه ما نقله السكاكيُّ عن على بن عيسى الربعي (ت : ٤٢٠ هـ) وهو من أكابر أئمة النحو في بغداد : « أنَّ كلمة (إنَّ) لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه ، ثم اتصلت بها (ما) المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ـ ضاعف تأكيدها ، فناسب أن يضمن معنى القصر ،

---

(١) مفتاح العلوم : ص ١٤١

(٢) المسودة : ص ٣١٦ ، فواتح الرحموت : ٤٣٤/١

(٣) دلائل الإعجاز ، ط : شاكر : ص ٣٣٥

(٤) فواتح الرحموت : ٤٣٤/١ ، حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٩/١

لأنَّ قصر الصفة على الموصوف ، وبالعكس ليس إلا تأكيدا للحكم على تأكيد .....[1]

وهذا الوجه المنقول عن الرّبعيّ إن أريد به أن ما كان تأكيدا على تأكيد هو من قبيل الحصر ، فغير دقيق ، لأنّ ذلك من إيهام العكس ، فالتأكيد أعم من الحصر ، فكلّ حصر فيه تأكيد على تأكيد ، وليس العكس ، وهذا ما دفع به الكرماني شارح البخاري هذا التوجيه ووافقه عليه البهاء السبكي[2].

الذي هو أولى أنَّ دلالة (إنما) على الإثبات بالمنطوق وعلى النفى بالمفهوم ، وأن هذا المفهوم قد تكتنفه قرائن باهرة فترفعه إلى درجة عالية من الظهور

قد كثر في البيان القرآنى والبيان النبويّ إيرادُها مصحوبة بنفى صريحٍ سابقٍ عليها أو تالٍ لها .

ولا يكاد نصّ ممَّا وردت فيه غير متضمّن نفيا وإثباتا ، ويكاد يطرد قيام «النفى والاستثناء» مقامها من حيث صحة المعنى وإن غابت ملامح بيانية حينذاك لتبين مايتناغى مع (إنما) عما يتناغى مع (النفى والاستثناء) وهومابسطه البلاغيون في حديثهم عن المفارقة بين المقامات (إنما) ومقامات النفى والاستثناء[3].

ما مضى حديث في دلالة (أنما بكسر الهمزة على الحصر ، والأصوليون لم يكتفوا به بل أدرجوا بعده حديثا في دلالة (أنما) بفتح الهمزة على الحصر ، وذهبوا إلى أنّها فرعُ المكسورة[4].

---

(١) مفتاح العلوم : ص ١٤٠
(٢) فتح الباري : ٩/١ ، وشروح التلخيص : ١٩٣/٢
(٣) المطول : ص ٢١٧ ، ودلالات التراكيب : ص ٩٩
(٤) حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٩/١

الفرق ليس في المعنى بل في كسر الهمزة وفتحها مع بقاء (ما) في المفتوحة على ما هي عليه في المكسورة ، فما ورد على (إنما) المكسورة يرد على (أنـما) المفتوحة .

من ذلك ما ذكره الزمخشري في تفسير قول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (الأنبياء:١٠٨) إذ جمع بين إنّما المكسورة وأنـّما المفتوحة في الدلالة على القصر ، فقال : « إنّما لقصر الحكم على شيء أو لقصر شيْءٍ على حكم ، كقولك إنما زيد قائم ، وإنّما يقوم زيد ، وقد اجتمع المثالان في هذه الآية ، لأنّ ﴿ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ ﴾ مع فاعله بمنزلة « إنما يقوم زيد» وفي ﴿ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ بمنزلة « إنّما زيد قائم» وفائدة اجتماعهما الدلالة على أنّ ما يوحى إلى رسول الله ﷺ مقصور على استئثار الله بالوحدانية »

القول بدلالة (إنّما) المكسورة على الحصر في هذه الآية إنّما يكون على جعل (ما) زائدة ، وليست موصولة ، بينما الآية تحتمل أن تكون (ما) في المكسورة موصولة على معنى : إن الذي يوحي إلى أنـّه ليس إلهكم إلا إله واحد .

أمّا (أنـّما) المفتوحة فدلالتها على الحصر هنا ظاهرة متناسِبَةٌ مع السياق فقد أقيمت في خاتمة سورة «الأنبياء»، وهي سورة المهيمن عليها معنى التوحيد ويكاد يكون قوله ﷻ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٢) هو محور المعنى الكليّ للسورة تدور في فلكه المعاني الجزئية للآيات ، وقد جاء قول الله جَل ثَناؤه : ﴿ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ (الأنبياء:١٠٨) معبرا في صورة نفى واستثناء في السورة نفسها ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء:٢٥) فدل ذلك على تضمن (أنـّما) المفتوحة في ﴿ أَنَّمَآ

﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ معنى «النفى والاستثناء» ففي الآية صورتان من صور القصر :

الأولى : قصر صفة على موصوف قصر قلب لما يعتقده المخاطب من تعدّد الآلهة فكأنه قال : ما يوحى إليّ في شأن الإله إلا كونه مقصورا على الوحدانية .

والثانية : قصر موصوف على صفة قصر قلب أيضًا لما يعتقده المخاطب من تعدّد ، فكأنه : ما إلهكم موصوفٌ إلا بالوحدانية ، فهو قصر إضافيٌّ كما هو الشّأن الغالب في قصر الموصوف على الصفة ، إذ المنازعة في التّعدّد والوحدانية وليس غيرها من الصفات .

وذلك ما يفهم من كلام الزمخشري وهو الذي يفيده النظر الصحيح .

ومما اجتمع فيه (إنّما) المكسورة والمفتوحة قول الله ﷻ : ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾ (فصلت:٦).

وردت هذه الآية في سياق الرد على الكافرين دعواهم أنهم لا يفهمون عنه ، فأمره أن يقرر لهم أنه بشر مثلهم وليس ملكا أو جنا لا يمكنهم الفهم عنه وأنـه يدعوهم إلى أمر ليس غريبا على فطرهم لا يفهم ، فجاء قوله ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ قاصرا رسولَ الله ﷺ على صفة البشرية ، ونافيا عنه ما يناقضها فيمنع الفهم عنه ، فهو قصرٌ إضافي لقلبِ دعواهم ، وجاء قوله : ﴿يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ على نهج قصر موصوف على صفة قصرا إضافيا للقلب ، أى ما إلهكم الحق إلا إله واحد ، وليس متعددا كما تعتقدون ، فاستقيموا إليه وتخلوا عما تعمدون إليه من آلهة باطلة ، واستغفروه وحده ممّا أنتم عليه من شرك وسوء عمل وويل للمشركين .

ومثل هذه قول الله ﷻ : ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف:١١٠).

ومما يتجلى فيه معنى الحصر في (أنـّما) المفتوحة قوله ﷻ : ﴿ **ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ** ﴾ (الحديد: ٢٠).

أفاد الزمخشري احتواء الآية على معنى الحصر ، فقال : «أراد أن الدنيا ليست إلا محقرات من الأمور ، وهي اللعب واللهو والزينة والتفاخر والتكاثر وأما الآخرة فما هي إلى أمور عظام»

ويؤكد هذا أنـّه قد جاء في موضعها (إنّما مكسورة) في آية أخرى ﴿ **إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ** ﴾ (محمد:٣٦) بل جاء موضعها «النـفـى والاستثناء» ﴿ **وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ** ﴾ (الأنعام:٣٢) فدلَّ ذلك على تضمن (أنـّما) المفتوحة معنى النفى والاستثناء الذي هو من أقوى صور مفهوم المخالفة عند الأصوليين .

وإذا كان الزمخشري قد جعل (أنـّما) المفتوحة في آية سُورةِ «الحديد» دالة على الحصر ففي آية أخرى لم يجعلها كذلك ، في قول الله ﷻ : ﴿ **وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّـٰهُ** ﴾ (ص:٢٤) قال : «لما كان الظن للغالب يدانى العلم استعير له ، ومعناه : وعلم داود وأيقن أنّما فتناه : أنـَّا ابتليناه لا محالة بامرأة «وريا» هل يثبت أو يزل»

ولكنّ البقاعي في «نظم الدرر» يذهب إلى أن (أنما) المفتوحة في هذه الآية دالة على الحصر ، يقول : « ﴿ **وَظَنَّ دَاوُۥدُ** ﴾ أى اختبرناه بهذه الحكومة في الأحكام التى يلزم الملوك مثلها ليتبين من أمرهم فيها ، وعلم أنـّهُ بادر نسبة المدعى عليه إلى الظلم من قبل أن يسمع كلامه ، ويسأله المدعى الحكم ، فعاتبه على ذلك ، والأنبياء ـ عليهم السلام ـ لِمَقَامَاتِهِمْ يُعَاتَبُونَ عَلَى مِثْلِ هذَا ، وهو قصرُ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ قَلْبًا ، أيْ هذِهِ الْقِصَّةُ مَقصُورة عَلَى الْفِتنَةِ ، لاتَعَلُّقَ لَهَا بِالْخُصُومَةِ ، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ مَا قِيلَ مِنْ قَصّةِ الْمرأةِ ـ الّتِي عَلَى كُلِّ

مُسْلِمٍ تَنزِيهُهُ ، وسائر إخوانِهِ ـ عَلَيْهِمُ السّلامُ ـ عَنْ مَثِيلِهَا ـ لقيل : وعلم داود ، ولم يقل (وظن) كما شهد كل من له أدنى ذوق في المحاورات»[1].

جعل البقاعي (أنّما) المفتوحة في هذه الآية للحصر ، ليتناسق المعنى مع مقام النبوة ، فيدفع عن سيدنا داود عليه السلام ما قيل .

والتركيب في ﴿ أَنَّمَا فَتَنَّهُ ﴾ يضارع التركيب في (إنما قمت) وإن اختلفا في كسر الهمزة وفتحها ، وقد ذهب الفراء في (إنما قمت) إلى أنه قد نفى عن نفسه كل فعل إلا القيام ، فكأنه قال : ما أنا إلا قائم ، فهو قصر موصوف على صفة ، بخلاف (إنما قام أنا) فهو لنفى الفعل عن غيره وإثباته لنفسه ، فكأنه قال : ما قام إلا أنا ، فهو قصر صفة على موصوف ،[2] وما معناه (أنما فتناه) من قبيل قصر الموصوف على الصفة أى وظن داود ما القصة إلا فتنة وابتلاء واختبار له .

إذا ما كان أبو حيان قد نازع في إفادة (إنما) المكسورة الحصر فإنه قد زعم أن المفتوحة لا خلاف فيها ، بل الخلاف في المكسورة وأمّا المفتوحة فإنَّ (أن) حرف مصدرى ينسبك منه مع ما بعده والجملة من بعدها جملة غير مستقلة[3]، وعلى الرغم من ذلك الذي أكده قد فسر المفتوحة في قول الله تعالى ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ (المائدة:٩٢) على معنى الحصر ، وأقام مقامها النفى والاستثناء ، يقول : «أي فإن أعرضتم فليس على الرسول إلاّ أن يبلغ أحكام الله وليس عليه خلق الطاعة فيكم ، ولا يلحقه من توليكم شيء بل ذلك لاحق

(١) نظم الدرر : ٦/٣٧٥

(٢) الصّاحبي : ص ١٠٥

(٣) البحر المحيط : ٦/٣٤٤

بكم ، وفي هذا من الوعيد البالغ ما لا خفاء به إذ تضمن أن عقابكم إنما يتولاه المرسل لا الرسول وما كلف الرسول من أمركم غير تبليغكم»[1].

غير خاف أنَّه قد أبرز معنى الحصر في الآية وأكده ، ولم يؤول (أنما) مع ما بعدها بمصدر كما زعم ، فإن قيل إنه ما استنبط الحصر من (أنما) بل من تقديم الخبر على المبتدأ ﴿ عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ . قلنا : ذلك منقوض بأنه رافض للقول بإفادة التقديم الحصر وقد أكد ذلك في فاتحة تفسيره[2]، وإن قيل إن الدلالة هنا سياقية أى استنبطت من سياق العبارة لا من (أنما) المفتوحة ، قلنا : إن دلالة الأدوات كلها إنما يحررها السياق ودلالتها الوضعية دلالة مفتوحة ولا سيما الأدوات التركيبية أى التى تمحضت دلالتها المفتوحة من تركيبها من عنصرين فأكثر ، فوجب أن يسوى بين دلالة (أنما) ودلالة غيرها من أدوات المعانى في طريق الدلالة .

محصل القول إذا كان بعض الأصوليين وجمهور البلاغيين على أن (أنّما) موضوعة للحصر ، فالذي ينبغي أن يكونَ ملحوظًا أنَّ الاعتداد عندنا ليس بالوضع الكلميِّ ولا بالوضع التركيبيِّ - عند القائلين به - بل الاعتدادُ بما هدى إليه السياق ، فالسياق سلطان فوق سلطان الوضع الكلميّ والتركيبيّ .

للكلمة دلالة مركزيّة ، ثُمّ لها دلالاتٌ احتماليّة تتغير بتغير السياق والقرائن ولا تتشابه إلا بقدر تشابه السياق والقرائن .

وهذا أساس ركين من أسس نظرية النظم القائمة على أن « التركيب النفيس أشبه بقطعة من معدن نفيس تعطى ألوانا متكاثرة كلما أدرتها إدارة جديدة ، والسياق هو القوة التى تحرك هذه القطعة لتشيع من ألوانه ما يراد إشعاعه»[3].

---

(١) السابق : ٤/١٥

(٢) البحر المحيط : ١/٢٤

(٣) دلالات التراكيب : ص ٢٥٣

ولما كانت دلالة (أنما) على الحصر دلالة نشأت بالوضع من بعد التركيب باتصال (ما) الكافة بكلمة (أن) الدالة بالوضع الكلمىّ على تأكيد نسبة الخبر للمبتدأ كانت دلالة الحصر فيها دلالة وضعية منظورا فيها إلى طبيعة دلالة الوضع الكلمى لـ(إنّ) ولطبيعة دلالة اللواحق التى لم تلحق لتعمل في المجال الإعرابي في وجهه المحسوس ، وهي إذ تكفها عن ذلك تمنحها اقتداراً في المجال التركيبي ، فتجعلها قادرة على الولوج على الأفعال ، وما كان لها من قبل (ما) أنْ تلج ، وتمنحها اقتدارا دلاليا أيضا ماثلا في إفادة نفى نسبة الوصف إلى الموصوف ، والتى كانت من قبل (ما) غير قادرة على الجمع بينهما في آنٍ واحدٍ فكان المرتكز على النفى فيها ليس له عنصر ظاهر فيها مثلما لم يكن المعنى المرتكز على الإثبات ليس له عنصر ظاهر فيها ، وما يظن أن عنصره (إنّ) إنما هو وهم ، فكلمة (إنّ) ليست لإثبات الصفة للموصوف ، بل لتأكيد نسبة الصفة للموصوف سواء كانت النسبة ثبوتية أو نفيية : « إنَّ محمَّدًا كريم ، و أنَّ محمدًا ليس بخيلا » .

وهذا يجعل معنى النفى والإثبات فيه غير منطوق . بل المنطوق به هو تأكيد نسبة أحدهما إلا أن جعلناه منطوقا غير صريح وهو ما يعرف بدلالة الإشارة ، وذلك غَير قويم إن جَعَلْنَا دلالة الإشارة محصورة في الدلالة غير المقصودة إذ أنّ الإثبات والنفى معنيان مقصودان في (إنما) . والذين قالوا بأن الإثبات فيها منطوق ، والنفى مفهوم هم متجوزون بالمثبت عن الإثبات ، إذ المنطوق به جملتها هو الصفة المؤكد نسبتها إلى الموصوف وليس إثباتها ، ففي قولنا : « إنما أنت كريم » نص على المثبت لك ، وهو الكرم ، وليس على الإثبات علاقة ونسبة وهي عنصر ملحوظ لا ملفوظ . والمنفى وهو المقابل للمثبت مفهوم .

طبيعة الدلالة في (أنما) على الحصر تجعلُ للسياق والقرائن عليها سلطانا قاهرا ينهنه من سلطان الوضع الحادث من بعد التركيب فيها مما يجعل دلالة

الحصر فيها في بعض السياقات قد تخفى ، فيظن أنها غير دالة على الحصر حينئذ بينما الأمر يحتاج حينذاك إلى تدقيق في ملامح السياق والقرائن .

وقد كان البلاغيون والأصوليون على وعى بالغ حيث جعلوا دلالة (أنما) على الحصر إقامة النفى الاستثناء مقامها وإن تراءت مفارقات بيانية لا تقدح في أصل الدلالة على الحصر . فلكل منهما سياق تقام فيه فتأنس به .

[٣] مفهوم الحصر بالتعريف

التعريف « يقصدُ به معينٌ عند السامع من حيثُ هو معين ، فهو إشارةُ تعيين المعنى وحضوره» فمدلول اللفظ حينئذ متعين قائم في ذهن السامع [١] ،

وهو يكون بأشياء عدة تناول الأصوليون منها « لام التعريف» و « الإضافة» ودلالتها على الحصر .

ذهب الغزاليُّ إلى أن الحصر بالتعريف يلحق بالحصر بإنما ، وإن كان دونه في القوة لكنه ظاهر في الحصر ، فإنا ندرك الفَرقَ بين قول القائل : زيد صديقي ، أوصديقي زيد ، وقوله : العالم زيد ، فالأول تعريف بالإضافة والثاني بـ(أل) ، ومتى كان الخبر أخص والمبتدأ أعم ، أفاد الحصر ، ففي قولنا : صديقي زيد أى لا عمرو ، وقولنا العالم زيد أى لا خالد ، وذلك بشرط ألا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره فإن اقترن كما في « العالم زيد وعمرو » لم يفد الحصر في زيد[٢] .

وإذا ما كان بعض الأصوليين يذهبون إلى أنه إذا ما كان الخبر نكـرة فـإنـه لا يفيد المبتدأ الحصر كما في ما رواه البخاري في كتاب الصوم بسنده عَـنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

---

(١) حاشية السيد على الكشاف:١/٥٠، ورسالة في لام التعريف لعيسى الصفوي تحقيق : محمد الدغريري ، مجلة جامعة أم القرى العدد ١(المحرم ١٤٣٠هـ) ص ٣٧ .

(٢) المستصفى : ١٠٧/٢

« الصِّيَامُ جُنَّةٌ ، فَلاَ يَرْفُثْ وَلاَ يَجْهَلْ ، وَإِنِ امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّى صَائِمٌ . مَرَّتَيْنِ ، وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ ، يَتْرُكُ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَشَهْوَتَهُ مِنْ أَجْلِى ، الصِّيَامُ لِى ، وَأَنَا أَجْزِى بِهِ ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا » . فإنه لا يمنع أن يكون غيره إيضا جنة [١] فإنّ المحققين منهم على أَنَّ المبتدأ يجبُ انحصاره في خبره مطلقا سواء كان الخبر معرفة أو نكرة ، فالخبر لأبُدَّ أن يكون مساويًا أو أعمَّ كما في قولنا : « الإنسان ناطق والإنسان حيوان »

وعلى ذلك يكون المبتدأ ذو الخبر المساوى منحصرا في مساويه كانحصار الإنسان في الناطق ، وأن يكون المبتدأ ذو الخبر الأعم منحصرا في الأعم كانحصار الإنسان في الحيوان . فإذا كان الخبر نكرة فالحصر الذي يدل عليه إنما هو المقتضى نفى النقيض فقط كما في قولنا « زيد قائم » فهذا يقتضى نفى نقيض القيام فقط ولايقتضى نفيَ كلِّ ما عداه ، فإذا ما كان الخبرُ معرفةً ، فالحصر فيه يقتضى نفيَ النقيض والضّدّ والخلاف كما في « زيد القائم »[٢].

وحديث الأصوليين في الحصر بالتعريف حديث موجز وفيه ضرب من التعميم والإجمال ويغلب عليه أحيانا التجاوز في تحريره ، وليكون الأمرُ أكثر جلاء وضبطا فَإِنّي أخلص القول في هذا مما اشتجر به :

الأصل في (أل) دخولها على الأسماء ، ولكل اسمٍ مُسَمًّى : (حقيقة) وذلك المسمى وتلك الحقيقة تطلق على إفراد فلدينا في كل اسم شيئان الأول : مسمى ، والآخر أَفراد فـ(ال) الداخلة على الاسم إمَّا أن تشير إلى الحقيقة وحدها وإما أن تشير إليها مع ملاحظة إفرادها .

إن أشير بـ(أل) إلى المُسمّى من حيث هو دون ملاحظة شيْءٍ من أفراده ، فتسمى لام الحقيقة ولام الجنس ولام الطبيعة ولام الماهية ، وكلّها بمعنى

---

(١) شرح الكوكب المنير : ٥١٩/٣

(٢) الفروق للقرافي : ٤١/٢ ، ٤٢

تراها ظاهرة في قولهم (الرجل أقوى من المرأة) أى حقيقة الرجل وجنسه أقوى من حقيقة المرأة ، دون ملاحظة إفراد كلّ جنس ، فقد تكون إحدى النساء أقوى من واحد من الرجال .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ (الأنبياء: ٣٠) أى من جنس الماء ولا يراد واحد من أفراده : ماء مطر أو عين أو نهر....إلخ

ومثله قول المعرى :

وَالْخِلُّ كَالْمَاءِ يُبْدِي لِي ضَمَائِرَهُ ... مَعَ الصّفاءِ ، ويُخفِيها مَعَ الْكَدَرِ

وعلامة هذا النوع من اللامات أنه لا يصح أن يوضع موضعها كل أو بعض، ويصح أن يوضع موضعها كلمة (جنس).

وإن أشير بـ(أل) إلى الحقيقة والجنس من حيث تحققه في إفراده وما صدقاته ، وكان المراد جميع أفراده فتسمى «لام الاستغراق» ، وعلامتها صحة وضع (كلّ) موضعها ، تراها في قول الله ﷻ : ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء:٢٨) أى كل إنسان ، وكذلك في قوله ﷻ : ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾ (العصر:١،٢) ولذا صح الاستثناء منه ، فقال ﷻ : ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾ (العصر:٣).

وإن كان المراد بهذه (اللام) التى أشير بها إلى الحقيقة والجنس بعض أفراده فإن كان بعضا غير متعين فتسمى لام العهد الذهنى ، و هي لا تفيد تعريفا معنويا فالاسم معها كالنكرة كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ ﴾ (يوسف:١٣) أيّ ذئبٍ كَانَ ، فالمراد فرد شائع غير معين .

ومثله قول الشاعر :

وَلَقَد أمُرُّ عَلَى اللّئيمِ يَسُبّنِي ... فَمضَيتُ ثَمةَ قُلْتُ لايَعنِينِي

فهو لم يقصد لئيمًا معينا بل أىَّ لئيم كان .

وإن كان المراد بهذه اللام التى أشير بها إلى الحقيقة والجنس بعض أفراده وكان بعضا متعينا ، فإما أن يكون قد سبق ذكره أو معه من القرائن والأحوال ما يعينه ، فإن كان قد سبق ذكره فتسمى اللام لام العهد الذكرى .

وعلامتها صحة وضع ضمير موضعها يعود على المذكور وذلك كما في قول الله ﷻ : ﴿ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ ﴾ (المزمل:١٥،١٦) أى فعصاه فرعون ، وكذلك قول الله ﷻ : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ ﴾ (النور:٣٥) وإن كان هذا متعينا بقرائن الأحوال والملابسات فتسمى لام العهد الخارجي الحضورى وذلك كقولك لمن دخل عليك من باب ما أغلق الباب ، فإنه لن يغلق أيّ باب بل الذي دخل منه ، وقد عَيَّنَتْهُ القرينةُ ، وكقول معلم النحو لتلميذه أخرج الكتاب ، فهو معين عندهُ بقرينة الحال .

فأل إما أن تكون لام الجنس أوالاستغراق أوالعهد الذهبي أوالعهد الخارجي الذكري أوالعهد الخارجي الحضوري .

وهذه الأنواع الخمسة من حيث التعيين ضربان :

الضَّربُ الأول « لام الجنس» و« لام الاستغراق» و« لام العهد الذهني» .

وهذا ضعيف في تعيين المشار إليه بـ(أل) .

والضرب الآخر « لام العهد الخارجي» بنوعيها الذكريّ والحضوريّ ، وهذا أقوى في التعيين ، والذكريّ أعلى من الحضوريّ ؛ لأن الذكري مدخولها حاضرفي السمع ، والحضوري حاضر في الذهن(١).

---

(١) ينظر في هـذا : الأصول لابن السراج : ١/١٥٠ ، وشرح الكافية للرضي : ٢/١٣١ ، ورسالة في لام التعريف لعيسى الصفوي ، تحقيق : محمد الدغريري : ص ٤٦

وما هو أقوى تعيينا هو أضعف حصرا «لأنّ الحصر إنما يتصور فيما يكون فيه عموم كالجنس فيحصر في بعض الأفراد»[1] فـ(أل) الجنس والحقيقة هي الأعلى في الدلالة على الحصر . وهي تفيده بأنواعه الثلاثة : الإفراد والقلب والتعيين دون حاجة إلى دليل خارجي ، و(ال) التى للعهد إنما تدل على الحصر بدليل خارجي وهي تفيد القلب والتعيين ، وفي إفادتها الإفراد منازعة .

ومجمل الأمر أن (أل) الجنسية تدخل على المبتدأ وعلى الخبر وعليهما معا . إذا دخلت على المبتدأ وحده كما في ما رواهُ الْبُخاريّ في كِتابِ (الْبيوع) بسَنَدِهِ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ جَابِرٍ ﷺ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الشُّفْعَةَ فِى كُلِّ مَالٍ لَمْ يُقْسَمْ ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ . «فإنها تفيد قصر المبتدأ على الخبر أى حصر المبتدأ في الخبر فيكون المعنى الشفعة محصورة فيما لم يقسم (ما الشفعة إلا فيما لم يقسم)، وهذا المنفي صرح به آخر الحديث (فَإِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ).

كذلك إذا ما كان الخبر أيضًا معرفةً (الأمير زيد) أي (ما الأميرُ إلا زيدٌ) فكل ذلك تفيد فيه (ال) حصر المبتدأ في الخبر . والجمهور على أنه إنْ كانا معرفين فالمقدم هو المبتدأ ولكن الرازيّ على أن ما كان ذاتا منهما كان هو المبتدأ تقدم أو تأخر ، ففي نحو (الشجاع عليٌّ) المبتدأ (عليّ) وكذلك هو المبتدأ في (عَلِيٌّ الشجاع) وذلك أنَّ الاسم متعين للابتداء تقدم أو تأخر لدلالته على الذات والصفة متعينة للخبرية تقدمت أو تأخرت لدلالتها على أمر نسبي ، وقد ردَّ هذا الذي ذهب إليه الرازى بأن الصفة حين تقدم إنما يراد منها الذات المتصفة بثبوت الصفة لها . والاسم حين يؤخر إنّما يراد به التسمية بذلك الاسم أى الشخص الذي يثبت له الشجاعة هو المسمى بعلى .

---

(١) شروح التلخيص : ١٠٢/٢

أما إذا دخلت (ال) على المسند وحده فالمسند إليه يكون معرفا بغيرها فتكون (ال) مفيدة حصر المسند في المسند إليه كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥) أى أن الفلاح محصور في المشار إليهم : (ما المفلحون إلاّ هم)

فإذا ما دخلت (ال) على المسند إليه والمسند معا كما في «الكرم التقوى» و «الأمير الشجاع» فالتحقيق احتماله الأمرين : حصرالمسند إليه في المسند ، وحصر المسند في المسند إليه ، واستظهر السيد الشريف أن يكون من حصر المسند إليه في المسند أى حصر الكرم في التقوى والإمارة في الشجاع ، لأن الحصر مبنيٌّ على قصد الاستغراق وشمول الإفراد ، وذلك بالمسند إليه أنسب ، إذا القصدُ فِيهِ إلى الذَّات وفي المسند إلى الصفة .

وذهب آخرون إلى أنّه إذا كان أحدُهما أعمَّ كان هو المحصورَ سواء قدم أو أخر ، كما في «الكرم التقوى» فالكرم أعمّ ، فهو المحصور في التقوى ، فكأنه قِيلَ : ما الكرم إلا التقوى

وقد يكون المعرف بلام الجنس عاما وقد يكون مخصصا ومقيدا بقيد . وكذلك دلالة المعرف على الحصر ليست لزومية قاطعة فقد يأتى التعريف بغيرالحصر كما في قول الخنساء :

إذا قبح البكاء عَلَى قَتِيلِ ... رَايتُ بُكاءكَ الْحسَنَ الْجميلا

وقول ابن الرومى :

وهو الرّجلُ الْمشروك فِي جلّ مَالِهِ ... ولكنّهُ بِالمجدِ والْحمدِ مُفردُ

وكلام عبد القاهر في هذا وتقريره أن التعريف ما جاء لحصر ، بل الخنساء أرادت بالتعريف إثبات وتقريرِ معنى الوصف للموصوف على وجه الكمال الذي لا يخفى ، وأراد ابن الرومى به تعيين الحقيقة بجعلها أمرًا مقدَّرًا موهومًا بصورة في خاطره ، ثم يجريه مجرى ما عهد وعلم إبلاغا في تحقيقه

وتصويره ، فكأنَّ ابن الرومي يقول لك : فكّر في رجل لا يتميز عفاته وجيرانه ومعارفه عنه في ماله وأخذ ما شاءوا منه فإذا حَصَّلْتَ صُورَتَهُ فِي نَفسِك ، فاعْلَمْ أَنـّهُ ذَلِكَ الرّجلُ[1].

إذا ما كنت قد بسطت القول في الحصر بالتعريف بأل وكنت قد ذكرت أن الغزالي قد قرن بين التعريف بال والتعريف بالإضافة ، فإنَّ أهل العلم على أن ما جرى من تقسيمات في (ال) جار في المعرف بالإضافة ، لأن الإضافة إلى المعرفة إشارة إلى حضور المضاف الحاضر في ذهن السامع تارة يراد به فرد معين في الخارج وتارة يراد منه الحقيقة من حيث هي أو من حيث تحققها في ضمن جميع الأفراد أو في ضمن فرد غير معين[2] فما يجرى على المعرف بال من حيث إفادة الحصر هو مثله جار على المعرف بالإضافة .

[٤] - مفهوم الحصر بضمير الفصل

أشار بعض الأصوليين إلى أن ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر يفيد الحصر ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ ﴾ (الصافات:١٧٣) فإنه لم يسق إلا للإعلام بأنهم الغالبون دونَ غيرهم ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ﴾ (غافر:٤٣) وقوله تعالى : ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور:٥) ولأن ذلك لم يضع إلا للإفادة ، ولا فائدة في مثل قوله ﷻ : ﴿ وَلَـٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ (الزخرف:٧٦) سوى الحصر ، وكذلك قوله ﷻ : ﴿ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ ﴾ (الشورى:٩) أى فغيره ليس بولى[3].

ما قاله بعض الأصوليين في هذا غير محرر وهو في حاجة إلى تحقيق :

---

(١) الدلائل : ص ١٨٢،١٨٣، وانظر : المطول : ص ١٧٨ (تركيا) وشروح التلخيص : ٩٦/٢ ، والدر النضيد لحفيد السعد : ص ٣٠٨

(٢) الدسوقي على مختصر السعد في البلاغة : ٩٧/٢

(٣) شرح الكوكب المنير : ٥٢١/٣ ، حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٢/١ ، والكوكب الدري للأسنوي : ص ٢٠٩

ضمير الفصل إنّما هو صورة ضمير واقع بين المبتدأ والخبر أو ما أصلهما كذلك وليس بضمير ذى مرجع بل هُوَ حرفٌ أتى على صورة الضمير ، إذ الغرض الأهم من الإتيان به دفع الالتيباس ، وهذا معنى الحرف لا معنى الضمير ، فهو مفيد معنى في غيره لا فيه وذلك شأن الحرف ولما صار ضمير الفصل حرفا انخلع عنه لباس الاسمية فلزم صيغة الضمير المرفوع فلم يتصرف مثلما لا يتصرف الحرف غير أنه بقيَ له من الاسمية الموافقة في العدد والجنس والنوع ، لعدم عراقته في الحرفية ذلك ما عليه جمهور أهل العلم(١).

ولا يلزم الإتيان بضمير الفصل إلا إذا تحقق في الكلام شروط :

أن يكون المبتدأ قبله غير مسبوق بناسخ .

أن يكون المبتدأ اسما ظاهرا لا ضميرا .

أن يكون الخبر صالحا لأن ينعت به المبتدأ .

فإذا ما تحققت هذه الشروط وجب أن يؤتى بضمير الفصل دفعا لالتباس خبر المبتدأ بنعته . فإذا ما انخرم شرط لم يلزم الإتيان بضمير ، بل كان الإتيان به جائز ، ولذلك أجاز جماعة الإتيان بضمير الفصل والخبر فعل مضارع لمشابهة المضارع الاسم وامتناع دخول (ال) عليه فشابه الاسم المعرفة ، وجعلوا منه قول الله ﷻ : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ ﴾ (التوبة:١٠٤) وقوله ﷻ : ﴿ وَمَكْرُ أُوْلَٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴾ (فاطر:١٠) وذلك ما عليه الزمخشري في الكشاف والسعد في المطول ونازع فيه البهاء السبكي في العروس(٢).

---

(١) عروس الأفراح (شروح) ٣٨٦/١وشرح الرضي كافية ابن الحاجب : ٢٤/٢

(٢) المطول : ص ١٠٥ (تركيا) شرح الرضي الكافية ج : ٢٥/٢، ومغني اللبيب : ١٠٤/٢، وعروس الإفراح (شروح) : ٣٨٧/١.

وجوز آخرون أن يكون الخبر فعلا ماضيا ، وذلك ما عليه السهيلي والتنوخي والبقاعي وغيرهم منه قول الله تعالى جدّه : ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾ وَأَنَّ عَلَيْهِ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُخْرَىٰ ﴿٤٧﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴿٤٨﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ ﴿٥٠﴾ وَثَمُودَا فَمَآ أَبْقَىٰ ﴿٥١﴾ وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ ﴾ (النجم:٤٣-٥٢).

أتى بضمير الفصل هنا فيما ادعى فيه نسبة ذلك المعنى إلى غير الله تعالى ولم يؤت به حيث لم يدع ذلك كما يراه في ﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ﴾ فإنه ظاهر في اختصاص الله ﷻ به بل هو في غاية التعذر على غيره ، فأعراه عن ضمير الفصل وقد نقده البهاء السبكي بأن الخلق أحياء وقد نوزع في الأحياء وجاء معه ضمير الفصل في ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴾ [1]

ونضيف لذلك أنه لم يأت بضمير الفصل مع ما يدعى أنه لغير الله ﷻ كما في قوله ﷻ : ﴿ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ ﴾ فالإهلاك ينسب عندهم للدهر ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾ (الجاثية:٢٤).

والمازني لا يجيز جعل الضمير قبل الماضى لا يشبه الاسم حتى يقال إنه فيه كأنه اسم .

والجمهور على أن الضمير الذي قبل أفعل التفضيل ضمير فصل كما في قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ ﴾ (النجم:٣٠) وذلك لمشابهة أفعال التفضيل ما فيه (ال) من حيث كون المخصص أفعل التفضيل حرفا هو (من) التفضيلية وهذا الحرف ملتبس بأفعل التفضيل متحد معه ، كما أن مخصص المعرف بال حرف متحد معه وهو (ال)

---

(١) نظم الدرر : ٣٣٢/٧ (بيروت) عروس (شروح) : ٣٨٦/١ ، حاشية الشهاب على البيضاوي : ١١٧/٨ ، التحرير والتنوير للطاهر : ١٤٧/٢٧

ولما كانت (من) التفضيلية كأل التعريفية معنى لم يجز اجتماعهما فلا يقال : «محمد الأفضل من زيد» على أن الأفضل خبر[1].

ما مضى بيان للمقامات التركيبية التى يقام فيها ضمير الفصل وجوبا وجوازا والتى يوصف فيها هذا العنصر بأنه ضمير فصل ، فيعطى منزلته الدلالية والتي تتمثل في أن يكون لثلاث دَلالاتٍ نص عليها الزمخشريّ وهو بصدد تفسيره قول الله ﷻ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥) و هي :

الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة .

والتوكيد أى توكيد الحكم للدلالة على ربط المسند بالمسند إليه ، وقيل توكيد المحكوم عليه لأنه راجع إليه فهو توكيد له والأول أقوى فليس لضمير الفصل مرجع .

وإيجاب إن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره أى أنه لقصر المسند على المسند إليه .

فضمير الفصل مفيد التوكيد اضطرادا وقد يفيد الحصر أحيانا وذلك حين لا يكون في جملته ما يفيد الحصر سواه أما إن كان كما في ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ فالمؤسس معنى الحصر فيه إنما هو التعريف أما ضمير الفصل فهو مؤكد دلالة التعريف على الحصر[2].

وذلك هو الأعلى في فقه البيان .

ألا ترى أنَّا إن قلنا بإفادة ضمير الفصل تأسيس الحصر في جملته دائما فقد يتعارض مقتضى الحصر به مع مقتضى الحصر بأل كما في الشجاع هو زيد ، فمقتضى الحصر المبتدأ في الخبر أى ما الشجاع إلا زيد ، ومقتضى

---

(١) شرح الرضي الكافية : ٢/٢٥

(٢) المطول (تركيا) : ص ١٠٥.

الحصر بضمير الفصل حصر الخبر في المبتدأ كما في ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾ (النحل:١٢٥) فقد حصر الخبر في المبتدأ بحيث لا يكون ذلك العلم لغيره تعالى هذا إذا ما كان التعريف في المبتدأ فإن كان في الخبر فلا يكون تدافع بين مقتضى التعريف ومقتضى ضمير الفصل ولكن الأعلى جعل الحصر مؤسسا بالتعريف ومؤكدا بضمير الفصل .

[٥] مفهوم الحصر بالتقديم

بناء العبارة في العربية لا يقوم على أسر عناصرها في موقع لا يكون لها سواه في أيٍّ مقامٍ أقيمت العبارة ، بل هو بناء يكلُ أمر ذلك إلى السياق والمقام ولقانية المتكلم وإبداعه ، ومن ثَمَّ كان لعناصر العبارةِ موقع يختلف باختلاف السياق والغرض المسوق له الكلام خلا قليلا من أدوات المعاني .

ومرتكز النظم إِعجازا في بيان الوحيِ قرآنًا ، وسُنّةً ، وإِبداعا في لغة البشرِ إنما هو الموقع والعلاقة : موقع العنصر العبارة فيها وعلاقته بغيره ، فهذان لا قيام لنظم بدونهما ومَا عداهما منزلهُ من دونها وكلُّ ذلك مرجعهُ ومعيار حسنهِ إلى السياق والغرض المسوق له الكلام .

ولا ترى بَيَانِيًّا فَقِيهًا في تفسير النصوص وفهم معانيها لا يجعل لموقع عناصر الكلامِ ومنازلها مرجع فضليةٍ عُظمَى .

وبيان موقع الكلمة تقديما وتأخيرا كثير الفوائد جم المحاسن عُنى البيانيون منه بدلالته على التخصيص والحصر أكثر من عنايتهم بغيرها من الفوائد والمحاسن .

ولم تكن عناية الأصوليين نظريا بإفادة تقديم المعمول على عامله الحصر عناية مبسوطة ، بل تكاد لا تعدو الإشارة العابرة ، وربما صاحبها الإشارة إلى أن ذلك دعوى البيانيين في فن المعاني وإن ذلك قد خالف فيه ابن الحاجب وأبو حيان [١].

---

(١) شرح الكوكب المنير : ٥٢٢/٣ ، وحاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٧/١

وممن أنكر إفادة التقديم الحصر ، وجعله مفيدا للاختصاص التقِيُّ السُّبكيُّ (ت : ٧٥٦ هـ) مفرقا بين الحصروالاختصاص بناء على أن «الاختصاص افتعال من الخصوص ، والخصوص مركب من شيئين : أحدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء ، والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره ، كضرب زيد ، فإنه أخص من مطلق الضرب ، فإذا قلت : ضربت زيدا ، أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص ، فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم إليه منك ومن زيد».

وهذه المعاني الثلاثة أعنى مطلق الضرب وكونه واقعا منك وكونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء ، وقد يترجح قصده لبعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه ، فإن الابتداء بالشيْءِ يدلُّ على الاهتِمام به وأنَّه هو الأرجح في غرض المتكلم ، فإذا قلت : «زيدا ضربت» علم أنَّ خصوص الضرب على زيد هو المقصود ، ولا شك أنَّ كلَّ مركب من خاص وعام له جهتان ، فقد يقصد من جهة عمومه . وقد يقصد من جهة خصوصه ، فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص ، وأنّه هو الأهمُّ عند المتكلِّم ، وهو الذي أفاد به السامعَ من غير تعرُّضٍ ولا قصدٍ لغيرِه بإثباتٍ ولا نفيٍ .

«وأمَّا الحصر فمعناه نفيُ غير المذكور وإثبات المذكور ، ويعبر عنه بـ« ما وإلا » أو بـ« إنّمَا» . فإذا قلت : « ما ضربت إلا زيدا» كنت نفيت الضرب عن غير زيد ، وأثبته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وإنما جاء في ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) للعلم بأنَّه لا يُعبد غير الله ولا يستعان غيره....»[١].

---

(١) فتاوى السبكي : ١٢/١ ، ١٣ ، وينظر : شرح جمع الجوامع : ٢٥٧/١.

ما ذهب إليه السبكي من حصر التقديم في دلالة الاختصاص الاهتمامي وتجريده من دلالة الاختصاص الحصري فيه إبطالُ دلالة للتقديم مستمدة من طبيعته النظمية المكتنفة بسلطان السياق الدّلاليّ . فتحريك المؤخر عن منزلتِهِ التي هيَ له ودفعه إلى منزلةٍ مقدَّمةٍ لا ينحصر في الدَّلالة على اهْتِمَامِ الْمُتَكَلِّمِ بما قَدَّمَهُ ، فالسّياقُ قد يفرضُ علينا في « زيدًا أكرمتُ » أنْ نُبْرِزَ الْعِنَايَةَ بِالدّلالةِ عَلَى إيقَاعِ إكرامِنا عَلَى« زَيدٍ» خَاصّةً ، كَانْ يَكُونَ وُقُوعُ الإكرَامِ مِنَّا عَلَى « زَيدٍ» غَيرُ مُتَوقَّعٍ ، كأَنْ يَكُونَ بيْنه وبيننا نَفرةٌ ومُخَاصَمَةٌ ، فالقصدُ هنا على إبراز وقوعه عليه خاصة دون اعتبار لوقوعه على غيره أو عدم وقوعِه ، وقد يكون المقام والسّياقُ الذي قيلت فيه العبارة نفسُها قائمًا على منازعة ومجادلة في وقوع إكرام منا على زيد دونه أو معه فلا يكون القصد إلى إبراز وقوع الإكرام عليه منا ، بل على وقوعه عليه وحده أو دون غيره المزعوم ، ومنع أن يكون هذا التركيب صالحا لأن يقامَ في مثل هذا السياق والمقام إِنّمَا هُوَ حَجرٌ غَيرُ مشروعٍ عَلَى فِطرةِ الأداءِ الْبيانيّ .

والتّقِيُّ السُبكيّ نفسه قد خضع لسلطانِ الدّلالة السياقية للتقديم على الحصر في ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) فقال « وإنما جاء هذا المعنى في ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾ ، للعلم بأنه لا يعبد غير الله ولا يستعان غيره ألا نرى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك »

وكأنَّ التّقِيّ السُّبكيَّ يدعى أن البيانيين والقائلين بإفادة التقديم الحصر يدعون اطراد هذه الإفادة ، وما قال أحدٌ منهم بذلك بل هي إفادة أغلبية مقرونة بسياقاتها ، بل إنَّ الاختصاص بمفهومه عند التقى السبكي ليس بمطرد في التقديم في كل نصٍّ وسياقٍ ، فالضّياء بن الأثير يذهب إلى أن التقديم « يستعمل على وجهين :

أحدهما : الاختصاص ، والآخر : مراعاة نظم الكلام وذلك أن يكون نظمه لا يحسن إِلاَّ بالتّقديمِ ، وإذا أخر المقدم ذهب ذلك الحسن ، وهذا الوجه أبلغ

وأوكد من الاختصاص» [1] بل أنه ليذهب في قول الله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) إلى عكس ما ذهب إليه التّقِيّ السُّبكيّ من إفادة الآية معنى اختصاص الله بالعبادة ، وادعى ابن الأثير «أنه لم يقدم المفعول فيه على الفعل للاختصاص وإنما قدم لمكان نظم الكلام ، لأنه لو قال : نعبدك ونستعينك لم يكن له من الحسن ما لقوله ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ ألا ترى أنه تقدم قوله سبحانَهُ وَبحَمده : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:٢-٥) وذلك لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون ، ولو قال : نعبدك ونستعينك لذهبت تلك الطلاوة ، وزال ذلك الحسن ، وهذا غير خاف على أحد من الناس فضلا عن أرباب علم البيان» [2]

وإذا ما كان التّقِيُّ السبكيُّ قد حجر واسعا فابن الأثير مثله حجر واسعا ، فليس في السياق ولا التركيب ولا أصل المعنى ما يمنع أن يجتمع في التقديم إفادة الاختصاص الحصرى وإفادة مراعاة حسن السجع النظمى ، بل إنّ حسن السجع النظمى لا قيام له إلا بتناسقه مع المعنى «فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا ولا سجعا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه ، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً ولا تجد عنه حولا» [3]

وليس القول بعجز التقديم عن أن يجمع الاختصاص الحصرى وحسن السجع النظمى في غمد بأقل حجرا من القول بعجز التقديم عن تجاوز الدّلالة على الاختصاص الاهتمامي إلى الاختصاص الحصرى .

وإذا كان التقيُ السّبكيّ يذهبُ إلَى أنَّ «الفضلاء لم يذكروا في ذلك لفظة الحصروإنما قالوا الاختصاص» [4] فإن ذلك منقوص بأنَّ الزمخشري الذي

---

(١) المثل السائر : تحقيق : الحوفي وطبانة : ٢١١/٢
(٢) السابق ٢١٢/٢
(٣) أسرار البلاغة : ط : شاكر : ص ١١
(٤) فتاوى السبكي : ١٢/١

اعتمد السبكي على الاستشهاد باستخدامه مصطلح الاختصاص دون مصطلح الحصر إنما كان يضمن التقديم الذي ذكر فيه مصطلح الاختصاص معنى النفى والاستثناء وهومعنى الحصر وليس معنى الاختصاص الاهتمامي :

يقول الزمخشري في تفسيره قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾ (الغاشية:٢٥،٢٦) : « فإن قلت : ما معنى تقديم الظرف ؟

قلت : معناه التشديد في الوعيد ، وأن إيابهم ليس إلا إلى الجبار المقتدر على الانتقام.... » .

أما منازعة « أبي حيان » في إفادة التقديم الحصر فقد لقيت من بعض شيوخ أهل العلم نقضا لم يبق فيها(١).

وما ذهب إليه ابن الحاجب وهو النحوى الأصولي من أن دعوى الناس إفادة التقديم الحصر وهم ، وتمسكهم بنحو ﴿ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ ﴾ (الزمر:٦٦) ضعيف لورود ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ ﴾ (الزمر:٢) فيلزم أن المؤخر يفيد عدم الحصر لكونه يقتضيه (٢) فإن تضعيفه هو الضعيف ، إذ أنه غفل عن أثر السياق وعن دلالات التراكيب .

لَو أنَّ ابن الحاجب نظر في سياق قوله : ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ ﴾ وقرائنه لأدرك أَنَّ معنى الحصر في الآية زاهر قاهر مصرح به لا يحتاج إلى تأسيس بدلالة التقديم والتأكِيد . وهي الدلالة المعقُولة المفهومة ، يقول الحق ﷻ : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾ (الزمر:٢) أليس معنى تخصيص الله ﷻ بالعبادة هو المهيمن على معنى الآية ؟ أليس قوله : ﴿ مُخْلِصًا ﴾ وحده كافيا لإرْغَامِ كُلِّ عَاقِلٍ عَلَى فِقهِ مَعَنَى التّخصِيصِ الْحصريّ مِنَ الآيَةِ ؟

---

(١) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري لشيخنا أبي موسى : ص ٢٧٢ ، ٢٨١

(٢) شرح الكوكب المنير : ٥٢٢/٣

أما قوله ﷻ : ﴿ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ ﴾ فقد جاء في سياق الرد والدفع لدعوة الكافرين له أن يعبد غير الله ﷻ يقول الحق ﷻ : ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾

(الزمر: ٦٤-٦٦).

وهذا وحده كاف في فقه دلالة التقديم في هذه الآية على التخصيص الحصريِّ .

ولعلّ الشيخ يزعم أنّ القائلين بإفادة التّقديم الحصر يذهبون إلى أنّ دلالته وضعية تلزمه حيث حلّ فيلزمهم بأن التأخير في ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ ﴾ يفيد عدم الحصر بناء على قولهم . أو لعله يزعم أنهم يذهبون إلى أن الحصر يلزمه التقديم ، فحيث كان الْحصرُ كان التقديم ، فكلا الأمرين لا يقالان من أحدٍ البتة ، فهم مجاهرون بأن إفادة التقديم الحصر إنّما هي بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطابي ، وحكم القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بإفادته التخصيص من غير وضعٍ لذلك وجزمِ عقلٍ حتى أنّ من لم يكن له هذا مع كمال قوته الإدراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ، فإفادة التقديم الحصر بسبيل الفحوى بمدلولها البلاغي لا الأصولي[١].

وقد صرح ابن النجار الحنبلي[٢] بأن الحنابلة وأصحاب الشافعي احتجوا بإفادة التقديم الحصر على تعيين لفظى التكبير والتسليم في افتتاح الصلاة والخروج منها خروجا مشروعا ، بما رواه أبو داود من كتاب (الطهارة) بسنده عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

---

(١) شرح السعد لمفتاح البلاغة نقلا عن تقرير الشربيني على شرح الجمع : ٢٥٧/١ ، والمطول (تركيا) ص٤٢١ ، وحاشية الفنري على المطول : ص ٢٦٢ ، وشروح التلخيص : ٢٠٣/٢ .

(٢) شرح الكوكب المنير : ٥٢٣/٣ .

« مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ ». (حسنه الألباني)

حيث أفاد تقديم الخبر « تحريمها وتحليلها » تخصيص التحريم بالتكبير وتخصيص التحليل بالتسليم ، وهذا مبنى على أنَّ المعرف بأل هو المبتدأ ، « التكبير » و« التسليم » فيكون من تقديم الوصف (الخبر) على الموصوف (المبتدأ) والترتيب الفطرى خلافه ، فيفهم من العدول إليه قصد النفى عن غيره[1].

وجمهور البلاغيين على أن تحرير الخبر والمبتدأ ليس من جهة التعريف بأل ، بل ما كان ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس كان هو المبتدأ ، وما كان أخصَّ منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غيرعلم كان هو الخبر لا يؤدى بالضرورة إلى إنكار دلالة التركيب في « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » على الحصر ، بل الحصر ظاهر فيه ، ولكن طريقه التعريف بأل عند البيانيين وبعض الأصوليين[2] وبذلك قال أيضا من قال فيه بالتقديم ، فجعل فيه وجهين للحصر إما التقديم وإما التعريف[3].

ومن هذا القبيل ما رواه أبو داود في كتاب (الطهارة) بسنده عَنْ سَعِيدِ ابْنِ سَلَمَةَ - مِنْ آلِ ابْنِ الأَزْرَقِ - أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِى بُرْدَةَ - وَهُوَ مِنْ بَنِى عَبْدِ الدَّارِ - أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ ﷺ يَقُولُ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ ».

---

(١) شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١/١٨٣

(٢) المسودة : ص ٣٢٤

(٣) شرح الكوكب المنير : ٢/٥١٨ ، ٥٢٢

جاء قوله «الطهور ماؤه الحل ميتته» خبر لمبتدإٍ محذوفٍ معلومٍ من السّؤال تقديره (هو) «أي البحر الطهور مـاؤه الحـل ميتتـه» . وجملـةُ الخـبر (الطهـور ماؤه) مكونة من مبتدإٍ مـؤخر (مـاؤه) وخـبر مقـدم (الطهـور) علـى وجـهٍ مـن التأويل ، وأصله ماؤه طهور ، وميتته حلٌّ ، قدم الخبر علـى المبتـدأ في الأمـرين جميعا لغرضين :

أما أولا فلأن يدفع بذلك إنكار من ينكر الحكمين جميعـا : جـواز الوضـوء وحل ميتته ، لأنه ربما يسنح في النفوس من أجل كونه زُعافًا مختصا بالملوحـة البالغة فلا يجوز الوضوء به وإن كان ميتا فلا يحل أكله لعدم الذكاة فيـه ، فقـدم الخبر من أجل دفع ذلك وإزالته .

وأما ثانيـا ، فلأجـل التنبيـه علـى الاختصـاص بكونـه أخـص الأمـواه بجـواز الوضوء به ولصفائه ورقته ، وإن ميتته حلال لا يشوبها في طيب المكسب وحـل التناول شائب .

ولو قال في الجواب هو الذي ماؤه طاهر وميتته حلال نزل عن تلـك الرتبـة وفاتت عنه المزية[1] .

والقول بالحصر في هذا إنما هو على أنه حصر غـير تحقيقـى اقتضـاه حـال السائل فإن سؤاله دالٌّ على أنه في شك من طهورية ماء البحر لما اختص به مـن ملوحة لا يصلح معها الشرب فكان الإبلاغ في الهدى والإرشـاد إِعلامـه بكمالـه في الطهورية ، فكان الاختصاصُ قائمًا بتحقيق ذلك الإبـلاغ . وكـان مـن فـيض الإبلاغ في الهدى والإرشاد أن قرن إلى بيان طهوريّة ماء البحـر بيـان حـل ميتتـه على الرَّغم من أَنَّه إنّما سأل عن طهورية الماء ، ولم يسأل عن حل ميتته :

« قال الرافعى : لما عرف ﷺ اشتباه الأمر على السائل في ماء البحـر أشـفق أن يشتبه عليه حكم ميتته ، وقد يبتلى بهـا راكـب البحـر ، فعقـب الجـواب عـن سؤاله ببيان حكم الميته .

---

(١) الطراز للعلوي : ٦٩/٢

وقال غيره : سأله عن مائه ، فأجابه عن مائه وطعامه لعلمه بأنّه قد يعوزهم الزّاد كما يعوزهم الماء فلما جمعتهم الحاجة انتظم الجواب بهما .

قال ابن العربي : وذلك من محاسن الفتوى بأكثر مما سئل عنه تَتْمِيمًا لِلْفَائِدَةِ ، وإفادةً لِعلمٍ آخرَ غَيْرِ مَسْؤُولٍ عَنْهُ ، ويتأكد ذلك عند ظهور الحاجة إلى الحكم كما هنا ، لأن من توقف في طهورية ماء البحر فهو عن علم بحل ميتته مع تقدم تحريم الميتة أشد توقفا » [1]

ومن الأسس البيانية لهذه الأساليب البلاغية المعروفة كالاستطراد والاستتباع والتفريع والتتمة وغير ذلك .

حاصل القول في التقديم أن الأصوليين لا يعرض كثير منهم لدلالته على الحصر ولاسيما في أسفارهم في أصول الفقه ، وإن كان بعضهم يتناول ذلك في فنون أخرى من العلم . فالرازي والبيضاوي لهما حديث في إفادته الحصر في تفسيريهما مما يدل على أنهما لا بمنعان القول بإفادته الحصر ، لأن مثل أولئك لا تنقصم شخصياتهم العلمية ، بل على تناسق وانسجام في منهج التفكير وعلى أهل العلم جمع حركة الفكر عند كل واحد من جميع ما خلفه في فنون العلم المختلفة ليقوم بعضها في ضوء بعض ، وغير خفى أن هذا ليس من وكدي في هذا البحث .

* * *

---

(١) شرح الموطأ للزرقاني : ٥٢٣/١

مراتب أنواع مفهوم المخالفة

لمفهوم المخالفة أنواعٌ متعددة ليست على درجة سواء في قوة الدلالة ، وليس القائلون بمفهوم المخالفة على اتفاق فيها كلها ، بل فيهم من قال ببعضها ونفى الأخذ ببعضها ، وفي ضوء ذلك فاضل المحققون بين هذه الأنواع ورتبوها على هذا النحو من الأعلى إلى الأدنى :

مفهوم «الاستثناء» فهو على أنواع المفاهيم ، ولم ينازع فيه أحد من القائلين بالمفهوم ، بل قال بعضهم إنه من قبيل المنطوق لقوة دلالته على المخالفة .

مفهوم « إنما » وقد جعل في درجته مفهوم « الغاية » لتبادر الحصر إلى الفهم بهما حتى قيل إنهما من قبيل المنطوق أيضا .

مفهوم الشرط ، كلّ من قال بمفهوم الصفة قال به ، بل قال به جماعة لم يقولوا بمفهوم الصفة مما يدل على علوه على درجة مفهوم الصفة .

مفهوم الصفة . قال به كل من قال بمفهوم العدد ، وبعض من لم يقل بمفهوم العدد فهو أعلى درجة من مفهوم العدد .

مفهوم العدد ، لم يقل به بعض من قال بمفهوم الصفة ، وإن قال به بعض الحنفية الذين لم يقولوا بمفهوم المخالفة على الجملة .

مفهوم الحصر بالتعريف .

مفهوم الحصر بضمير الفصل .

مفهوم الحصر بالتقديم .

على هذا النحو كان ترتيبهم أنواع مفاهيم المخالفة ، وإنما يظهر أثَرُ ذلك الترتيب عند المعارضة ، فتقدم الأعلى على الأدنى ، غير أن ذلك ليس على إطلاقه ، فقد يتعارض مفهوم الحصر بإنما وهو في الدرجة الثانية مع مفهوم

التقديم هو في الدرجة الأخيرة من درجات مفاهيم المخالفة ، ويقضى السياق الأخذ بمفهوم التقديم دون مفهوم « إنما ».

نرى ذلك في قول المتنبي :

أجزِني إذَا أُنشِدتَ شعرًا فَإنّما بِشِعري أتاك الْمادِحُونَ مردّدًا

« يزعمَ المتنبي أنّ كل مقالات الشعراء في زمنه منسولة من مقوله ، وعدل القضاء أن يكون هو المجازى إذا ما حمل شاعرٌ مدحة للمخاطب ، فما ذلك الشاعر إلا حاملٌ ماقال المتنبي . فهم آتوك بشعري ، وإن نسبوه إلى أنفسهم».

مدّعًى عظيم من المتنبي إنه الساكن في كل شاعر ، والناطق على لسان كلّ مقصّدٍ ، فقوله (إنّما بشعري أتاك المادحون مردداً) دالٌّ على أنَّ المقصور عليه هنا هو قوله « بشعري » أى ما أتاك المادحون إلا بشعري . وهذا يتعارض مع القول بإفادة « إنما » الحصر ، لأن الحصر بها يقتضي أن يكون المقصور عليه معها هو المؤخر ، وهو معنى متعاند مع السياق الشعري للبيت .

ومثل ذلك في قول المتنبي أيضا :

أسـاميا لم تـزده معرفـة وإنـمـا لـذة ذكرنـاه

يذهب إلى أنه ما ذكر تلك الأسماء تعريفًا للمسمى بها ، كيف إنّه المعلوم بذاته ، وإِنَّ صفاته المشهورة للدَّانيِّ والقَاصيِّ فمن ذا الذي لايعلمه حاضرًا في سمعه وقلبه ؟ وما كان ذكر تلك الأسماء إلا تلذُّذًا .

وهذا يقتضى أن يكون الحصر للتقديم أى ما ذكرناها إلا لذة ، وهذا يتعارض مع مقتضى الحصر بإنما ، فوجب إعلاء الحصر بالتقديم على الحصر بإنما ، لأنه الآنس بالمعنى الشعري

* * *

مراتب سبل الاستنباط

سَلَكَ الْحَنَفِيَّة فِي ضَبْط سُبُل اسْتِنْبَاط الْمَعَانِي مِن الْكِتَاب وَالْسُّنَّة بِالْنَّظْم لا بِالْرَّأْي وَالْقِيَاس سَبِيْلا يُغايِرُ مَا سَلَكَه الْشَّافِعِيَّة وَأَشْيَاعُهُم فِي هَذَا ، وَقَد حَصَر الْحَنَفِيَّة هَذِه السُّبُلَ فِي أَرْبَع :

سَبِيل الْعِبَارَة : وَقَد أَدْرَجُوا فِيْهَا دَلالَة الإِيْمَاء وَالتَّنْبِيْه لاشْتِرَاكِهِمَا فِي سَوْق الْكَلام لَهَا سَوْقَا أَصْلِيًا أَوْ تَبِعيًا .

سَبِيل الإِشَارَة : وَقَدخُص بِالْدَّلالَة الالْتِزامِيّة غَيْر الْمَقْصُودَة أَصَالَة أَو تَبَعا.

وسَبِيل دَلالَة مَعْنَى النَّص : وَهُو مَا ثَبت بِمَعْنَى النُّظم لُغَة ، فَهِي دَلالَة مَعْنًى عَلَى مَعْنًى .

وسَبِيلِ الاقْتِضَاءِ : وَقَدْ خُصَّ بِالْدِّلالَةِ الالْتِزَامِيِّةِ الَّتِى لا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ بِدُونِهَا .

وَلَمْ يَقُلْ الْحَنَفِيَّةُ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ بَلْ اعْتَبَرُوهُ مِن طُرُق الاسْتِنْبَاطِ الْفَاسِدَةِ وَهُمْ فِي نَهْجِهِمْ هَذَا قَدْ فَاضَلوا بَيْنَ هَذِهِ السُّبُل وَرَتَّبُوهَا تَرْتِيْبا يُبَيِّنُ مَنْزِلَة كُلِّ وَاحِدَةٍ مِن الأُخْرَى إِذَا مَا تَعَارَضَتْ :

جَعَلوا دَلالَةُ الْعِبَارَةِ ، وَمَا انْدَرَج فِيهَا مِنْ دِلالَة الإِيْمَاءِ وَالتَّنْبِيْهِ أَعْلَىَ أَنْوَاعِ سُبِيلِ الاسْتِنْبَاطِ ، لأَنَّ الْدِّلالَةَ فِيْهَا دَلالَةٌ مُسْتَقَاةٌ مِنْ النَّصِّ نَفْسِهِ ، وَهِيَ مَقْصُودَةٌ قَصْدا أَصْلِيًّا أَوْ تَبعِيًّا ، فَالنَّظَمُ قَدْ سِيقَ لأَجْلِهَا فَكَانَتْ مِن الْقُوَّةِ بِمَكَانٍ جَعَلَهَا أَوْلَى الْدِّلالاتِ عِنْدَ الْتَّعَارُضِ .

يَتْلُوْهَا سَبِيلُ الإِشَارَةِ ؛ لأَنَّه دَلالَةٌ مُسْتَقَاةٌ مِنْ النَّصِّ نَفْسه أَيْضًا إِلا أَنَّهَا دَلالَةٌ لُزُومِيَّةٌ غَيْرُ مَقْصُوْدَةٍ أَصَالَة أَوْ تَبعا مِمَّا يَجْعَلُهَا أَدْنَىَ دَرجَةً مِنْ دَلالَةِ الْعِبَارَةِ عِنْدَ الْتَّعَارُضِ فتَقَدمَ الْعِبَارَة حِينَذَاكَ وَتَبْطُلُ دَلالَةَ الإِشَارَة .

يَتْلُوهَا فِيْ الْمَرْتَبَةِ الثَّالِثَةِ سَبِيلُ دَلالَة مَعْنَىً النَّصِّ ؛ فَإِنَّـهَا مِنْ دُونِ الْعِبَارَةِ ، وَمَنْ دُونِ الإِشَارَةِ ، لأَنَّـهَا دَلالَةٌ غَيْرِ مُسْتَقَاهُ مِنْ النَّصِّ مُبَاشَرَةً ، بَلْ مِنْ مَعْنَى النَّصِّ عَنْ طَرِيْقِ اللُّغَةِ ، وَلا رَيْبَ فِيْ أَنَّ مَا كَانَ مَصْدَرُهُ النَّصَّ نَفْسَه أَقْوَى مِمَّا كَانَ مَصْدَرُهُ مَعْنَى النَّصِّ ، فَمَا كَانَ طَرِيْقُهُ مُبَاشِرًا أَوْلى مِمَّا كَانَ طَرِيْقُهُ غَيْرَ مُبَاشِر .

ثُمَّ يَأْتِى فِيْ الْمَرْتَبَةِ الأَخِيرَةِ عِنْدَهُمْ دَلالَةُ الاقْتِضَاءِ ، فَإِنَّـهَا دَلالَة لا تُسْتَقَى مِنَ مَعْنَى النَّصِّ لُغَةً ، بَلْ مِنْ مَعناهُ شَرْعًا ، إِذْ أَنَّـهَا تُسْتَقَى ضَرُورَةَ اسْتِقَامَة النَّصِّ وَصِحَّتِهِ ، وَأَنَّـهَا لَيْسَتْ عَنْ طَرِيقِ اللُّغَةِ بَلْ عَنْ طَرِيْقِ الشَّرْعِ[1].

كَذَلِك يُقِيمُ الْحَنَفِيَّةُ مَرَاتِبَ سُبُل الاسْتِنْبَاط بَيْنَمَا جُمْهُورُ الأُصُولِيِّين الشَّافِعِيَّة وَأَشْيَاعُهُم يَقْسِمُوْن السُّبُل قِسْمَيْن :

١- الْمَنْطُوق الصَّرِيح : يَشْمَل مَا كَانَت دَلالَته مُطَابِقِيَّةً أَو تَضَمُّنِيَّةً وهُوَ أَعْلَى مَرَاتِب سُبُل الاسْتِنْبَاطِ .

٢- الْمَنْطُوْقُ غَيْرُ الصَّرِيحِ : يَشْمَلُ مَا كَانَت دَلالَته الْتِزَامِيَّةً ، وهُو ذُو دَرَجَاتٍ أُورِدْهَا مُرَتَّبَةً حَسَبَ عُلُوِّهَا عِنْدَهُم :

(أ) دَلالَة اقْتِضَاءٍ : هِي مِن دُون دَلالَة الْمَنْطُوْق الصَّرِيح ، لأَنـَّهَا مَقْصُوْدَةٌ وَذَاتُ مَكَانَة فِي النَّظْم إِذْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا اسْتِقَامَتُه وصِحَّتُه .

(ب) دَلالَة الإِيمَاء وَالتَّنْبِيه : هِي دَلالَة لُزُومِيَّةٌ مَقْصُودَةٌ لا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا شَيْءٌ فَتَكُوْن أَضْعَف مِن الاقْتِضَاء إِذَا مَا تَعَارَضَا .

(جـ) دَلالَة الإِشَارَة : هِي دَلالَةٌ لُزُومِيَّةٌ غَيْرُ مَقْصُوْدَة ، وَلا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا شَيْءٌ ، فَتَكُوْن أَضْعَفَ مِن الاقْتِضَاء بِمَرْحَلَتَيْن : عَدَم الْقَصْد وَعَدَم التَّوَقُّف .

---

(١) أصول السرخسي : ٢٣٦/١، والمغني للخبازي : ص ١٤٩ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٨١/١ ، وشرح المنار لابن مالك وحواشيه : ص ٥٢٤ ، ٥٢٩ ، ٥٤٠.

ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدُ دَلالَة الْمَفْهُوم بِقِسْمَيْهَا : الْمُوَافَقَة وَالْمُخَالَفَة ، وَتَكُوْن الْمُوَافَقَة أَعْلَى مِن دَلالَة الْمُخَالَفَة ، وَدُون الإِشَارَة ، أَمَّا أَنَّهَا أَعْلَى مِن الْمُخَالَفَة ، فَلأَنَّهَا مَحَلُّ اتِّفَاق مِن الْعُلَمَاء ، وَأَنَّهَا دُون دَلالَة الإِشَارَة ، فَلأَن الإِشَارَة مِن قَبِيل الْمَنْطُوق ، فَإِذَا تَعَارَضَت دَلالَة الْمُوَافَقَة (الْفَحْوَى) مَع الإِشَارَة ، قَدِّمَت دَلالَة الإِشَارَة وَبَطَلَت الْفَحْوَى ، وَإِذَا تَعَارَضَت دَلالَة الْمُخَالَفَة مَع أَيّ دَلالَة أُخْرَى بَطَلَت دَلالَة الْمُخَالَفَة ، فَكَان مِن شَرْط الأَخْذ بِمَفْهُوْم الْمُخَالَفَة أَلاَّ يَتَعَارَضَ مَع مَفْهُوْم الْمُوَافَقَة ، وَبِطَرِيْق أَوْلَى أَلاَّ يَتَعَارَض مَع أَيّ دَلالَة مِن دَلالات الْمَنْطُوق الْصَّرِيح وَغَيْر الْصَّرِيح .

مِمَّا مَضَى يَتَجَلَّى أَنّ دَلالَة الْمَنْطُوق الْصَّرِيح عِنْد الجُمْهُور فِي مَرْتَبَة دَلالَة الْعِبَارَة ـ خَلا الإِيمَاء ـ عِنْد الْحَنَفِيَّة .

وَأَنّ دَلالَة الإِشَارَة ذَات مَكَانَة أَعْلَى مِن الاقْتِضَاء وَالْفَحْوَى عِنْد الْحَنَفِيَّة وَذَات دَلالَة أَدْنَى مِن الاقْتِضَاء عِنْد غَيْر الْحَنَفِيَّة وَأَعْلَى مِن الْفَحْوَى أَيْضا .

وَأَن دَلالَة الإِيمَاء ذَاتُ دَلالَة عُلْيَا عَلَى كُل الْدَّلالات عِنْد الْحَنَفِيَّة ؛ إِذ أَنَّهَا مُنْدَرِجَة فِي العِبَارَة عِنْدَهُم . بَيْنَمَا هِي أَدْنَى مِن المَنْطُوق الصَّرِيح وَالاقْتِضَاء عِنْد غَيْر الْحَنَفِيَّة .

وَأَنَّ دَلالَة الاقْتِضَاء أَدْنَى الْدَّلالات عِنْد الْحَنَفِيَّة بَيْنَمَا هِي أَدْنَى مِن الْمَنْطُوْق الصَّرِيح وَأَعْلَى مِمَّا عَدَاه عِنْد غَيْر الْحَنَفِيَّة.

وَأَنَّ دَلالَة الْفَحْوَى أَعْلَى مِن الاقْتِضَاء عِنْد الْحَنَفِيَّة ، وأَدْنَى مِن دَلالَة الْمَنْطُوْق الصَّرِيح وغَيْر الصَّرِيح بِأَنْوَاعِه عِنْد غَيْر الجُمْهُور .

كَذَلِك يَتَجَلَّى لَنَا أَنَّ الْخِلاف فِي هَذَا الْتَّرْتِيْب بَيْن الْحَنَفِيَّة وَغَيْرِهِم ذُو أَثَر بَالِغ فِي الأَخْذ بِالْمَعَانِي الْمُسْتَنْبَطَة وَالاعْتِدَاد بِهَا وَفْق دَرَجَة السَّبِيل الذِي اسْتَنْبَط بِه .

إن نَظَرْنـا فِي مَنْهَج الْجمْهُوْر فِي الْمفَاضَلَة أَلْفَيْنَا أَنـَّهُم اعتَمَدُوا عَلَى نَوْع الدَّلالَة ودَرَّجَتِهَا ، فَقَدَّمُوْا الدَّلالَة الْمطَّابَقِيَّة وَالتضَمِّنِيَّة عَلَى اللُزُومِيّة الَّتِى هِي دَلالَة الْمَنْطُوق غَيْر الصَّرِيح ، ثُم نَظَرُوا فِي الدَّلالَة اللُزُومِيّة مِن جِهَة الْقَصْد وَعَدَمِه ، فَقَدَّمُوا الْمَقْصُودَة (الاقْتِضَاء وَالإِيمَاء) عَلَى غَيْر الْمَقْصُودَة (الإِشَارَة) ، ثُم نَظَرُوا فِي الْمَقْصُودَة فَقَدَّمُوْا مَا كان ضَرُورَة فِي النَّظْم عَلَى مَا لَم يَكُن ضَرُورَة ، ثُم نَظَرُوا فِي دَلالَة الْمَفَاهِيم فَقَدَّمُوا مَا كَان مَحَل اتِّفَاق (الْفَحْوَى) عَلَى مَا لَم يَكُن مَحَل اتِّفَاق (الْمُخَالَفَة) فَكَان عَامِلُ الْمُفَاضَلَة فِي الْمَفَاهِيْم خَارِجِيًّا وَعَامِل الْمفَاضَلَة فِي الْمَنْطُوْق ذَاتِيًّا .

أَمَّا الْحنَفِيَّة فَمِعْيَار الْمُفَاضَلَة بَيْن الاسْتِنْبَاط عِنْدَهُم مَنْظُور فِيه إِلَى أَمْرَيْن :

الأَوَّل : مِعْيَار رَئِيس ، عَلاقَة الدَّلالَة بِالنَّص وَمَعْنَاه .

الآَخِر : مِعْيَار ثَانَوِي ، قَصد الدَّلالَة وَعَدَمِه .

مَا تَحَقَّق فِيْه الأَمْرَان : الدَّلالَة النَّصِّيَّة الْمُبَاشَرَة وَالْقَصْد كَان أَعْلَى الأَنْوَاع وَهُو الْعِبَارَة الشَّامِلَة دَلالَة الإِيْمَاء والتَّنْبِيه .

يَتْلُوْه مَا تَحَقَّق فِيه الْمِعْيَار الرَّئِيس وَتَخَلَّف الْمِعْيَار الثَّانَوِي وَهُو الإِشَارَة ، إِذ هِي دَلالَة نَصِّيَّةٌ غَيْرُ مَقْصُودَة .

وَيَتْلُوه مَا غَاب عَنْه الْمِعْيَار الرَّئِيس دُون الثَّانَوِي ، فَكَانَت دَلالَته مَقْصُودَة إِلا أَنـَّهَا مُسْتَقَاة مِن مَعْنَى النَّص لا مِن النَّص نَفْسِه ، وَهُو دَلالَة الدَّلالَة مَا كَان مُسْتَقَاه ضَرُورَة النَّص وَحَاجَتِه لا نَعْتِه وَمَعْنَاه وَكَان مَقْصُودا وَهُـو دَلالَة الاقْتِضَاء .

ذَلِك أَسَاس الْمُفَاضَلَة بَيْن سُبُل اسْتِنْبَاط الْمَعَانِي مِن بَيَان الْوَحْي قُرآنا وَسُنَّة عِنْد الْحنَفِيَّة وَالْجُمْهُور.

إِذَا مَا نَظَرْنَا فِي ذَلِك بِبَصِيرَة الْبَيَانِي أَلْفَيْنَا أَن ذَلِك مُنْبَثِق مِن وَاقِع النَّظَر فِيمَا بَيْن الْمَعَانِي مِن عَلائِق كَيْف تَجْتَمِع وَتَفْتَرِق ، وَفِيْم تَتَّفِق وَتَخْتَلِف ، وَدَرَجَات

الْفَضْل فِيمَا بَيْنَهَا ، وَهُو سِر مِن أَسْرَار الْبَلاغَة جَعَلَه إِمَام الْبَلاغِيِّين عَبْد الْقَاهِر الْجُرْجَانِي مَطْمَح بصيرتِه وَغَايَة حَرَكَتِه عَبْر سَفَرَه الْقَيِّم « أَسْرَار الْبَلاغَة ».

وَإِذَا مَا كَان عَبْد الْقَاهِر قَد أَلْزَم بَصِيرَتَه النَّظَر فِي النُّصُوص وَفْقَا لِهَذَا الْمَنْهَج فِي مَجَال الْمَعَانِي الشِّعْرِيَّة أَكْثَر مِن غَيْرِهَا ، فَإِن الأُصُولِيِّين كَانَت حَرَكَتِهِم فِي أَسْفَارِهُم وِفْقَا لِلْمَنْهَج نَفْسَه فِي مَجَال الْمَعَانِي الشَّرْعِيَّة لا الشُّعْرِيَّة ، وَمَا النَّظَر فِي الْمَعَانِي الشِّعْرِيَّةِ إِلا سَبِيل إِلَى النَّظَر فِي الْمَعَانِي الشَّرعِيَّة لَدَى الْعَالَم الْمُسْلِم .

وَمَن لَم يُفَقه حَرَكَة الْمَعْنَى الشِّعْري فِي الْقَصِيد هُو الْعَاجِز عَن إِبْصَار حَرَكَة الْمَعْنَى الشَّرْعِي فِي الْكِتَاب وَالسُّنَّة ، وَقَد كَانَت الشُّعَرَاء فِي الْجَاهِلِيَّة يُسَمُّون فُقَهَاء لادْرَاكَهُم الْمَعَانِي الْغَامِضَة فِي أَشْعَارِهِم وَمَا يُجْرِي فِي كَلامِهِم مِن الْحكْم الْخَفِيَّة الَّتِى لاَ يُدْرِكهَا غَيْرُهُم .

قَال الشَّيْخ الشِّيْرَازِي رَحِمَه اللّه : حَتَّى رَأَيْتَهُم قَد ذَكَرُواْ فِي أَشْعَارِهِم نَظِيْر مَا نَذْكُرُه فِي الأَحْكَام وَذَلِك أَن نذْكُرَ فِي الشَّرْع قِيَاس الدَّلالَة فَيُبِين الدَّلِيل عَلَى الْحُكْم وَلا نَذْكُر الْعِلَّة فَوَجَدْتَهُم يَقْصِدُون الْمَدْح عَلَى الشَّيْءٍ فَلا يُصَرِّحُون بِه بَل بَذْكُرُون مَا يَدُل عَلَيْه .

وَقَد ذَكَر ذَلِك أَهْل الْعِلْم ، و يُسَمُّونَه « الرِّدْف » مِن ذَلِك قَوْل زُهَيْر يَمْدَح هَرَما :

قَد جَعَل الْمُبْتَغُون الْخَيْر فِي هَرَم ... وَالسَّائِلُوْن إِلَى أَبْوَابِه طُرُقا

وَلا رَيْب فِي أَنَّ الأُصُولِي لَن يَسْتَطِيْع سُلُوْك سُبُل اسْتِنْبَاط الْمَعَانِي مِن الْكِتَاب وَالسُّنَّة وَلا أَن يَلِج بَاب الْقِيَاس إِذَا لَم يَكُن قَدِيرا عَلَى فِقْه الْكَلِمَة الشَّاعِرَة ، فَإِن التَّبَصُّر فِي دَقَائِقُهَا وَمَسَالِك الْمَعْنَى فِيهَا هُو الْمُعْتَرَك الأَوَل الَّذِي يَجِب أَن يُقَيِّم فِيْه الأُصولِي حَتَّى يَصْلُب عُوَّده ثُم يَلِج أُفُق بَيَان الْكِتَاب وَالسُّنَّة حَدِيد الْبَصَر نَافِذ الْبَصِيرَة مُحِيْط الإدْرَاك لا تُشْغِلُه دَانِيَةٌ عَن لَمْحِ قَاصِيَةٍ

وَلا يُغرِه إمْسَاكُ آنِسَةٍ عَن اقْتَنَاص شَارِدَةٍ ، فَيَشْعُر بِمَا لا يَشْعر بِه غَيْرُه مِن وُجُوْه الاتِّفَاق وَالافْتِرَاق بَيْن الأَحْكَام وَالدَّلائِل وَالْعِلَل وَمَا يُفْسِدُهَا أَو يَعْتَرِضُهَا أَو يُقَوِّيْهَا ، فَيَكُوْن كَأَنَّه الْشَّاعِر إِدْرَاكًا لِمَا لا يُدْرِكُه غَيْرِه ، فَيُبَيِّن عَنْه بِمَا لا يَسْتَبْقِي غُمُوضا وَلا يُوْهِم ثُلْمَةً أُويُخَيل خرْقا .

الَّذِي مَضَى مِن الْقَول فِي سُبُل الاسْتِنْبَاط الْغَالِب عَلَيْه أَن يَكُون فِي مَجَال الإِبَانَة عَن الْمَعْنَى فِي مُسْتَوَى الآيَة الْقُرْآنِيَّة أَو مَجْمُوع آيَات تُشَكِّل صُورَة كُلِّيَّة ، وَيُغْلَب أَلا يَجْتَاز بِهَا إِلَى مُسْتَوَى الْبِنَاء التَّرْكِيبِي لِلْسُّورَة الْقُرْآنِيَّة ، وَلا سِيَّمَا الْسُّور الْطِّوَال وَالْمِئِين .

وَلَمَّا كَانَ عَمَلنَا هَذَا غَيْرَ مَقصُورٍ عَلَىَ الْنَّظَر فِي الْمَعْنَى الْمَكْنُون فِي الآيَةِ وَالآيَتَيْنِ أَوْ الْصُّورَة الْكُلِّيَّة ذَاتِ الآيَاتِ بَلْ يَمْتَدُّ إِلَىَ مَا هُوَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ إِلَىَ الْسُّوْرَة الْقُرْآنِيَّة الَّتِي تُشَكِّلُ وَحْدَة نَصِّيَّة كَمَا يَقُوْلُ الْمُحَدِّثُونَ مِنْ عُلَمَاءِ اللُّغَةِ [1] لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ حَسَنًا أن أَعْمَد إِلَىَ الْقَوْل فِي سَبِيلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعْنَى مِنَ النَّصِّ الْسُّوْرِيِّ (الْسُّوْرَة) وَهَذَا مَا تَحْمِلُهُ إِلَيْكَ الْصَّفَحَاتُ الْقَادِمَةُ .

* * *

---

(١) النص عند علماء اللسان المحدثين له مدلول اصطلاحي غير ما هومعهودٌ عند علماء الأصول وعلى رأسهم الشافعي : عنده البيان الذي لايتطرق احتمال دلالة منطوقه على غير ما ظهر من ذلك المنطوق ، فمنطوقه هو القاطع في مقصوده أو ما استغني بظاهر نطقه عن تأويله .
أمَّا علماء اللسان المحدثون فالنص عندهم مجموعة أحداث كلامية لها معنى وغرض تواصلي مؤهلة أن تكون خطابا موجهًاإلى شخصٍ متعين .
ومن ثم يشترطون في النصّ وحدتين : وحدة الموضوع ووحدة القصد
وقد كثر في عصرنا الحديث عن نصية الخطاب والمعايير السبعة التي يجب تحققها في كل خطالب ليكون نصًّا

معالم الطريق
إلى استنباطِ معاني الهدى
في سياقَ السُّورة

مَا مَضَى نَظَرٌ فِيْ الْـتَّصَوُّرِ النَّظَرِيِّ لِمَا جَاءَ بِهِ جَمْهَرَةُ أَهْلِ العِلمِ مِنْ سُبُلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعْنِي مِنْ بَيَانِ الْوَحْيِ ، وَلاسِيَّمَا الأُصُولِيِّينَ ، وكَانَ جُلُّ نَظَرِهِمْ فِي دَائِرَةِ الآيَةِ وَالآيَاتِ لِمَا تَقْتَضِيْهِ طَلِبَتِهِمْ مِن الْمَعْنَى ، فَهُمْ كَمَا قُلْتُ قَبْلُ ذَوُو عِنَايَةٍ بِالْمَعَانِي التَّكْلِيفِيَّةِ : مَعَانِيْ التَّشْرِيعِ أَمْرا وَنَهْيا ، وَهَذَا يَتَحقَّقُ لَهُمْ بِالنَّظَرِ فِيَ آيَةٍ أَوْ آيَاتٍ فِي سِيَاقِهَا الْقَرِيْبِ .

وَلَمَّا كَانَ عَمَلِي هَذَا غَيْرَ مُنْحَصِرٍ فِيْ اسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي الـتَّكْلِيفِيَّةِ مِنْ بَيَانِ الْوَحْيِ قُرْآنَا وَسُنَّةً ، بَلْ هُوَ عَمَلٌ يَجْمَعُ إِلَى ذَلِكَ النَّظَر فِي سُبُلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي التَثقِيفِيّةِ الَّتِي تَكْتَنِفُ الْمَعَانِي التَّكْلِيفِيَّةِ وَتَمْتَزِجُ بِهَا أَيْضا عَلَى نَحْوٍ مُطَّرِدٍ وَمُنْتَظَمٍ أَيْضا لمَّا كَانَ ذَلِكَ كَانَ حَسَنًا أَنْ أَمُدَّ النَّظَر إِلَى مَا هُو أَرْحَبُ مِنْ دَائِرَةِ الآيَةِ وَالآيَتَينِ أَوْ الصُّورَة الكُلِّيَّة ، أَنَّ أمدَّهُ إِلَى سِيَاقِ السُّورَةَ ، فَإِنَّ اتِّخَاذ مِنْهَاجِ نَظَر وَاسْتِنْبَاطٍ يَجْمَعَ إِلَى الآيَةِ أَوْ الصُّورَةِ سبَاقها وَلحَاقَهَا بَلْ يَجْمَعُ فَوْقَ ذَلِكَ السِّيَاق الْكُلِّيّ لِلْسُّوْرَةِ الْقُرْآنِيَّةِ لهُ أَكْرَمُ عطَاء وَأَوْفَر نَوَالا ، وَلاسِيَّمَا الْمَعَانِي التَثقِيفِيّة ، فَأَثَرُ النَّظَرِ فِيْ سِيَاقِ الْسُّوْرَةِ عَلَى النَّفْسِ أَقْوَى وَأَوْغَل وَأَجْدَى مِنْ قَصْرِهِ عَلَى آيَةٍ أَوآيَتَين أَوْ عَلَى صُورَةٍ مُرَكَّبَةٍ مِنْ آيَاتٍ .

لِهَذَا أَسْعَى إِلَى اتِّخَاذِ سُبُل اسْتِنْبَاط تعين عَلَى اجْتِنَاءِ الْمَعَانِي الْبَيَانِيَّةِ لِلْقُرْآن الْكَرِيمِ فِي سِيَاقِ الْسُّورَة تَأْسِيسا عَلَى أنها وَحْدَةُ التَّحَدِّي الصُّغْرَى ؛ لِتَكُونَ زَادًا إِلَىَ حُسْنِ فِقْهِ مُرَادَ رَبِّنَا ﷻ مِنَّا ، فَنَسْعَى إِلَى التَّصَاعُدِ فِي سَبِيلِ تَحْقِيْقِ مَا يُحِبُّ ﷻ وَيَرْضَى .

وَإِنِّي هُنَا لَمُوجَزٌ الْقَوْلَ غَايَةَ الإيجَاز مِنْ أَنِّيْ عَلَى عَزْمٍ صَادِق أَنْ أَبْسُطَهُ فِي عَمَلٍ مُسْتَقِلٍّ أَمْنَحَهُ فِيْهِ مَزِيْدًا مِنَ الوَقْتِ وَالْجُهْدِ ما يَلِيقُ بِه إِنْ شَاءَ اللهُ ربُّ الْعَالَمِينَ .

مَجْالاتُ التَّدَبُّروَاسْتِنْبَاطِ الْمَعْنَى القُرْآنيِّ :

إِذَا مَا كَانَ الْمَعْنَى القُرْآنيّ هُوَ بُغْيَة المُتَدَبّر وَطَلِبَتِهِ الَّتِي يَرْتَحِل إِلَيْهَا ، فَإِنَّ لِهَذَا التَّدَبُّرِ الْمُبْتَغَى بِهِ نَوَال الْمَعْنَى القُرْآنيّ مَجَالاتٍ تَتَوَالَى فِيهِ حَرَكَة الْمُتَدَبِّر

حُلولا وَارْتِحَالا ، لا يَتَوَقَّفُ ، وَلا يُعْرفُ مُنْتَهًى يَنْتَهِي عِنْدَهُ ؛ لِيَعْقِلَ الرَّاحِلَة وَيَحطَّ الرَّحْلَ .

وَيُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ إِنَّ الْمَجَال السِّيَاقِيَّ لِلتَّدبُّر وَالاسْتِنْبَاطِ يُمْكِنُ أَنْ يَتَجَاوَزَ دَائِرَةَ الْمُعَقِدَ إلى دَائِرَةِ السُّوْرَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ وحْدَةَ التَّحدِّيَ هِيَ السُّوْرَة .

فِيْ سِيَاقِ التِّلاوَةِ نَرَى أَرْبَعَ دَوَائِر يُحِيْطُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وفْقًا لاتِّسَاعِ كُلِّ دَائِرَةٍ ، فَكُلُّ دَائِرَةٍ مِنْهَا هِيَ أَقَلُّ اتِّسَاعًا تَقُوْمُ فِي رَحِمِ الدَّائِرَةِ الأَوْسَعِ .

تِلْكَ الدَّوائِرُ هِيَ دَائِرَةُ الآيَة ، فَالمُعقِدّ ، فَالسُّوَرَة ، فَالقُرْآن الكَرِيْم كُلِّهِ .

الْمَعْنَىْ الَقُرْآنيّ الْمُجْتَنَى مِنْ تَدبُّرِ السُّوْرَة فِيْ سِيَاقِهَا الكُلِّيّ يُغْلَبُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَعْنًى لَطِيفٌ وَطَرِيفٌ ومُتَجَدِّدٌ ، وَمُتَنوّعٌ وَحَظُّ الأَدوَاتِ الْوَهْبِيَّة الذَّوْقِيَّةِ أَكْبَرُ مِنْ حَظِّ الأَدوَاتِ الْمَوْضُوعِيَّة الْكَسْبِيَّةِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَارَبَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيْ اكْتِسَابِهَا ، وَإِتْقَانِهَا ، وتَفْعِيلِهَا ، واسْتِثْمَارِهَا .

غَيْرُ قَلِيْلٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ ، وَلاسِيَّمَا الْفُقَهَاءُ وَالأُصُولِيُّونَ وَاللُّغَوِيُّونَ كَانَتْ عِنَايَتُهُمْ بِالسِّيَاق الْقَرِيب : (السِّبَاق وَاللِّحَاق) أَوْفَرَ ، وَمَاهَذَا بِالرَّغْبَةِ عَن السِّيَاق الْبَعِيد (سِيَاق السُّوْرَةِ أَوْ السِّيَاق الْقُرْآنيّ) وَإِنَّمَا ذَلِكَ أَنَّ طَلِبَتَهُمْ مِنْ النَّظَرِ وَالتَّدبُّرِ مُتحِقِقة مِنَ النَّظَرِ فِي السِّيَاق الْقَرِيبِ .وإِنْ كَانَتْ لَهُمْ عِنَايَة بِمُرَاقَبَةِ تُلاحظ النُّصُوصِ (الآيَاتِ) فَآيَةُ فِي سُوْرَةِ (الْبَقَرَةِ) يُنِيْرُ خَبَايَاهَا آيَةٌ فِي سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ أَوْ الأَحْقَافِ مَثَلا ، وَلِذَا كَانُوا حَرِيصِينَ عَلَى التَّذْكِير بِأَنَّ الْقُرْآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضا ، وَأَنَّهُ كُلٌّ مُنْسَجِمٌ مُتلاحِظٌ ، فَأَوَّلُ أَدوَاتِ التَّأْوِيلِ عِنْدَهُم مُلاحَظَة مَا يَتَقَارَبُ مَعَ مَا يُرَادُ تَأْوِيلُهُ ، فَمَا أَجْمِلَ مِنْهُ فِي مَوْضِعٍ فَقَدْ فُسِّرَ فِي مَوْضِعٍ آخرَ.

وَقَدْ أَلَّفَ ابْنُ الْجَوْزِيّ كِتَابا فِيْمَا أُجمَلَ فِيْ الْقُرْآنِ فِيْ مَوْضِعٍ وَفُسِّرَ هذا الْمجمَل فِيْ مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْهُ .

وَعِنَايَتهمْ بِالتَّدبُّرِ وَبالاسْتِنْبَاطِ فِيْ سِيَاقِ السُّوْرَةِ مِنْ دُوْنِ عِنَايَتِهمْ بِذَلِكَ فِيْ سِيَاقِ الآيَةِ وَالآيَاتِ .

وَهَذَا عَلَى الْمُسْتَوَى الْعَمَلِيِّ أَمَّا عَلَى الْمُسْتَوَى الْمَعْرِفِيِّ ، فَلا تَكَادُ مَعْرِفَتِهِمْ بِذَلِكَ تقل عَنْ مَعْرِفَةِ كَثِيرٍ مِنْ المحَدثِينَ بِأَثَرِ النَّظَرِ فِي السِّيَاقِ الْكُلِّيِّ .

إِذَا ما أَرَادَ الْمُتَدَبِّرُ ضَرْبًا أَعْلَى مِنْ دَقَائِقِ الْمَعَانِي وَلطائِفهَا ، فَإِنَّه يَتَّخذُ دَائِرَةَ السُّوْرَة مَجَالا يَعْملُ فِيهِ بِبَصِيْرَتهُ وفِرَاسَته الْبَيَانِيَّةِ ، فَلِكُلِّ سُورَةٍ سِيَاقٌ يُوَحِّدُ نسَبَ آيَاتِهَا ، وَيُحقّق تواصلَ الرَّحِمِ الْقَائِمِ بَيْنَهَا ، وَفِيْ نُوْرِ السِّيَاقِ الْمُمْتَدِّ لِلْسُّورَةِ يَتَبَيَّنُ للْمُتدبر كَثِيْرٌ مِنْ اللَّطَائِفِ .

يَذْهَبُ أَبو إِسْحَاقَ الْشَّاطِبِيّ إِلَى أَنَّ « الْكَلامَ الْمَنْظُوْرَ فِيْهِ تَارَةً يَكُونُ وَاحِدًا بِكُلِّ اعْتِبَارٍ ، بِمَعْنَى أَنَّهُ أُنْزلَ فِي قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ طَالَتْ أَوْ قَصرَتْ ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ سُوَرِ الْمُفَصِلِ ، وَتَارَةً يَكُوْنُ مُتعَدِّدًا فِي الاعْتِبَارِ بِمَعْنَى أَنَّهُ أُنْزلَ فِي قَضَايَا مُتَعَدِّدَةٍ كَسُوْرَةِ الْبَقَرَةِ ...ولا عَلَيْنَا أُنْزِلَتْ الْسُّوْرَةُ بِكَمَالِهَا دفْعَةً وَاحِدَةً أَمْ نَزَلَتْ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ ، وَلَكِن هَذَا الْقِسْم لَهُ اعْتِبَارَانِ : اعْتِبَارٌ مِنْ جِهَةِ تَعَدُّدِ القَضَايَا ، فَتَكُوْنُ كُلُّ قَضِيَّةٍ مُخْتَصَّة بِنَظَرِهَا ، وَمِنْ هُنَالِكَ [أَيُّ مِنَ النَظَرِ فِيْ كُلِّ قَضِيَّةٍ عَلَى حِدَتِهَا] يُلْتَمسُ الفِقْهُ عَلَى وَجْهٍ ظَاهِرٍ لا كَلامَ فِيهِ...

وَاعْتِبَارٌ مِنْ جِهَةِ النُّظمِ الَّذِي وَجَدْنَا عَلَيْهِ السَّورَةَ إِذْ هُوَ تَرْتِبٌ بِالوَحْيِ لامُدَخْلَ فِيهِ لآَرَاءِ الْرِّجَالِ ... فَاعْتِبَارُ جِهَةِ النَّظمِ مَثَلا فِي الْسُّورَةِ لايَتِمُّ بِهِ فَائِدَةٌ إِلا بَعْدَ اسْتِيْفَاءِ جَمِيْعَهَا بِالنَّظَرِ ، فَالاقْتِصَارُ عَلَى بَعْضِهَا فِيْهِ غَيْرُ مُفِيْدٍ غَايَةَ الْمَقْصُودِ ، كَمَا أَنَّ الاقْتِصَارَ عَلَى بَعْضِ الآيَة فِي اسْتِفَادَةِ حُكمٍ مَا لايُفِيد إِلا بَعْدَ كَمَالِ الْنَّظَرِ فِيْ جَمِيْعِهَا »[1].

والمعنَى المُجْتَنَى مَن التَّدبُّر في سياقِ السُّورة هو المعنَى القرآنيُّ الذي أذهبُ إلى أنَّ البحثَ عنه محقِّقٌ لكثيرٍ من المعاني الإحسانيةِ تكليفًا وتثقيفًا التِي نحنُ في مزيدِ الافتقارِ إليها تفقُّهًا وتأدبًا .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي : ٤١٤/٣ ، ٤١٥ ـ تحقيق : عبد الله دراز .

وَيَبْقَى مِنْ بَعْدِ هَذَا الْمَجَالِ الأَرْحَبِ لِلتَّدَبُّرِ : دَائِرَةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ كُلُّهُ مِنْ مُفْتَتَحِ تِلاوَتِهِ : (أُمِّ الْكِتَابِ) إِلَى مُخْتَتَمِ التِّلاوَةِ : (سُورَةُ النَّاسِ) وَالْمُتدبر فِي صَنِيعِهِ دَائِمًا فِي حَرَكَةٍ مُتَصَاعِدَةٍ بِتَصاعِدِ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ ، وَجَمِيعِ هَذِهِ الْمَعَانِي الْمُتَصَاعِدَةِ الْمَبْثُوثَةِ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ مُفْتَتَحِ سُورَةِ (الْبَقَرَةِ : سَنَامِ الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ) إِلَى مُخْتَتَمِ آيَاتِ (سُورَةِ النَّاسِ) هِيَ تَفْصِيلٌ لِمَا هُوَ مُجْمَلٌ مِنَ الْمَعَانِي فِي سُورَةِ الْفَاتِحَةِ (أُمِّ الْكِتَابِ) وَكُلُّ مَعْنًى قُرْآنِيٍّ هُوَ مَنسُولٌ مِنْ مَعْنًى مِنْ مَعَانِي سُورَةِ الْفَاتِحَةِ ، وَلِهَذَا قَرَّرَ أَهْلُ التَّحْقِيقِ أَنَّ (سُوْرَةَ الْفَاتِحَةِ : أُمَّ الْكِتَابِ) قَدْ جَمَعَتْ كُلَّ مَعَانِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ عَلَى سَبِيلِ الإِحْكَامِ ، وَسَائِرِ السُّوَرِ تَفْصِيلٌ لِتِلْكَ الْمَعَانِي ، وَكَلامُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِيْ هَذَا مَبْسُوْطٌ فِي مَوَاطِنِهِ .

مُجْمَلُ الْقَوْلِ أَنَّ مَجَالَ التَّدَبُّرِ مِنْ حَيْثُ اتِّسَاعُهِ دَوَائِرُ يُحِيطُ بِالصَّغِيرِ مِنْهَا مَا هُوَ أَكْبَرُ حَتَّى تُحِيطَ دَائِرَةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ كُلِّهِ بِالدَّوَائِرِ كُلِّهَا .

وَلِكُلِّ دَائِرَةٍ مِنْ دَوَائِرِ مَجَالِ التَّدَبُّرِ مُؤُونَتُهَا وَعَطَاؤُهَا ، وَعَلَى قَدْرِ الزَّادِ الَّذِي يَحْمِلُ الْمُتَدَبِّرِ وَعَلَى قَدْرِالْوَسَائِلِ الَّتِي يَمْتَلِكُ وَعَلَى قدرِ الْمَنْهَجِ الَّذِي بِهِ يَأْخُذُ يَكُوْنُ الْعَطَاءُ وَالنَّوَالُ .

مَرَاحِلُ النَّظَرِ تَدَبُّرا وَاسْتِنْبَاطًا لِلْمَعْنَى فِي سِيَاقِ السُّورَةِ الْقُرْآنِيَّةِ :

الطَّرِيقُ إِلَى اسْتِنْبَاطِ مَعَانِي الْهُدَى الإِحْسَانِيَّةِ فِيْ سِيَاقِ السُّورَةِ مَدِيْدٌ ذُو مَرَاحِلَ أُجْمِلُ الْقَوْلَ فِيْهَا :

الْمَرْحَلَةُ الأُولَى : الْبَصَرُ بِمَوْقِعِ السُّورَةِ عَلَى مَدْرَجَةِ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ تَرْتِيلا وَتَنْزِيلا .

مِمَّا يَعْرِفُهُ كُلُّ مُسْلِمٍ لَهُ عَلاقَةٌ بِالْكِتَابِ الْعَزِيزِ ، أَنَّهُ لَمْ يَنْزِلْ كُلُّهُ دَفْعَةً وَاحِدَةً عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ بَلْ بَقِيَ ثَلاثَةً وَعِشْرِينَ عَامًا يَتَنَزَّلُ بِهِ جِبْرِيْلُ .

اسْتُفْتِحَ سِيَاقُ التَّنْزِيلِ بِقَوْلِ اللَّهِ ﷻ : ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: ١-٥).

وَآخِرُ مَا نَزَلَ عَلَى الرّاجح قَوْلُهُ ﷻ : ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٨١).

وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بِأَمْرٍ مِنَ الْوَحْيِ كَانَ يَضَعُ الآيَة قَرِيْن أُخْرَىَ عَلَىَ مَا يُؤْمَرُ فِي الْسُّورَةِ الَّتِي يُعَيِّنُهَا لَهُ الْوَحْيُ ، حَتَّىَ اكْتَمَلَ السِّيَاقُ التَرْتِيلَيُّ الْمُسْتفتحِ بسورة الفاتِحةِ ، والمُختَتَمِ بِسُورةِ (النّاس) .

أَضْحَى ذلِكَ مِن البَدَهِيَّاتِ التِي يَعْلَمُهَا جَمْهَرَة الْمُسْلِمِيْنَ .

وَمِنْ ثَمَّ كَانَ لِكُلِّ سُوْرَةٍ مُوقِعٌ عَلَىَ لاحِب السِّيَاقِ الْتَّنْزِيْلِيِّ ، وَمَوْقِعٌ عَلَى محجّةِ السِّيَاقِ التَرْتِيلَيِّ .

وَمُلاحَظَةُ الْمُتدبّر الْمُسْتنبط مَوْقِعَهَا عَلَىَ السِّيَاقَيْنِ ذَاتُ أَثَر حَسَنٍ فِي فِقْهِ الْمَعْنَى الَقُرْآنيَّ الْمَكْنُون فِي الْسُّورَةِ . وَإِنْ تَكُنْ مُلاحَظَةُ الْمَوْقِعِ عَلَى السِّيَاقِ الرتِيلَيّ أَعْظَمَ أَثرًا ، وَأَكْثَر أهَمِّيَّةً . وَفِى تَحْدِيدِ مَوْقِعِ السُّورَة مِنْ مُدْرَجَة سِيَاقِ الْمَعْنَى الَقُرْآنيِّ لِتَحدِيدِ مَعَانِيهَا الْكُلِّيَّة وَالجُزْئِيَّة مِنْ التَّأْسِيس وَالتَّأْكِيدِ بَعضٌ مِن الَصُّعُوبَة إلا أَنَّهُ مِمَّا يُيَسِّرُ الأَمْرَ أَنَّ كُلَّ سُورَة لَهَا نَوْعَانِ مِنَ الْمَعَانِىَ :

مَعَانٍ كُلِّيَّةٌ هى معاني المعاقدِ والنجومِ الَّتي تتكوَّن منها السّورةُ.

ومعانٍ جزئيَّةٌ هى معانى الجمل والآيات فى كلِّ نجمٍ ومعقدٍ من معاقِدِ معانِي السُّورة ونجومِها.

وحين تكونُ السُّورة قريبةً من سورة «الفاتحة» فإنَّه من اليسير رَدُّ المعانى الكلية والجزئية بما ترتبط به من معانى السورة السابقة عليها ، بل ومن غير العسير ردّ المعانِي الكُلّيّة إلى ماترتبط به من سورة الفاتحة .

أمَّا السُّور التى تقارب نهاية السِّياق الترتيليّ من القرآن الكريم ، فإنَّ ردَّ معاقد المعاني وهي المعاني الكليّة إلى ماسبقها كافٍ فى تِبيان موقع السورة على مدرجة المعنى الكليّ للقرآن الكريم .

وهذه المرحلة وإنْ كان فيها من الصّعوبة غيرُ قليلٍ إلاَّ أنَّ لها من الأثر والمنزلة فى فقه معنى السورة ومنهج بنائها ، هذا علاوة على أنَّ فيها بيانًا لتناسب سور القرآن الكريم ، وذلك التناسب ضربٌ من إحكام القرآن الكريم لايقلُّ البتّة عن تناسب آيات السُّورة الواحدة .

« وهو من أبواب البلاغة العالية التى تَرُوعُ من غير أن تكون داخلة تحت مصطلح من مصطلحات مُتُونِ علم البلاغة ؛ لأنّها علاقات معان تتفق ، وتختلف ، وتتقارب ، وتتباعد ، ولها فى تقاربها وتباعدها درجات .

كلُّ ذلك بتدبيردقيق ، واعتبارات ، وسياقات ، ومقامات منها ظاهر وخفى »[1].

فدراسة موقع السورة القرآنية على مدرجة السياق الكليّ للمعنى القرآنيّ بها يتبَيَّن أمر المعاني اختلافا واتفاقا واجتماعا وافتراقا ... إلخ

وقد كان لأهل العلم عناية ببيان علاقة السورة بما قبلها ، وكانت جهودهم متفاوتةً ، فمنهم من يكتفى ببيان علاقة ظاهر فاتحة السورة بخاتمة ما قبلها وكثيراً ما يقف عند التشابه اللغوى ، ومنهم من يتجاوز ذلك في لطف قد لا يتبين لمتعجِّل ، وأنت إذا ما نظرت في صنيع تلميذ « البقاعيّ » : « الجلال السيوطي » رأيت شيئًا من هذا الذي لايتبين لمن تعجَّل .

وقد يظن أن هذا ضربٌ من التلاحم ، وليس من نمو المعنى وتصاعده ، ولكنك إذا ما كنت على ذكر بأنّ خاتمة السورة هي تكثيفٌ لمعناها الرئيس ، ومقصودها الأعظم ، وكان فاتحة السورة التي تليها هي استهلال بارعٌ موحٍ

---

(١) من أسرار التعبير القرآنيّ لشيخنا أبي موسى ، ط : ١٤١٢ ـ مكتبة وهبة ، ص : ٢٤، ٢٥ .

بمقصُودها الأعظم علمت من طرفٍ خفي أن هذا النهج نظر في علاقة مقصود السورة السابقة المكثف في خاتمتها بمقصود التي بعدها الموحى به بفاتحتها، فهو تصاعد وتراكب مقاصد، وليس تلاحم آيات. وهذا نهج في غاية اللف والخفاء، لا يبصره إِلاَّمن صبر وصابر.

وهكذا تتناسل مقاصد السور تناسلا يقوم بأمرين جليلين:

الأول: تأسيس معنى لم يكن مؤسسا في التي قبلها.

والآخر: تأكيد ما سبق تأسيسه.

وفي كلّ تأكيد تأسيسٌ من وجه آخر، ولايكونُ التَّأكيد بالتّكرير بل بالتّصريف البيانيِّ في تصوير المعاني، ذلك أن القرآن الكريم لا يقوم على منهاج التَّكرير العقيم المُنتجه إعادةُ البيانِ مكوِّنًا ومكنُونًا، ذلك أنَّه لايتأتى البتة تكرّر عنصرٍ مهِمّ من عناصر البيان هو ذو أثر جليل في تصوير المعنى. ذلك العنصر هو السياق الذي يقوم فيه البيان المعًاد ذكر مُكوّنه المرتّل، فإذا ما تغير موقع البيان المعاد مكوِّنه المرتلّ تغير المكنون المتذوّق، فليس القائم بالمعنى المكنون في البيان هو ما يرتِّله اللسانُ بل هنالك أمورٌ أخرى لاتقِلُّ منزلة عنه منها السياق المقالى الذي يقوم فيه ذلك البيان، وذلك السياق معصوم من التناسخ، فهو كدفقة الموج في سياق ماء المحيط الزّاخر لاتتكرّر أبدًا.

المعنى القرآني على لاحب السياق الكلي للقرآن يتصاعد وينمو ممثلا في تصاعد ونمو المقاصد الرئيسة للسور، وهي مقاصد قد يظن أنها تتكرّر، والتّأمل يهدي إلى أنها في كل مرة يضاف إليها شيءٌ يحيلها إلى مقصدٍ جديد، فتقرير وحدانية الله تعالى قد تراه مقصد أعظم لأكثرَ من سورة، وهو في كل سورة يضافُ إليه امر يجعله كأنه لم يسبق ذكره. ومن ثم لا يخلُق على كثرةِ الرّد، ولا تنقضى عجائبه.

كذلك يتبيّن تصاعد المعنى القرآني، وتصاعد المقاصد الكلية في السياق الكُلّي للقرآن الكريم، الذي هو أساس عظيم في فقه حركة المعنى القرآني

على لاحب سياق التّرتيل ، وهو باب من أبواب البلاغة الغنية العَلِيّة التي نفتقر إلى مزيد العناية به .

المرحلة الثانية : البصر بوحدة سياقِ السورة ومقصُودها الأعظم .

إذا ما كان تقسيم القرآن الكريم وتفصيله إلى سور عدتها أربع وعشرون ومئة سورة توقيفا من قبل الحق ﷻ فإنَّ من فوائد هذا التفصيل أنّهُ « سبب تلاحق الأشكال والنظائر وملائمة بعضها لبعض وبذلك تتلاخط المعاني ويتجاوب النظم »[1].

تلاحظ المعانى وتجاوب النظم دالٌ على أن آيات كلّ سورة إنَّما يكون بينهما من التناسب والتجاوب والتآخى والتناغى ما يحقِّقُ لكُلٍّ سورة وحدة بيانيّة معجزة مُدْهِشةً. بل إنَّ تسمية كلٍّ قسم من هذه الأقسام باسم (سورة) ـ وهى تسمية توقيفية ـ أيضًا ـ تدلُّ على أنَّ كلَّ قسمٍ سُمِّيَ باسم « سورة » إنَّما يجمع آياته غرضه الرئيسيّ وتربطها علائقُ جوانِيَّةٌ وثيقةٌ ، فإنّ كلمة (سورة) يمكن أن تقول هي مأخوذة مما يدل على معنى المنزلة أو الرتبة أوالإحاطة أو البقية على نحو ما ذكره أهل العلم فى اشتقاقها اللغوى[2].

وإذا كانت السورة بمعنى المنزلة والمرتبة ، فذلك دلالة على أنَّ ما جمعته من آيات فى محيطها المحكم يمثل منزلة ومرتبة من مراتب المعنى القرآنيّ المتصاعد ، فإنَّ كل سورة من سور القرآن الكريم مترتبة على التى قبلها ، فهى منزلةٌ من منازله المتصاعدة .

وإذا كانت السورة من « السُّؤْرِ » الَّذِي هو بقية مِمَّا يُشْرَبُ ، ثُمَّ خُفِّفَتْ همزتُه ، فإنَّ فى ذلك دِلالةً على تجانس آياتها من جهة وتجانسها مع سائر السور الأخرى ؛ لأنَّ سؤرَ الشَّرابِ يجانس سائره .

---

(١) الكشاف : ١/٢٤١

(٢) المفردات للراغب : ٢٤٧ ، ٢٤٨، تفسير الطبري : ١/٨٦ ، ٨٧، البرهان للزركشي : ١/٢٦٣ ، الإتقان : ١/١٥٠، مناهل العرفان للزرقاني : ١/٣٥٠

ولعلَّ معنى الجمع الذى هو الرئيس فى اسمه (القرآن) واسمه (الكتاب) يؤازر دِلالة التَّناسق والتَّناسب والتَّآخي والتَّناغي بين آيات وكلمات السُّورة من وجه وسوره جميعا فيما بينها من وجهٍ آخر ؛ لأنَّ العزيز الحكيم العليم لا يجمع بين ما تناقر فى ظاهره وباطنه ، وهو الذى ألَّف بين أرواح خلقه فيما هدى إليه سيدنا محمد ﷺ .

روى البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياءِ) بسنده عَنْ أمّ المؤمنين عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ : «الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ».

كذلك آيات القرآن الكريم ، وسوره جنود مجندة ، فعالم الإنسان من خلقه وعالم القرآن من أمره ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾

(الأعراف: ٥٤)

وكل ما يُخيل أنَّ له أثرا فى ضعف فحول الأدباء إتقانَ وجوه التناسق والتناسب والتآخى والتناغى بين أجزاء بيانهم الإبداعى لا يتطرق إلى عقل أن يتخيله إذا ما كان الأمرُ تناسقَ وتناسبَ وتآخي وتناغي جمل وآيات السورة القرآنية وسور القرآن الكريم كلِّه ؛ ذلك أنَّ الذى قاله وأنزله إنَّما هو الله رب العالمين العزيز الحكيم العليم الحميد .

ولو أنَّ الإنس والجن والخلق أجمعين تظاهروا على أن يلمحوا مجرد لمح أىَّ فرق بين تناسق وتناسب وتآخي وتناغي آيات سورةٍ أنزلت منجمة فى عِدَّةِ أعوام كسورة «البقرة» وسورة أنزلت جملة واحدة كسورة «الأنعام» ـ على ما يذهب إليه بعض أهل العلم ـ أو أن يلمحوا الفرق بين آيات النصف الأول والنصف الثانى فى سور نزل نصفها الأول جملة ، ثُمَّ نزل نصفها الآخر جملة ، كمثل سورة (العلق)، ولو أنّهم أجمعين تظاهروا على أن ينسقوا آيات سورة من القرآن الكريم على نحو آخر غير الذى هى عليه منذ أن لحق رسول الله ﷺ

بالرفيق الأعلى إلى يومنا هذا وإلى أن تقوم الساعة أو أن يضيفوا إليه آية أو يحذفوا منه آية لتجَلّى للعالمين شَنَارُ صنيعهم ولأدرك كل من له علم بالإسلام والعربية أن ما فعلوا ظاهر العوار ، بيّنَ الفَضِيحَةِ .

فهم ليسوا بالعاجزين عن الإتيان بسورة من مثله فحسب بل هم العاجزون عن أن يعيدوا نسق آيات سورة من سوره على نحو آخر يحفظ لها بلاغتها وإعجازها في هديها .

وإذا ما كان بعضُ أهل العلم قد استطاع أن يدُسَّ فى بعض قصائد الجاهلين أبياتا أو استطاع أن ينتحل على بعض الشعراء قصائد تامة مما هو معروف فى مظانّه ، فإنَّ أهل العلم بالشعر قد مازُوا النَّسيب من الزَّنيم ، ولم يخف عليهم ما انتحل .

هذا فى الكلمة الشاعرة التى يأتيها الباطل بين يديها ومن خلفها ، فكيف بالكلمة المعجزة كلمة العزيز الحكيم العليم الحميد ؟ !!!

والذى لا ريب فيه أن سور القرآن الكريم ولاسيَّما السبع الطُّوال والمئين إنّما هى ذات معان كليّة ومعانٍ جزئية تمثل الجملة والآية المعنى الجزئى الذى هو عنصر من عناصر تكوينِ المعنى الكُلّيّ الذى يشكِّلُ معقِدًا من فصول ومعاقد السورة .

والسورة القرآنية فى تشكيل جملِها وآياتها معاقد بمعانيها الكليّة التى يتولى كُلٌّ معقد منها تبيان قضية من قضايا الوحى تستوجب أن يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر فى أولها دون آخرها ، ولا فى آخرها دون أولها ، فإنَّ القضية وإن اشتملت على جمل ، فبعضها متعلَّق بالبعض ؛ لأنَّها قضية واحدة نازلة فى شىء واحد ، فلا محيص للمتفهِّم عن رَدِّ آخر الكلام على أوَّله وأوَّله على آخره»[1].

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة : للشاطبي : ٤١٣/٣ ـ تحقيق : عبد الله دراز .

ولابد له من بعد ذلك من الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب السورة برُمَّتها ، فتعدد قضايا السورة الواحدة وتعدد معانيها الكلية نازل على سلطان الغرض الأعظم من كلّ سورة ، فليست منزلة القضية الواحدة ذات المعانى الجزئية من السورة إلا كمنزلة الجملة والآية من القضية الواحدة ، فكما أنَّه لا يستقيم إلا رَدُّ أوّل الكلام على آخره فى كل قضية ومعقد من معاقد المعاني الكلية ، كذلك لا يستقيم إلاَّ رَدُّ أوّل الكلام على آخره فى كل سورة من سور القرآن الكريم .

« وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع فى فهم المكلف ، فإن فَرَّقَ النظر فى أجزائه لا يتوصل إلى مراده ، فلا يصح الاقتصار على بعض أجزاء الكلام إلا فى موطن واحد وهو النظر فى فهم الظاهر بحسب اللسانِ العربِيِّ وما يقتضِيه لا بحسب مقصود المتكلم ، فإذا صَحَّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فَعَمَّا قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبُّد به[1].

فَوَجب على من أراد أن يعرفَ ما يريد منه الحق ﷻ بكلامه وما يُحبُّ ، ويرضى من قليل الخير وكثيره ودقيقه وجليله ، وما يبغض ربنا ﷻ ويكره من شيءٍ : التَّقوُّل والفعل والاعتقاد أن ينظرَ فى الخطة التى بها يستكشف المراد ، ويوقف على المقصود ، وهى خطة من أساسها ملاحظة أول الكلام وآخره .

والشّاطِبِيُّ يفرق بين غاية الفقيه ، وما يلزمها من مجال حركة التّدبر ، وغاية البيانِيِّ ، وما يلزمها من مجال حركة التّدبّر :

غاية الفقيه تحصيل المعنى الشرعي المتمثل في الحلال ودرجاته ، والحرام ودرجاته ، وهذه الغاية تتحقق بحركة تدبُّريّةٍ مجالها قد يكون آية أو آيتين أو عدة آيات .

وغاية البيانيِّ المعنى القرآنيُّ في كماله وامتداده ، والذي بِه تتحقق الدلالة على أنَّ القرآن الكريم آية النبوة المحمدية ، وهذا لا يتحقق إلا بامتداد النظر

---

(١) الموافقات : ٣ / ٤١٣ ، ٤١٤ .

في سياق السورة والسُّوَرِ ، ذلك أنَّ الوقوفَ على أوجه الإعجاز القرآنيّ وما تزخر به كلّ سورة من الرقائق والدقائق واللطائف لا يَتِمُّ إلاَّ بالنَّظرِ فى أوَّل السورة وآخرها و« إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالاقتصارعلى بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود ، كما أن الاقتصار على بعض الآية فى استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر فى جميعها »[1].

وإذا ما كان النظرفى الآية كلها أو فى جملة من الآيات يمكن اكتساب الوقوف على المعنى الجُمهوريّ فيها ، فإنَّ ما فى هذه الآية أو الجملة من الآيات من المعانى الإحسانية التى هى مطمحُ أهل التُّقَى والإحسان لا يمكن استبصار شيء منه إلا بالتدبر للوجود الجمعيّ (النصِّيِّ) للسورة كلها .

وما ذاك إلاَّ لأنَّ لِكُلٍّ سورةٍ طابِعَها الروحيَّ الذى فيه تعبق المعاني الإحسانية بأرَجِها ، والمسلم الناصح نفسه لا يَقْصُرُها على المعانى الجمهوريَّة من القرآن الكريم التى بها يكون جَذْرُ الإيمان بالقلب ، وإنَّما شأن المسلم النَّاصح أن يغذُو قلبه نميرَ المعانى الإحسانية ، ولذلك كان الأمر بالتَّدبر في آيات القرآن الكريم ، فذلك هو السبيل إلى استبصار المعانى الإحسانية وإدراك ما بين المعاني الجزئية فى الآية أو الجملة من الآيات أيسر من إدراك ما بين المعانِي الكليَّة فى السورة ، وما المعانى الجزئية فى تلاحمها إلاَّ كمثل أجزاء العضو الواحد من الإنسان بينما المعاني الكلية فى السورة كلِّها تلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء فى الجسدِ .

وبناء السورة القرآنِيَّة من معان كلّيّة بُنِيَت من معانٍ جزئيَّة يكون على أنحاءٍ ومناهج عديدة .

ومجمل الأمر فى هذا « أنَّ كلَّ سورة لها مقصدٌ واحدٌ يُدار عليه أوَّلُها وآخرُها ، ويستدلُّ عليه فيها ، فترتَّب المقدِّمات الدَّالة عليه على أتقن وجه

---

(١) الموافقات : ٣ / ٤١٥ .

وأبدع نهج ، وإذا كان فيها شىء يحتاج إلى دليلٍ استدلّ عليه ، وهكذا فى دليل الدليلِ ، وهلمَّ جرّا ، فإذا وصل الأمرُ إلى غايتِه ختِمَ بما منْه ابتدأ ، ثم انعطف الكلامُ وعاد النظر عليه على نهج آخر بديع ، ومَرَّ فى غير الأوَّل منيع ، فتكونُ السورة كالشجرة النَّضيرة العالية والدَّوحة البهيجة الأنيقة الحَالِية المُزَيَّنة بأنواع الزِّينة المنظومة بعد أنيق الورق بأفنان الدُّر وأفنانها منعطفة إلى تلك المقاطع كالدوائر ، وكلٌّ دائرة منها لها شعبة متصلة بما قبلها ، وشعبة ملتحمة بما بعدها ، وآخر السُّورة قد واصل أولها ، كما لاحم انتهاؤها ما بعدها وعانق ابتداؤها ما قبلها ، فصارت كلُّ سورة دائرة كبرى مشتملة على دوائر الآيات الغُرِّ البديعة النظم العجيبة الضَّمِّ بِلِينِ تعاطف أفنائها ، وحسن تواصُلِ ثمارِها وأفنانِها »[1].

فمن مقتضَيات هذا كما يقُول البقاعي في مقدمة نظم الدرر أنَّ « مَنْ حقَّقَ المقصودَ مِنْ كُلِّ سُورَةٍ عرف تناسبَ آياتها وقصصها وجميع أجزائها ».

وعرف أيضًا « أنَّ كلَّ سورة أعيدت فيها قصة ، فالمعنى الذى فى تلك السُّورة استدلّ عليه بتلك القصة غير المعنى الذى سيقت له فى السورة السابقة ، ومن هذا اختلفت الألفاظ بحسب تلك الأغراض وتغيرت النظوم بالتأخير والتقديم والإيجاز والتطويل مع أنَّها لا يخالف شىء من ذلك أصل المعنى الذى تكونت به القصة ».

فالمقصد الكُليّ والمغزى هو الروح المهيمن على جميع عناصر السورة بدأ من الكلمة فى أصغر صورها وانتهاء إلى المعقد ذى الآيات العِدَّة فى أكبر صوره ، فإذا العناصرُ كلُّها المكونة للسورة متحدةٌ اتحادَ أعضاء الجسدِ الواحد وأجزاء الشَّجرة الواحدة ، يتغلغل فى كلِّ عنصرٍ منها القصدُ الرئيسيُّ ، فيطبع صورته ومعناه وموقعه وعلاقاته بالطابع الذى يطبع به كل ما اتحد معه فى

---

(١) مصاعد النظر للبقاعي : ١/١٤٩

تكوين السورة ، فإذا كُلُّ كلمة أو جملة أو آيةٍ أَوْ نَجْمٍ من نُجومِ السورة يعكس لنا حقيقة واحدة كليَّة هى المغزى الرئيسيّ المهيمن .

وهذا ما ترى به كلَّ عنصرٍ معتمدا فى أداء رسالته الكليِّة على بقية العناصر كلها ومتعاونا معها تعاونا لا تغفل عنه البصيرة مما يجعل كلَّ عنصرٍ من هذه العناصر خارج السياق الجمعيّ للسورة غيره وهو فى ثَبَجِ هذا السياق الجمعيّ وعلى لاحِبِه ، فيكون لهذا العنصر مفردًا عن منظومته السياقية روحٌ غير تلك التى كانت له وهو فى تلك المنظومة السياقية .

وبهذا الروح يتحقق التمازج بين السياقين الكلِّيَّين للقرآن الكريم : السياق التشريعيّ والسياق التثقيفى. ترى آيات التشريع العقدي والسلوكي ممزوجة بآيات التثقيف والتربية النفسية للأمة لتقبل على التشريع إقبالَ رغبةٍ وشغفٍ وتلذُّذٍ في ما شَرَع الله ﷻ لذة ومتعة واستروحا ، فاستهترت النفس المطمئنة فىذلك استهتار الفاجرة الأمَّارة بالسوء فى الموبقات والآثام ، بل إنَّ هذه الروح لتمزج التشريع والتثقيف فى الآية الواحدة مزجًا لا تحس معه أىُّ نفسٍ مُرْهفة أىَّ شيءٍ مِنَ التَّبايُن والتّفاصُل على الرغم ممَّا قد يُظنُّ أنَّ البيانَ التَّشريعِيّ يقتضِي غيرما يقتضِيه البيان التثقيفى مفرداتٍ وتراكيبَ وتوقيعا صوتيا .. إلخ .

اقرأ ما شئت مما سمى بآيات الأحكام بقلبٍ سليمٍ وحِسٌ لغويٌ مرهفٍ وذائقة بيانيَّة نافذةٍ ، وانظر ماذا ترى ؟

ترى آيات التشريع العقديّ والسلوكيّ تمازج بها نَمِيرُ التثقيف والتربية النفسية والشحذ الروحيّ للقوى بحيث لا ترى نفسُ المسلم فيما جاء فيها من واجبات أثر المشقة والإثقال وتكبيل حرية الحركة السلوكية للمسلم فى الأرض ، بل ترى فى ذلك إشراقة الهدى والإعانة والتنظيم والوقاية وجلال التشريف بالسوق الرؤوف على مدارج القرب الأقدس.ولهذا لا ترى تفاوتا بين بلاغة القرآن الكريم المعجزة فى وجه من وجوهها :

لا ترى تفاوتا بين أيِّ ضربٍ من ضروب آياته التشريعية أو التثقيفية ، ولا بين أيّ سورة وسورة أخرى ، فجميع جمله وآياته وسُوَرِه على درجة سواء في بلاغتها المعجزة ذلك أنَّ الإعجاز البلاغيّ للجملة أو الآية أو السورة ليس في كثرة ما اشتملت عليه من خصائص التراكيب ، وصنوف التصوير وضروب التَّحْبِير .

هذا المغزَى الكُلِّيُّ والمقصودُ الرئيسيُّ هو مفتاح خزائن كلِّ سورة من لطائف المعانى ، ورقائقها ، وحقائقها ، لأنَّه المهيمن على كلِّ عنصر من عناصر البيان فى السورة فكان الاعتناءُ باستبصاره واستحضاره هو فى حقيقته سعيٌ إلى امتلاك مفاتح خزائن المعنى القرآنيّ فى السورة وهو من اللطافة والدّقة ما يُخيّل للنَّاظر العجِل أنَّ لسورتين من القرآن الكريمِ تقارنتا أو تباعدتا مغزًى ومقصدًا واحدًا ، وإنَّ لخزائن معانيها مفتاحًا واحدًا اغترارًا بتقارب بعض الجمل والآيات والمعاقد فى السورتين ، فلا يَكَادُ يُجْدِي حينَذاك اسْتِفْتَاحُهُ خَزَائنَ المَعَانِي فِي السُّورتَينِ بمفتاحٍ واحدٍ فى استبصار شيءٍ من دقائقِ المعانيِ ورقائِقِها ولطائفِها فى السُّورتين التى بها يرتقى المرء فى مقامات القرب الأقدس .

● روافد استبصار المقصود الأعظم

استكشاف المغزى والمقصود الكليّ فى سورة يحتاج الى مصابرة ومدارسة فسيحة عميقة متكاثرة الروافد ، أشير هنا إلى بعض هذه الروافد التى يمكن أن يُسْتَقَى منها فقهه واستبصاره .

اسم السورة :

لكلِّ سُورةٍ من القرآن الكريم اسمٌ تعرف به بين أصحاب القرآن الكريم منذ عصر النبوة الماجد ، وبعض السور لها أكثر من اسم منها ما هو توقيفِيّ جاء على لسان رسول الله ﷺ أو لسان بعض صحابته رضي الله عنهم ومنها ما هو اصطلاحى[1].

---

(١) تفسير الطبري : ٨٤/١

واسم كل سورة مترجم عن مقصودها ؛ لأنَّ اسم كلِّ شيء تلحظ المناسبة بينه وبين مسماه ، عنوانه الدَّال بالإجمال على تفصيل ما فيه[(١)]

سورة (يونس) تراها سميت بذلك مع أنَّ قصة سيدنا (يونس) عليه السلام جاءت في سورة (الصافات) في عشر آيات. وفي سورة (الأنبياء) بينما لم يأت ذكره في سورة (يونس) عليه السلام إلاَّ في آية واحدة.

﴿ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (يونس:٩٨).

وكانت هذه السورة أحقَّ باسم (يونس) عليه السلام فإنَّ قصة يونس فيها « هي المثل الوحيد البارز للقوم الذين يتداركون أنفسهم قبل مباغة العذاب لهم ، فيتوبون إلى ربهم تعالى وفي الوقت سعة ، وهم وحدهم في تاريخ الدعوات الذين آمنوا جملة بعد تكذيب ، فكشف عنهم العذاب الذي أوعدهم به رسولهم عليه السلام قبل وقوعه بهم كما هي سنة الله جل جلاله في المكذبين المُصِرّين »[(٢)].

ومطلع السورة هاد إلى ذلك :

﴿ الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ﴾ (يونس:١،٢).

ولم يرد هذا المطلع في مفتتح سورة أخرى ، ولا في غير مطلعها ، ففيه دِلالة على أنَّ القرآنَ الكريمَ وحيٌ من عند الله عز وجل ، وليس من عند غيره وأنَّ غيره لا يقدر على شيء من ذلك ، ولذلك استنكر تعجب الناس أن يوحِي الله تعالى إلى رجل منهم بإنذار المعاندين وتمكين المؤمنين إذ كيف يعجبون ولا يستطيعه أحد سواه جل جلاله .

---

(١) مصاعد النظر ، البقاعيّ : ٢٠٩/١

(٢) في ظلال القرآن ، سيد قطب : ص ١٧٥٢

وكذلك كشف العذاب وتمكين قوم لما آمنوا لا يستطيعه أحد سواه ، ففى تفرُّد قوم (يونس) ﷺ بالإيمان الجَمْعِيّ وكشف العذاب عنهم دون غيرهم من الأمم آية صادقة على أنَّ القرآن الكريم من عند الله ﷻ وحده أوحاه إلى رجلٍ من العرب عبده سيدنا محمد ﷺ دون غيره من العرب .

وقد يكون للسورة الواحدة أكثرمن اسم توقِيفيّ، كما فِي سُورة (الفاتحة)[1]

وكثرة الأسماء التوقيفية آيَةٌ على عِظَمِ مقصودِها ، فإنَّ كلَّ اسمٍ من أسمائها ناظرٌ إلى وجه من وجوه مقصودِها ، وهذا له أصول تصلح لإقامة علم فقه أسماء سور القرآن الكريم .

وذلك وحده جدير بأن يفرغ له بعض أهل العلم لمدارسته وتحقيقه .

فاتحة السورة وخاتمتها :

لم يشأِ الله ﷻ أن يجعل القرآن الكريم كلّه سورة واحدة بل جعله سوراً تتفاوت في عدد آياتها وكلماتها ، وجعل لكلّ سورة مطلع تلاوة ومقطعها ، فهل لذلك علاقة بالغة بمقصود السورة الأعظم ؟.

الفاتحة والمطلع :

من سنة العربية فى بيانها أن تجعل فى الصدر دلالة على المراد وإنباءً بالمقصود ، كيما يكون السَّامع على بصيرة بما هو متلقٍ له وشأن العربيّ فى حياته الاستدلال بما كشف له على ما غاب عنه ، وقد علمته حياة الصحراء الاستدلال والفراسة ، فكانوا يستخدمون الدليل فى أسفارهم ؛ ليكشف لهم ما غاب عنهم ، ويهديهم ما اشتكل فى مناهج أسفارهم .

وهم فى بيانهم من قبل نزول القرآن الكريم يتخذون من صدور قصائدهم هوادى إلى مضامينها ، وجاء الذكر الحكيم على ما كان من سننهم فى الإنباء

---

(١) تفسير الطبري : ٨٩/١ ، ٩٠ .

بمطالع البيان على مقاصدهم ، فكان مطلع كلٍّ سورة مضمَّنا معالمَ هادية إلى مقاصدها .

فاتحة الكتاب وأمّ القرآن الكريم هى مطلعه وفيها إجمال تفصيل القرآن من الأصول والفروع تشريعًا ومن المعارف واللطائف تثقيفًا ، فيحصل لمن تدبَّر « من معانى الفاتحة ـ تصريحا وتضمينا ـ علم إجمالى بما حواه القرآن من الأغراض ، وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلّب التفصيل على حسب التمكن والقابلية ، ولأجل هذا فرضت قراءة (الفاتحة) فى كل ركعة من الصلاة حرصًا على التذكر مما فى مطاويها »[1].

إذا ما كان هذا فى إنباء مطلع القرآن الكريمِ بما حواه تفصيلا فى سوره ، فالأمر كمثله فى كلِّ سُورة ، إذْ ينبئ مطلعُ كلِّ سورة على مضمونها ومقصودها. وأهل العلم بالبيان على أن يكون الابتداءُ دلائلَ البيان مناسبًا لقصد المتكلم من جميع جهاته[2] فاستبصار مقصود المتكلم من مفتتح كلامه نهج قديم وسنن تليد دعا إليه وأخذ به الأقدمون وهو فى باب التدبُّر القرآنيّ أسمق وأوسق .

الخاتمة والمقاطع :

إذا ما كان فى مطلع تلاوة كُلِّ سورة دلائلُ على مضمونِها وقرائن هداية إلى حسن استبصار معالم مقصودها الأعظم ، فإنَّ من سنن بناء الكلام فى أدب العربية أن ينعطفَ آخرُ الكلام على أوَّله ، ويكون فى آخره ما يتآخى مع أوله ويتناغى مع مفتتحه فى المطلع ، والافتتاح إسهام ، وإرصاد ، وإنباء بما يتضمنه الكلام من مقاصد ، فإن فى مقطع التلاوة ، وفي المختتمِ استجماعَ معانى

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور : ١/١٣٤

(٢) الصناعتين للعسكري : ص ٤٨٩ ، سرّ الفصاحة : ص ٢٧٠ ، منهاج البلغاء لحازم : ص ٣٠٩ .

الكلام ، واكتنازَ مقاصده ، فهو آخر ما يسمع ، فوجب أن يكون كنزا جامعا لمعانيه ومقاصده . ومن ثَمَّ عُنِيَ أهل الأدب به .

فى الذكر الحكيم خاتمة السورة كمطلعها « فإنَّ الله ﷻ ختمَ كلَّ سورةٍ من سوره بأحسن ختامٍ ، وأتمها بأعجبِ إتمام ختامًا يطابق مقصدها ، ويؤدي معناها » [1]

ومقطع تلاوة كلِّ سورة يقابل مطلعها ، فقد يكون ذلك المقطع هو خاتمة السورة وقد يكون آخر خاتمتها .

تدبرخصائصِ المعانى الكلية المصرفة فى السور وما بيْنها منْ فرُوقٍ :

تشتمل السبع الطوال والمئون على معان كلية مكونة من معان جزئية . هـذه المعاني الكلّيّة قد يتشابه بعضها فى سـورة مـع بعـض فـى سـورة أخـرى ، لمـا يتسم به الذكر الحكيم من التصريف ، وهذا يثْمِـرُ فروقًـا بيانيَّـةً فـى بنـاء آيـات تلك المعانى الكلية فِي السّورتين .

وتصريف المعاني فى القرآن الكريمِ وجه من وجوه بلاغة المعجزة كما نص على ذلك الأقدمون[2].

وهذا التصريف للمعاني ينفى عنها وصف التكرار والإعادة ؛ لأنَّـه تصريفٌ منبثِقٌ عن المقصود الأعظم لكل سورة ، وأكثر ما يكون جلاء ذلك التصريف فى القصص القرآنيّ حتى كان القول بالتصريف البياني فيها مما شاع ذكره فى أسفار أهل العلم .

وفى تديُّر بناء كل معنى من المعاني الكليّة المصرَّفة فى السور استكشاف للمقصود الأعظم لكلِّ سورة ، وهو استكشافٌ يملك به المتدبرُ مفاتِحَ خزائن المعنى القرآني فى السورة .

---

(١) الطراز للعلوي : ٣/ ١٨٣

(٢) النكت في إعجاز القرآن للرماني : ص ١٠١ ـ دار المعارف ـ مصر

والنظر البيانيّ فى مثل هذا مصروفٌ إلى ملاحظة بناء المعنى الكليّ من المعانى الجزئية الماثلة فى الجملة القرآنية على اختلاف مقاديرها إيجازًا وبسطًا ، وهو نظر لا يرى فى هذا تكرارا بل يراه من قبيل التتميم والتكميل الذى هو وجه من وجوه التصريف ؛ لأنَّ كلَّ معنى كليٍّ من تلك المعاني مكمّلٌ ومتممٌ لما قاربه فى سورة سابقة على سورته ، وهذا التتميم إنَّما يكون بجديد يتناغَى مع السياق الذى أقيم فيه .

ومن هنا كانت الفروق البيانية شكلا ومضمونا مما اقتضاه تشابه سياقات المعاني الكليّة فى بعض سور القرآن الكريم ، والتَّفرُّس والتَّدبُّر لما بين المعاني الكليّة فى سورة ما وما بين المشابه لها فى أخرى رافد من روافد تحرير المقصود الأعظم للسورة وما فى استبصار تصريف المعانى الكلية المتشابه فى السور من حزونه لا يتغلب عليها إلا بطول الصحبة ونفوذ الرؤية والمثابرة .

تَدَبّر المعاني الكلية الخاصّة (الفرائد) .

إذا ما كان كثير من المعاني الكليّة التى هى معاقد بناء المعنى فى السورة قد صار مصرفاً فى أكثر من سورة ، فإنَّ بعضَ المعانِي الكليّةِ قد خصَّت به سورةٌ دون غيرها من سور القرآن الكريم. وفى تدبُّر هذا ما يُعينُ على استبصار الروحِ المُهَيمِنِ على تلك السورة ، ذلك أنَّ معالم ذلك الروح ستكون باديةً فى ذلك المعنى الكليّ المخصوص به تلك السورة .

قِصّةُ « البقرة » مثلاً لم ترد في غير سورة « البقرة » ، وكذلك قصّة « هاروت وماروت » ، وقصّة تحويل القبلة ، وفريضة الصيام ، وبيان أحكامها ، وقصّة : « طالوت وجالوت » وقصّة الذين خرجوا من ديَارِهِمْ وهُم أُلوفٌ حذرَ الموتِ ، وقصّة الذي حاج « إبراهيم » عليه السلام في ربّه ، وقصّة الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها ، وقصّة « إبراهيم » عليه السلام والطير ، وأحكام المداينة ...

كلُّ ذلك مما اختصت به سورة (البقرة) ولم يكن فى غيرها مما يدلُّ على أنَّ فى هذه المعاني ما هو أعلق بمقصود سورة البقرة من غيرها فلم تصرّف هذه المعانى فى ما دونها من السور.

وكذلك سورة (الكهف) اختصت بقصة أصحاب الكهف وقصة العبد الصالح ﷺ مع موسى ﷺ وقصة صاحب الجنتين وقصة ذى القرنين ، وفى هذا دلالة على أنَّ فيما بين هذه القصص ما يُوحّد بينها من جهة وما يجعلها أشدَّ تناسباً بمقصودها الأعظم ، فاختصت بها من دون غيرها من السور.

وتكاد كلّ سورة ولاسيما السور الطوال والمئين تنفرد بمعنى كلّيّ لا يتصرّف في غيرها ، مثلما تجد في كلّ سورة من الطوال والمئين معنى هو تصريف معنى في سورة أخرى .

دراسة مثل هذا يكشف لنا عن بعض معالم الرُّوح المهيمن على السورة ، وبه يتبين لنا الوجه فى عدم تصريف هذه المعانى فى سور أخرى ، فلولا أنَّ فى تلك المعاقد من معانٍ خاصة تفَرِّقُ بين الروح المُهيمن على سورتها والروح المهيمن على ما عداها لكانت جديرة بالتَّصريف الذى هو سَمْتٌ غالب على كثير من المعانى الكليّة فى القرآن الكريم

تَدبُّر الفروق البيانية بين المعاني الجزئية المصرفة في السورة

المعاني الكلية المصرَّفة فى السور مكوَّنة من معانٍ جزئية تمثلها الجمل القرآنية على اختلاف مقاديرها ، وأكثر سور القرآن الكريم فيها غير قليل من المعانى الجزئية المصرَّفة المتشابهة فى بعض وجوه النظم مع معان جزئية فى سورة أخرى .

وما بين هذه المعانى وصورها من وجوه اتفاق وافتراق كثيراً ما تستجلى معالمه فى ضوء السياق الجزئيّ القريب الذى هو امتداد السياق الأكبر مما

يجعله أقرب إدراكاً ، ومنه يتوصل إلى الروح المهيمن على السياق الكليّ للسورة الذى هو المهيمن على السياق الجزئيّ الذى هو أظهر سلطاناً على مشتبه النظم فى المعانى الجزئية .

وهذا يستوجب المناظرة بين مناهج التفصيل للمعانى المصرَّفة مناظرةً تتجاوز الاكتفاء بتسجيل ظواهر الاتفاق والافتراق فى مشتبه النّظم إلى السعي إلى استبصار أثر السياق الجزئيّ أولاً ، ثُمَّ الانتقال منه إلى السياق الكلى للسورة الذى به تُستبين معالم المقصود الأعظم الذى هو الروح السارى فى السورة كلّها .

وإذا ما كان مشتبه النظم قد لقى عناية بالغة من أهل العلم قديماً وحديثاً ، فقد غلب على كثير منهم ملاحظته واستبصاره فى سياقه الجزئى الذى هو خطوة إلى أمد أبعد ، وقليل من أولئك من مد استبصاره وتدبره مشتبه النظم فى ضوء السياق الكلى للسورة ملاحظاً سلطان المقصود الأعظم .

ما ذلك إلاَّ لخفاء ذلك السلطان على مشتبه النظم فى المعانى الجزئية التى يغلب أن يكون نظمها نظماً تركيبيًّا بخلاف سلطان المقصود الأعظم على سياق المعانى الكلية ومشتبه النظم الترتيبي فيها ، فإنَّه أجلى منه فى التركيب .

بهذا يتبين لك أنَّ مشتبه النظم فى المعانى الجزئية غير مشتبه النظم فى المعانى الكليّة التى هى معاقد السورة ونجومها الكبرى .

● **تكرار أو تصريف نمط تركيبى فى سياق السورة :**

يكون فى بعض سور القرآن الكريم إعادةُ بعض الجمل أو الأنماط التركيبية الجزئية على نهجٍ متميِّزٍ لا يكونُ فى غيرها ، ومثل هذا فيه دِلالةٌ على اعتناء السُّورة بما يتضمنه هذا العنصر التركيبيّ المصرف أو المكرّر فيها ، لما له من مزيد اعْتلاقٍ بمضمونها وسياقها الكليّ ومقصودها الأعظم ، وهذا على ضربين :

الضرب الأول : هو التكرار النظميّ الذي تكون فيه الإعادة لنمط تركيبى بحروفه ومعناه فى سياق السورة الواحدة ، كتكرار قوله ﷻ : ﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴾ (القمر:١٦) ...

الضرب الثاني : هو التصريف النظميّ الذى تكون فيه الإعادة لنمط تركيبي ذي عدول فى بعض مفرداته أو مواقعها فى سياق السورة الواحدة ، وهو ما يعرف بمشتبه النظم فى السورة الواحدة .

ومن نحو قوله ﷻ :

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٣).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ (المائدة:٤١).

وهذا الضرب جدير باسم التصريف لما فيه من تصريف فى العبارة هو آية على تصريف فى المعنى مما يَصْرِفُه عن استحقاق اسم التكرار ، فإنَّه كما ذهب إليه الإمام « عبد القاهر » من أنّه لا يكون لإحدى العبارتين مزيّة على الأخرى حتى يكون لها فى المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها .

وهذا الذى نقوله فى دِلالة تكرارأوتصريف بعض عناصرالسورة وانتشارها على لا حب سياقها في وحدتها البيانية ، وما يهيمن عليها من الروح السّاري في جملها وآياتها ومعاقدها إنّما يقول بمثله بعض مذاهب النقد الحديث .

لا نقول ذلك استظهاراً بمذهب نقديّ على صحة مذهب فى البيان القرآنيّ ، بل لبيان أنَّ ما نذهبُ إليه هنا إنّما هو من معين الإدراك الفطريّ الرشيد للحقائق فى أى ضرب من ضروب البيان ..

المعجم اللغوى .

لكلٍّ سورة من سور القرآن الكريم معجمٌ لغويٌّ يتميز بصنفين من الكلمات

الصنف الأول : ما توارد فيها على نحو لافت للبصر .

والصنف الآخر : ما اختصت به دون غيرها على نحو من الأنحاء : مادة أو اشتقاقاً وتصريفاً .

الصنف الأول : يشمل المعجمُ الكلماتِ التى تنتمى إلى أسرة لغوية واحدة بحيث يكون بين تلك الكلمات قرابة دلالية قد تكون جلية حيناً ،وقد تكون خفية حيناً آخر .

والأسرة اللغوية تُسْتَجْمَعُ فيها الكلمات عن طريق الاشتقاق الذى تلتقى الكلمات فيه حول جذر لغوي واحد.

ويمكن أن يجمع إلى تلك الأسرة اللغوية تلك الكلمات التى تتلاحظ معانيها ، وتتجاوب ، وأن لم يكن بينهما اشتقاق لغوى ، كمثل كلمات التقوى والطاعة والإيمان ، والإحسان ، الإيقان ، فهى من أسرة دلاليّة متقاربة ، وكذلك ما يتعلق بذلك من عبادات كالصلاة والزكاة والجهاد والقتال ونحو ذلك .

ولتوارد أسماء الله الحسنى فى سورة ما على نحو خاص مزيد عناية بملاحظة وتدبُّر اعتلاق معانيها بسياق ومقصود السورة التى فيها ، فالله ﷻ لايقيم اسمًا من أسمائه الحسنى إلا في سياقه ليدل على ما يترادف من فيوض المعاني على ذلك السياق ، فكان فقه معانى أسماء الله الحسنى ومواقعها فى الذكر الحكيم بابًا من العلم جدٌّ عظيم ، ولا يقوم به إلا من كان محتسبًا متخلقًا بما يليق به من معاني تلك الأسماء ، فيكون له من ذلك زاد إلى زاد عرفانه العلمي يهديه إلى حسن استبصار الروح المهيمن على السورة .

ومثل هذا الاستبصار رافد من روافد فقه الروح المهيمن على بيان السورة ، فإذا ما لا حظنا معه أمراً آخر هو اقتران بعض الأسماء مع بعض على نحو فريد فى بعض السور كان ذلك أيضاً معينا على معرفة معالم المقصود الأعظم .

ومن الجدير بالملاحظة أنَّ كلمات الأسرة اللغوية إذا ما تكاثر تواردها فى سورة ما كان فى هذا آية على هيمنة ما تلتقى عليه تلك الكلمات دلاليا على موضوع السورة ، ذلك أنَّ حشد مفردات هذه الأسرة اللغوية وتَجْييشها في سورة واحدة لن يكون عملاً عقيماً أو عابثاً ، فهو تنزيل من عزيز حكيم عليم حميد .

والصنف الآخر : هوالذى تختص به السورة دون غيرها على نحو من الأنحاء ، فإنَّ كثيراً من السور تختص بكلمات لا تكون فى غيرها على إطلاق الوجوه كلها ، أو تختص بها من وجه دون وجه ، مثل اختصاصها بها من وجه الاشتقاق دون وجه المادة أو وجه الجمع دون الإفراد .... إلى آخر ذلك .

والناظر فى معجم الكلمات القرآنية يرى كثيراً منها لم يرد ذكره إلا فى سورة واحدة ، وبين يدى عشرات من فرائد المفردات فى الذكر الحكيم ، وغير خفيّ أنَّ فى هذا الاختصاص آياتٍ بيّنةً على مزيد اختصاص معناها بمقصود سورتها ، ولولا ذلك ما كان لها أن تختص السورة بها من دون غيرها ، ولا سيما أن غيرها قد يرد فيها ما يتوارد معها فى معناها العام .

ومن هذا اختصاصُ بعض السور باسم من أسماء الله الحسنى .

ومما يحسن استبصاره فى هذا أسماء الجنة والنار واليوم الآخر فان بعض السور تختص باسم غير معهود من ذلك مما ينبىء عن مزيد اعتلاق بين معنى ذلك الاسم وسياقه الجزئي ، فالكلي ، ثم مقصود السورة الأعظم ، وقد يكون فى اختصاص معنى ما بمقصود سورتها خفاءٌ يستوجب مزيد اجتهادٍ فى الاستبصار والتدبر ، وإن كان اختصاص معناها بسياقها الجزئى أجلى وأظهر .

إنَّ تدبر فرائد المفردات في البيان القرآني ذو عونٍ على حسن فقه المعاني الإحسانية التي بها يتصاعد العبد في مقامات القرب الأقدس .

المرحلة الثالثة : تقسيمُ السُّورَةِ إلَى معاقِدَ كُلِّيَّةٍ

يغلبُ على سور القرآن الكريم أن تكون ذات معان كلية تمثل معاقد لبناء السورة الكليّ وتحرير معالم هذه المعاقد مبتدأ ومنتهى إنَّما يقع عليه المرء من طول قراءة ونظر وتبصّر فى السورة به يصبح المعنى الكليّ للسورة مستحضراً فى قلب القارئ ، فيتأتي له إبصار تلك المعالم ، ثمَّ تحديدها ، ومثل هذا ذو أهميَّة بالغة فى الوقوف على مدارج المعنى القرآنيّ فى السورة الذى به تتحقق معرفة حركة المعنى في سياق السورة .

وهو ذو أهمية أيضاً فى معرفة مواقع هذه المعانى الكلية فى السورة على مدرجة المعنى القرآنيّ فيما سبق السورة مناط البحث .

تقسيم السورة إلى معاقد تقسيم أساسه تآخي المعاني الجزئية وتناغيها فى تشكيل وحدة كلّية بيّنة المعالم التى بها تمتاز عما سبقها وما تلاها من وجه ، وبها يتحقق الاعتلاق بما سبقها وما تلاها ـ أيضاً ـ من معاقد على جادة السياق الكليّ للسورة .

وهذا التقسيم به يتبين صاحب القرآن الكريم مقدّمة السورة ومفتتحها ومؤخرتها ومختتمها وما جرى بينهما من معاقِد ، وموقع قلب السورة الذى منه تتناسل وشائج القربى وأسباب التآخي وأشطانه .

كلّ سورة ولاسيّما الطوال والمئين وكبار المفصل لا تكاد تخلو من : (المطلع والمقطع والقلب) وإذا ما كان المطلع تلاوة والمقطع ترتيلاً قد تحدد موقعهما من السورة ، فإنَّ مقداريهما يختلفان من سورة إلى أخرى ، كما أنَّ موقع قلب السورة ليس محدَّدًا ، فقد يكونُ فى ثبجها ، وقد يكون أقرب إلى مطلعها ، أو أقرب إلى مقطعها .

إنَّ تقسيم السورة إلى حلقات تجمع فى محيطها مجموع المعانى الجزئية التي تشكِّل معنى كليًّا هو أساسٌ لاستبصارالعلاقات بين معاني السورة على نحو محكم ذلك أنَّ استبصار علاقة المعنى الجزئي بغيره فى محيط حلقة من حلقات المعنى القرآنيّ للسورة أقرب إدراكاً وأيسر تحصيلاً من استبصار علاقته بمعنى جزئيّ فى محيط حلقة أخرى من حلقات السورة ، لأن تلك العلاقة ذات خفاء ، وهو خفاء لا علاقة له بوثاقة الاعتلاق أو وَهَنَهِ ، فقد يكون وجه الاعتلاق خفيًّا إلا أنه جد وثيق .

واستبصار السورة آية آية دون تقسيمها إلى فصول ومعاقد كلية يضعف قدرة المستبصرعلى إدراك معالم المقصود والغرض الأعظم المهيمن على السورة ، فإن انشغاله بتلاحم الآية بالآية التى بعدها لا يعنيه على مد بصره إلى أفق أبعد ، لكن استبصار التلاحم بين آيات المعقد الواحد أقرب وأمكن ثم من بعده استبصار علائق المعاقد بعضها ببعض وخضوعها لسلطان غرض رئيس ومقصود أعظم .

المرحلة الرابعة : التَّحْليلُ البَيَانيّ لكلمات وجمل وآيات ومعاقد السورة

التحليل البيانى للسورة هو القادر على إضاءة السورة داخليًّا فتشرق مضامين الهدى منها فى نفوسنا على نحو يحقق اكتساب أمرين :

الأول : المضمون التشريعي ببعديه : العقدي والسلوكي ، والمضمون التثقيفى متوازيين أو متمازجين.

الآخر : القناعة والرضا القلبيّ المثمر زهدًا في كلّ ما يشغل عن التلذّذ بالعبودية لرب العالمين ، فإنَّ لها لذة هي الثواب الحقيقيّ للإخلاص في كلّ طاعة مما يجعل ذائقها في الفردوس على الرغم من أنَّه قد يكون حينئذ أشعث أغبر ذا طمرين مدفوعًا بالأبواب لايؤبه له

وكلُّ أنحاء التدبر للسورة المفتقرة إلى منهج التحليل البيانى للسورة عاجزة عن تحقيق هذين الأمرين معاً مما يحقق لتلك الأنحاء عجزاً أو تقصيراً فى النصيحة لكتاب الله ﷻ .

رسالة المتدبر ليست مقصورة على استكشاف المضمون التشريعيّ التثقيفى بل ذلك فريضة استنبات القناعة والرضا القلبي بذلك المضمون ثم استثماره فى توليد الطاقة الإنجازية لذلك المضمون ، فلا قيمة لاستكشاف معالم التشريع والتثقيف بل هى له مجموعاً إليه استيلادُ دوافع الإنجاز والإتقان .

وإذا ما عجز التحليل البيانى للسورة عن استيلاد دوافع الإنجاز والإتقان فى نفس المتلقي ، فانَّ مردَّ ذلك إلى نقص فى تناول عناصر السورة بالتحليل أو إلى خلل فى تصور معالم ذلك التحليل أو فى توظيف ذلك التصور توظيفاً متلائماً مع شخصية السورة التى هى مناط التحليل .

منهاج التوظيف لتلك المعالم تختلف من سورة إلى أخرى ، ولا مسوغ البتة إلى إسقاط ما يصلح لسورة ما على سائر السور الأخرى ، لما بينها من تغاير مضموني وبنائي يرمى فى سياق كليّ إلى غاية واحدة .

ليس التحليل البيانى للسورة إلاَّ قراءة إنتاجية فاحصة كلَّ عناصرها فحصاً كاشفاً عن قيمة كلِّ عنصر وعلاقته فى تشكيل الوجود الدلاليّ للسورة مثلما كان له قيمة فى تشكيل وجودها اللغوى المقروء أو المسموع .

هذه القراءة يجتاز بها صاحبها مرحلة تحويل المسطور على وجه صحيفة إلى مسموع مَنْغُوم فى أذن سامع ، فذلك معنى عام للقراءة يشارك فيه الدهماء أهل العلم .

وإنّما هى قراءة قائمة بإخضاع جميع عناصر المقروءة فى وجود الكليّ للاستبصار : فهى موقف استبصاري إنتاجي من السورة ، وهذا يقتضِى من صاحب هذه القراءة التحليلية للسورة أن يتسلل بوعيه فى الوجود اللغوي للسورة يجوس خلاله ويخادنه ، فيمتزج وعيه بالسورة مثلما تمتزج السورة بوعيه .

هذا ما يجعل المعنى القرآنيّ للسورة فى صورته الإدراكية لا القصدية يختلف باختلاف وعى المتلقى ، فإنَّ ثَمَّ علاقةً جدلية بين السورة والمتلقي

قائمة على التَّبادل ، فهو يأخذُ من السورة مقومات وجودها اللغويّ ، ويضيف إلى وجودها الدلاليّ من ذاته القائمة بالإيمان والتعلم العميق الفسيح والخبرة وملكة التذوق والاستبصاروالالتزام السلوكيّ وغير ذلك .

وإنى أزعم أنَّ التحليل البيانيّ للسورة القرآنية سبيلٌ من سبل حسن القيام بالاستجابة لأوّل أمر إلهيّ فى دعوة الإسلام : ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ (العلق: ١).

ما أُمر به ﷺ هو قراءة استيعاب للكون محسوسه ومعقوله استيعاباً يُفعم النفس ، ويسيطر على منهج السلوك المعرفيّ والحركة المشكّل وجوداً جديدا للإنسان به يحقق رسالة الاستخلاف العظمَى ورسالة الشهادة على الأمم الأخرى ، فتنال به الأمة المحمديّة مقام الخيريّة .

أزعم أنَّ القراءة التحليلية للسورة القرآنية سبيل إلى تحقيق تلك القراءة المأمور بها فى سورة العلق .

وكل ما يذكره أهل العلم من معالم التحليل البيانى فى مثل هذا إنَّما هو مفاتيح أبواب طرائق مديدة فسيحة إلى عالم التحليل البيانى للسورة فلا يكاد يحاط بأقطاره المترامية .

ولهذا كان للذاتية الرشيدة الثَّقِيفة أثرٌعظيمٌ فى استيلاد طرائق تحليلية متناسقة مع واقع كل سورة .

وإذا ما كان نقدة الأدب يذهبون إلى أنَّ أولى قواعد المنهج العلمى هى أن تخضع نفوسنا لموضوع دراستنا لكى تنظم وسائل المعرفة وفقاً لطبيعة الشىء الذى نريد معرفته وأنَّنا نكون أكثر تمشياً مع الروح العلمية بإقرارنا بوجود التأثيرية فى دراستنا شريطة أن تخضع هذه التأثيرية للضبط والمراجعة ـ إذا كان هذا فإن الأمرَ مهمٌّ فى التحليل البيانيّ للسورة لأن إخضاع نفوسنا لها سوف يفجر فينا طاقة معرفية ذوقية تدرك ما لا تمكن العبارة عنه ، لكنَّه يؤثر تأثيراً نافذاً فى شتى المجالات التى تمكن العبارة عنها .

الذَّوق الذى هو دعامة أساسية من دعائم التحليل البياني هو الذوق المتحدر من عدة روافد موضوعية يمكن اكتسابها بالمدارسة والدُّربَة ، ومن ذاتية شخصيته تكتسب من سلوك إيمانى ناصح والتزام حركى خالص .

وإذا ما كان من جوهر الأخذ بالذوق الذاتي الرشيد بالثقافة والسلوك الحركيّ أن يكون معللاً فإنّه مما لا يخفى أنَّه ليس بلازم أن يكون ذلك التعليل موضوعيًا جليًا فى كل أمر .

المهم أن يقوم المنهاج على ثلاثة :

التحليل .

والتأويل (تفسير الظواهر).

والتعليل .

وهذه المرتكزات ليست مما استحدثه التفكير البياني والنقدي بل ذلك أمرٌ قد حثَّ عليه وأكّده الأسلاف في أسفارهم :

تراه جليًا عند « عبد القاهر الجرجانيّ» في فواتح (دلائل الإعجاز) :

« لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا وأن تصفها وصفا مجملا وتقول فيها قولا مرسلا ، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصّل القول ، وتحصّل ، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم ، وتعدَّها واحدة واحدة وتسميها شيئا شيئا وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الأبريسم الذي في الديباج وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع وكل آجرة من الآجر الذي في البناء البديع »[١]

فهذا دالٌّ دِلالةً بيّنَةً على أن الاستقصاء والتحليل دعامتان رئيسيتان في منهج التفكير البيانيّ ، فالإجمال ، والاكتفاء بظاهر البيان مما يتحرز منه التفكير

---

(١) دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر ص ٣٧

البياني ، ولذا يُذَكِّرُ به « عبد القاهر » في مواضع عديدة من كتابه ؛ ليكون المتدبر والمتذوق على ذكر من أهميته .

يقول : « واعلم أنك لا تشفي الغلة ولا تنتهي إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملا إلى العلم به مفصلا ، وحتَّى لا يقنعك إلا النظر في زواياه والتغلغل في مكامنه ، وحتَّى تكونَ كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه ، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشجر الذي هو منه »(١)

تأمل قوله :« لا يقنعك إلا النظر في زواياه والتغلغل في مكامنه....» يتبيّن لك عظيم أهمية الاستقصاء في التحليل البياني ليقف المرء على ما هو مكنون في البيان من خصال البلاغة والبراعة والبيان .

الاستقصاء في التحليل والتّدبر والتّذَوّق لابدَّ معه من تعليلٍ وتأويلٍ وإبانةٍ عن ذلك بلسان مبين ، فإنَّ الاستقصاء في تحليل وتدبر البيان لا يعدو مرحلة التذوق الانطباعي الذي قد لا يستفاد منه . يقول الإمام :

« لا بُدَّ لكلِّ كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ومعان شريفة »(٢)

فالعلم بجهة الحسن والاستجادة وعلة ذلك وسببه ، ثُمَّ الاقتدار على الإبانة عن ذلك الذي أدركته بفراستك البيانية ؛ ليكون تدبّرك وتذوقك موضوعيًا علميًا متطهرًا من الذاتية المجردة التي لا يستفاد منها غالبًا في باب العلم والتعلم ، ولا تهدى إلى الآخر ما به يستطيع السيرعلى الطريق الذي سلكت ،

---

(١) دلائل الإعجاز: ص ٢٦٠

(٢) السابق : ص ٤١

فإنَّ البلاغيّ والناقد من رسالتهما فتح السبل إلى الولوج في النص ، وإغراء القارئ بمخادنة النّص بالإشارة إلى بعض من جليل مكنونه .

وتبقَى الإشارة التذكيرية بأمرين رئيسيين في منهاج التحليل البياني للقرآن الكريم في سياق السورة :

- الأول : العناية بتحليل مشتبه النظم (التصريف البياني للمعنى القرآنيّ)
- الآخر : العناية بذالتوجيه البياني للقراءات القرآنية.

هذانِ أمران لا تستقيمُ دراسةٌ تحليليَّة لبيانِ القرآن الكريم غفلتْ عن أحدِهما أو تساهلت في العِناية بالوفاءِ ببعض حقِّهما .

ينتبه بعضُ الباحثين إلى الأمرِ الأوَّل « التّصريف البيانيّ للمعنى القرآنيٍّ » فيقرِنون النَّظرَ فيما تشابه نظمًا وتركيبًا ... مع ما هم بصددِ تحليلِه تحليلا بيانيًا ، وقد كان لسلفِنا مزيدَ عنايةٍ بذلك ، فأُفردت أسفارٌ جليلةٌ في هذا لاتخفَى على طالبِ علمٍ بالبيانِ القرآنيٍّ .

والأمر الآخر يغفل عنه غير قليل من الدارسين على الرغم من الزعم بأنّ مناط درسهم بلاغة القرآن الكريم ، والقرآن الكريم ليس بالمقصور على ما جاء في قراءة حفص عن عاصم ، وإن كان ترتيل جمهور أهل القرآن الكريم بها .

علينا أن نقوم ببعض حق تدبر وتأويل بلاغة القرآن الكريم في وجوه الترتيل الأخرى ، وهي متواترة تواترًا لايقل البتة عن تواتر قراءة حفصٍ عن عاصم ، فليس من العدل أن نقصر عنايتنا بوجه من القراءات المتواترة دون غيرها مما تواتر مثلها .

التوجيه البياني للقراءات القرآنية فريضة في كل بحث يعمد إلى تدبر البيان القرآني الكريم : تحليلا وتأويلا وتعليلا ، سواء ما كان مجال القراءة فيه متعلقا بالكلمة مادة وصيغة وموقعا ، وما كان متعلقا بالنظم والتركيب والتصوير والتوقيع والتغني .

مجال التحليل البيانيّ للسورة .

السورة القرآنيّة فى وجودها اللغوى مكونة من عدة عناصر متنوعة ، ولكلِّ عنصر صورة صوتية أفرادية أو تركيبية ودلالية ذهنية أو تركيبية أو سياقية وأنماط تكوينية وصور وظلال وعلاقات ووشائج .

وإذا ما كان أىّ بيان يتحقق وجوده الكلّيّ من خلال تمازج عناصره اللفظية والمعنوية أو التركيبية تمازجاً لا يتأتى معه أن يقوم عنصرما بعملِه منعزلاً عن بقية العناصر ، أوأن يُستبدل به عنصرٌ أخر ، فإنَّ دراسة هذا البيان لا تتأتى إلا باستقصاء التحليل الذى يقتضى دراسة كلّ عنصر فى ذاته وفى وجوده السياقي الجمعيّ .

ولهذا التحليل البياني لصورة المعنى القرآنيّ المتعبّد بترتيلها في السياق السوريّ مجالات عديدة ، وهي مجالات متصاعدة في تحقيق الوجود النّصي المكتمل لبناء السورة .

كلّ مجال منها يُقريك تدبُّرُه زادًا إلى تدبّرِ ما بعده من المجالات المتصاعدة ، بل إنك لتجد نفسك ـ وقد حسبت أنك قد فرغت ـ تملك من الزَّاد ما يُغريك بأن تكونَ الحالّ المرتحل في تدبُّرك وتذوقك ، فإذا بك وقد أردت أن تحط الرحال ، تسرج الجياد إلى ما بدأت به ، فتستأنف التدبر والتذوق فإذا سُبُحات العطاء تتوافد وتترادف على قلبك .

وتلك ﴿مَا يُلَقَّاهَا إلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا﴾على المجاهدة في التحليل والتَّدبُّر والتَّذوّق ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إلا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ من الطَّبْعِ والعِلْمِ والتقْوى .

نمطا التحليل :

إذا ما كانت السّورةُ القرآنية وحدة بيانيّة كبرى ، فمنَ البيّنِ أنَّ أهم سمات نصّيةَ الخطابِ إنما سِمة الاطراد ، أيْ أن يكون في الْخطابِ أمرًا مطردًا حاضرًا فيه لايغيب عن مكوناتِه وتكويناتِه ، وليسَ من المتوقّعِ أنْ يكونَ هذا الْمُطّرِدُ حُضُورًا فِي بِنيةِ الخطابِ الْكبرَى كلمة أو تركيبًا أو معنًى جزئيًا مَا . كلاَّ .

المعهُودُ أنْ يكون معنًى محوريًّا يَجري أثرُهُ فِي مكوناتِ النّصّ على تنوعها ، وفي تكويناتِه بحيثُ يتراءَى هذا الْمعنى الْمحوريّ منْ وراءِ أمورٍ تظهرُ لذِي النظرَةِ العجلَى .

وهذا الاطرادُ والحضُور الاستمراريّ للمعنى المحوريّ يمنح الخطابَ تماسُكًا .

واطرادُ حضُور المعنى المحوريّ في الخطاب له مجالانِ يتراءى فيهما :

● الأول : هو عواملُ التّرابط النّظميّ (السّبك / التضام) المتحققة في ضروبٍ عدّة لبعضِ الْمكوّناتِ كلمًا وتراكيب ، ولبعضِ أنماطِ التراكيبِ .

وهذا ما يبرزُ في الخطابِ سِمةَ السبك فِي البعد اللغوي للنّصٍّ ،

تراه متحققًا فِي بعضِ أنماطِ التكرارِ لمفرداتِ الخطاب على مستوَى الأسرة الاشتِقاقِيّة للكلِم ، وعلى مستوى النمط التصريفِي لها ، وعلى مستوى التقاربِ الإيقاعيّ للكلم ، ثُم على مستوى الأسرة الدلالية للكلم .

وتراه متحققًا في الإحالات الضميرية ، فالضمير عاملٌ مهمٌّ من عوامل التماسك سبكًا . وكذلك أسماء الإشارة والموصول ...

غير قليل من قضايَا علمِ المعاني لدى البلاغيين المختصّة ببناء الجملة (أحوال الركنينِ وإسنادهما ومتعلقات الفعل) وكذلك غير قليلٍ ممّا يعرفُ بالمحاسن اللفظية من نحو الجناس والسجع ، ورد الأعجاز على الصدور الكلمي ، ومراعاة النظير الكلمي ....إلخ إنما هومن قبيلِ الترابط النظمي (السبك)

● الآخر : هو عواملُ التّرابط االدّلاليّ (الحبك/ التقارن) المتحققة في ضروبٍ عدّة من العلاقاتِ الدلالية بين معاني الجملِ والأبيات والآيات والصور والفصول ...

وهذا تراه متمثلا فيما يعرف بالإجمال والتفصيل ، والجمع والتقسيم واللفف والنشر ، ورد العجز على الصدر المعنوي ... وما تراه في العلاقات بين

المعاني في ما يعرف بكمالِ الاتصالِ وشبهه ، وغير قليلٍ من المحسنات المعنوية هو من قبيل الترابطِ الدّلالي (الحبك/ التقارن).

وعبد القاهر قد عني كثيرا بهذا الضرب ، واستعلاه على الأول على نحو ماتراه في قوله في دلائل الإعجاز : « واعلمْ أنَّ ممَّا هو أصلٌ في أن يَدقَّ النظرُ ويغمُضَ المسلكُ في توخِّي المعاني التي عرفتَ أنْ تتحدَ أجزاءُ الكلامِ ويَدْخُلَ بعضُها في بعضٍ ويَشتدَّ ارتباطُ ثانٍ منها بأَولَ وأن يحتاجَ في الجملةِ إلى أن تضَعَها في النفسِ وَضْعاً واحداً وأنْ يكونَ حالُكَ فيها حالَ الباني يضعُ بيمينهِ هاهُنا في حالِ ما يضعُ بيسارهِ هناك . نَعم وفي حالِ ما يُبْصرُ مكانَ ثالثٍ ورابعٍ يضعُهما بعدَ الأَولينِ . وليس لِما شأْنه أن يجيءَ على هذا الوصفِ حدٌّ يحصره وقانونٌ يحيطُ به فإنه يجيءُ على وجوهٍ شتَّى وأنحاءَ مختلفةٍ ».

هذا النمط العالي العلاقات القائمة بين جمهرة من المعاني هي علاقات توالد وتناسل وتراتب . وهذا من قبيل (الحبك/ التقارن) وهو معنيّ بتأكيد أن ألكلام العالي على تنوع وتعدد أجزائه هو قطعةٌ واحدة ، تراق يقُول فِي « الدلائل » : « واعلمْ أنَّ مثَلَ واضع الكلام مَثَلُ من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضة فيذيبُ بعضَها في بعض حتى تصيرَ قطعةً واحدة ».

وفطرة الترابطِ الدّلاليّ (الحبك/ التقارن) فكرةٌ مِحوَرِيّةٌ لَدَى عُلَمائِنا الأَقْدمِين ، وَلا سِيّما مُفَسّرو الكتاب العزيزِ .

القارئُ البَصِيرُ تَفسِير « نظمِ الدّرر » لِبُرهانِ الدّينِ الْبِقَاعِيّ (ت : ٨٨٥هـ) يجدُ عنايته بالترابط الدلاليّ بيْن معاني الجملَ والآيات والفصُول (الحبك / التقارن) تعلُو عنايته بالترابط النظميّ ، ولذا كثر في تأويليه البيان القرآني قولُه : ولمَّا كان كذا كان قولُه كذا ممَّا يُبرزُ رؤيته النّافذة إلَى التراتب والتوالد والتناسل بيْنَ معانِي الْجمل والآياتِ والصُّور والفصُول .

صَحيحٌ أنّ مصطلح (الحبك/ التقارن) غيرُ حاضرٍ في لسانِه كما أنَّ مصطلحَ التَّرابطِ الدّلاليّ غيرُ حاضرٍ فِي لِسَانِهِ ، ولكنّ جوهرَ الْمصطلحِ وحقِيقته ومفهُومهُ كانَ هو الْحاضِرَ القائِمَ الّذِي لايَغيبُ عنْهُ .

مستويات البناء البياني :

ومجالات التحليل البيانيّ للسورة القرآنية إذا ما شئنا حركة من الأدنَى إلى الأعلى ، والجزئي إلى الكلّى تبدأ بتحليل المفردات في سياقها التركيبي وانتهاء بتحليل بناء السورة كلها لهذا أرى أنّ البِناء البيانى للسورة (كذلك كل نصٍّ من نحو القصيدة والخطبة والمقالة....) ذو مستويات أربعة .

البناء البياني للنص أربعة مستويات متصاعدة : النظم ، والترتيب ، والتأليف ، والتركيب . أدناها النظم ، وأعلاها التركيب ، وهذا الذي قلت مستمد من كلام عبد القاهر في « دلائل الإعجاز ».

يقُول الإمام : « ولم أزلْ منذُ خدمتُ العِلْمَ أنظرُ فيما قاله العلماءُ في معنى الفصاحةِ والبلاغةِ والبيانِ والبَراعةِ وفي بيانِ المَغْزى من هذه العباراتِ وتفسيرِ المُرادِ بها فأجدُ ... المُعَوَّلَ على أن ها هنا نَظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغةً وتصويراً ونَسْجاً وتحبيراً».

قوله : « أن ها هنا نَظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغةً وتصويراً ونَسْجاً وتحبيراً». فيه بيانٌ لمستويات البناءِ البياني ، وفيه بيان فنون التشكيل لصورة المعنى .

يمثل مستويات البناء الأربعة (النظم والترتيب والتأليف والتركيب)

ويمثل فنون التشكيل الأربعة : (الصياغة والتصوير والنسج والتحبير)

الفرق بين مستويات البناء ، وفنون التشكيل أن مستويات البناء متصاعدة ، يدخل الأدنى (النظم) في الأعلى (التركيب) فما من تركيب إلا وهو قائم على نظم وترتيب وتأليف .

أمَّا فنون التشكيل فهي غير متصاعدة بل هي متنوعة ، ولذا قلت (فنون) ولم أقل (مستويات) .

البناء يمثل الحركة التصاعدية(الرأسية) للمعنى .

التشكيل يمثل الحركة التمدّديّة (الأفقية) للمعنى .

وكلّ فنّ من هذه الأربعة قد تتحقّقُ فيه المستويات الأربعة ، وقد تتحقق فيه بعضها . قد يكون تشكيلٌ تصويري مبني من النظم ، وقد يكون تصوير نسيجيّ مبني من التأليف .

والّذي يعنيني هنا القولُ في مستويات البناء البياني للمعنى .

المستوى الأول : (النظم) مجاله بناء الجملة وإن امتدت ، وهي تتشكل من مفردات وما في معنى المفرد والعلاقات بين مكونات الجملة (النظم) علاقات إعرابية ، وظيفية تتمثل في الإسناد والتقييد والتبيين والتوكيد (وهذا يندرج تحت ما يُعرف عند أصحاب نظرية النص بالسبك).

المستوى الثاني : (الترتيب) مجاله الصورة الكلية ، وهي تتشكل من الجمل التي بناها النظم ، والعلاقات بين الجمل هنا علاقات معنوية ، فمعاني الجمل هي التي نتاج (النظم) هي التي تحقق العلاقات المشكلة للصورة ، فهي علاقات معنوية دلاليّة ، (وهي تندرج تحت ما يُعرف عند أصحاب نظرية النصّ بالحبك).

المستوى الثالث : (التأليف) مجاله المعقد (الفصل) المشكل من صور كلية أنتجها (الترتيب) والعلاقات بين الصور هنا علاقات أغراض مرحلية ، فلكل صورة كلية موضوعٌ تناوله ، وغرضٌ مرحليّ تحققه ، (وهذا أيضًا يَندرج تحت ما يُعرف عند أصحاب نظرية النصّ بالحبك) .

المستوى الرابع : (التركيب) مجاله النصّ كله (السورة القرآنية) المشكل من المعاقد (الفصول) ، والعلاقة بين المعاقد هي المقصد المحوري ، وهوما يُسميه علماؤنا المقصُودَ الأعظم ، وفي نعته بالأعظم لقانية بالغة ، فالأعظم ما اندرج فيه غيره ، وحواه وأحاط به واشتمل عليه . وسميت الفاتحة (أم الكتاب) القرآن العظيم من أنّها تستجمع المعنى القرآني في صورة مكثفة ، فهي النموذج المعجز لإيجاز القصر .

هذا ما أذهب إليه من أنَّ البناءَ البيانيّ للخطاب ذُو مستوياتٍ متصاعدة .

كنت هنالك قد تكلمت في سبل الاستنباط التي عُني بها الأئمة في تدبر الآية والآيتين أو الصورة الكلية ، وأنا هنا ناظر في سبيل الاستنباط من النص المتحقق من البناء التركيبيّ ، وكما قلت إنّ هذا البناء التركيبيّ مشتمل على المستويات الثلاثة السابقة (النظم ، والترتيب ، والتأليف) .

ويقتضي الأمرُ مزيد تفصيلٍ موجز العبارة :

أولاً : التحليل البيانيّ للمفردات

وكنت قد حدثتك عن المعجم اللغوي للسورة ، وأثره في تحقيق وتحرير مقصود السورة التي أنت بصدد تدبُّرها ، فإنَّ « أوّل ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية ، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة ، فتحصيلُ معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه ، كتحصيل اللبِنِ في كونه أوّل المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه ... »[1]

ومن العَليّ هنا أن ترصد المفردات في كلّ سورة رصدًا كاملاً يشمل أدوات المعاني والأسماء والأفعال ، وذلك من قبل أن يتم إعداد معجم كلمات لكلّ معقد من معاقد السورة على حدة ؛ ليتبين للمتفقه معانيها ما بين معاقد كل سورة من المجموع الكليّ لكلّ صنف من كلمات السورة .

إذا ما جئنا إلى سورة البقرة مثلا رصدنا أوَّلاً جميع كلماتها ، وهذا ليس بالعسير اليوم ، وقد كثرت وسائل ذلك ويُسِّرت ، ثُمَّ فصّلنا ما فيها من أدوات معاني كل أداة على حدة ، ثُمّ كل مادة ، ونبين ما كان اسما وما كان فعلا وما كان من الأفعال ماضيا وما كان غير ذلك ، وما هو مجرد وما هو مزيد ، ومن الأسماء ما هو جامد وما هو مشتق ، وكل مشتق يصنف وفق نوع اشتقاقه .

وإعداد هذا المعجم مع كلٍّ معقد ونجم ثم محاولة المقارنة بين معاجم كل

---

(١) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٦

إنَّما يعين على إدراك ما لكل معقد من تميز وما فى كلٍّ من العرى الوثقى التى يتواشج بها لغويًّا وتركيباً ودلاليا مع المعاقد الأخرى فى السورة .

حضور مادة لغوية ما فى المعاقد كلها أو أكثرها قد يكون آية من آيات الاعتلاق والتناسج بين فصول السورة ومعاقدها ، لهذا فإنِّي أوثر إعداد معجم لكلِّ معقدٍ بعد المعجم الكليّ للسورة ، ثم مقارنته ببعضه واستبصار ما بينه من تحالف وتخالف كميٍّ ونوعيٍّ ودلاليٍّ .

ومن البين السافر أنَّ التحليل البيانيّ لمفردات السورة يعمد فيه صاحبه إلى محاولة استبدال عناصر لغوية مقاربة بعناصر لغوية تشكلت منها السورة ، ثم موازنة ما استَبدل بما اسُتبدل به ليتأتى له استبصار بعض معالم خصائص تلك العناصر اللغوية التى تنفرد بها ، ولا سيَّما إذا ما كانت تلك الكلمات المستبدلة بغيرها مما له وجود فى سياق سورة أخرى .

وقد رأيت «عبد القاهر» يهديك إلى شيءٍ من هذا ، وهو يلفت بصرك إلى تدبر قول الله ﷻ : ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ ﴾ (هود:٤٤).

وكان يوقفك لتنظر في مادة الكلمة وصيغتها وموقعها وعلائقها بأخواتها ....

وغير خفى إنَّه إذا ما كانت الكلمات القرآنية هى كلمات العربيّة من قبل تنزل القرآن الكريم ، فلم يبدع كلمات لم تعرفها العرب .

بلاغة القرآن الكريم ليست فى إنَّه جاء بما لا تعرف العرب من كلمات بل بلاغته فى أنه نسج بيانه من كلمات تقاذفتها ألسنة العرب من قبل ، وبرغم من هذا كان البيان القرآنيّ بما اصطفاه من مفردات المعجم العربيّ ونسجه لها معجزاً حتّى إنك لو شئت أن تقيم كلمة غير قرآنية مقام كلمة قرآنية بينهما تآخ في المعنى والأداء لتبين لك فرق ما بينهما وفضل ما جاء في البيان القرآنيّ على ما اجتهدت في اصطفائه من المعجم العربي على اتساعه .

يقول «أبو محمد ابن عطية الأندلسي» (ت : ٥٤٦هـ) :

«كتابُ اللهِ لو نزعت منه لفظةٌ ، ثُمَّ أُديرَ لسان العربِ فِي أن يوجد أحسن منها لم يوجد»[١]

---

(١) المحرر الوجيز ، لابن عطية : ٣٩/١ .

وكان من قبله قد أعلمك «عبد القاهر» أنَّ العرب في عصر المبعث المحمّديّ قد فتشوا القرآن الكريم تفتيشًا مدققًا فما وجدوا فيه كلمةً غيرُها يعدلها فضلا عن أن يفضلها :

«أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه وخصائص صادفوها في سياق لفظه وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها ، وفي مضرب كلِّ مثلٍ ومساق كلِّ خبرٍ وصورة كلِّ عِظةٍ وتنبيه وإعلام وتذكيرٍ وترغيبٍ وترهيبٍ ، ومع كلِّ حجة وبرهان وصفة وتبيان .

وبهرهم أنَّهم تأمَّلوه سورة سورة ، وعُشْرا عشرا ، وآية آية ، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى وأخلق بل وجدوا اتساقا بهر العقول ، وأعجز الجمهور ، ونظاما ، والتئاما ، وإتقانا ، وإحكاما لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حك بيافوخه السماء موضع طمع حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول وخلدت القروم فلم تملك أن تصول»[1].

ومن قبل ذلك بقرن من الزمان قال «أبو سليمان الخطابيّ» إن حسن اختيار الكلمات من عمود بلاغة الخطاب عامة ، فكيف بذلك في بلاغة القرآن الكريم :

« .. اعلم أنَّ عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إمَّا تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام ، وإمَّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»[2].

تأمل قوله : «إذا أبدل منها ....إلخ» تدرك أثر اختيار المفردات من حيث هي مادة أو صيغة في المعنى ، فقد يفسد المعنى العقلي ، وقد يفسد المعنى البياني الذي عبر عنه بذهاب الرونق .

---

(١) دلائل الإعجاز : ص ٣٩ .

(٢) بيان إعجاز القرآن ، الخطابيّ : ص ٢٩ دار المعارف . القاهرة .

ولعلَّ هذا مما استمدّ منه «عبد القاهر» تبينه الطريق إلى تحقيق مقومات تمام بلاغة الخطاب في قوله :«ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات [البلاغة والفصاحة ..] وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى غير وصف الكلام بحسن الدّلالة وتمامها فيما له كانت دلالة ، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين وآنق وأعجب وأحق بأن تستولي على هوى النفس وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب وأولى بأن تطلق لسان الحامد وتطيل رغم الحاسد .

ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ويختار له اللفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية»(١).

تأمل قوله : «ويختارله اللفظ ...» كيف أنّه أوجب في اللفظ المختار خمس صفات :

أن يكون أخصّ بالمعنى .

وأكشف عنه .

وأتم له .

وأحرى بأن يكسبه نبلا .

ويظهر فيه مزية .

فعبد القاهر كما ترى يهديك إلى أن المفردات التي منها يقوم بناء الخطاب البليغ المتسم بحسن الدلالة وتمامها وتبرجها في صورة بهية معجبة مفردات ليس لها بدائل تقوم مقامها ، فليس ما يعرف بالترادف الذي تقوم فيه كلمة مقام أخرى في الخطاب البليغ ثُم لا يكون ثَمَّ أثر في بلاغته ، وهذا ما يجعل المثابرة في التحليل البياني لمفردات الخطاب أساسًا يبنى عليه غيره .

اصطفاء القرآن الكريم كلماته من مفردات معجم العربية إنَّما كان ناظراً فيه إلى كثير من مكونات الكلمة المصطفاه من صوت وصيغة ومدلول ودلالة

---

(١) دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر : ص ٤٣.

اكتسبها من روافد عدة ، فمنحتها قدرة على أن تتناسج مع مفردات أخرى فى سياقات عديدة على أنحاء متنوعة .

فتحليل السورة يستوجب النظر والاستبصار لمثل تلك الاصطفاءات والاستخدامات القرآنية لهذه الكلمات ، ومن هنا عُنِيَ أهل العلم بالقرآن الكريم بمحاولة استكشاف تناسق وتناسب الكلمة القرآنية فى سياقها من وجوه عديدة : من حيث صورتها الصوتية ، وصورتها التكوينية ومن حيث جذرها الاشتقاقى .

يحسن بالقائم بالتحليل البياني للسورة أن يعنى بكثير من وجوه كلمات القرآن الكريم ، فإنّه سوف يبدوله من تلك الوجوه ضروبًا من التناسق المبهر هو جدير بأن يكون مناط عناية البلاغيين في درسهم وبحثهم .

النظر فى الكلمات القرآنيّة من وجوهها المختلفة وعلاقة تلك الوجوه بالسياق الجزئى الذى تنسج فيه وبالسياق العام للسورة كلها ثم علاقتها بالسياق القرآنى كله لأمر جد عظيم فى حاجته إلى مجاهدة علمية وروحية وجد عظيم فى عطائه .

وإذا ما كان صاحب التحليل البيانيّ لمفردات القرآن الكريم ناظرًا في مادة الكلمة القرآنية وعلاقتها بسياقها والغرض المنصوب له البيان ، فإنَّه أيضًا ناظر إلى صيغة الكلمة القرآنية والعطاء الدلاليّ لها فى سياقها .

وإذا ما كان « النظر فى مفردات النص الأدبى من أوجب ما يجب على مفسره ودارسه ؛ لأنّها مفتاح النّصّ ، وزمام ما فيه من دقيق المعاني وخفي الإشارات ، وكلَّما أحسن الدارسُ هذه الوقفات واستشف من المفردات كلّ ما تعطيه وتلوح به من معنى ووحي ورمز كان أقدر على الاندماج والمشاركة ، وبهذا يصِل نفسَه بنفس منشئه ، ويلحق فى آفاقه ، ويتابع خطراته ، ويملك تجربته كاملةً ... » [1] فإنَّ الأمر أعظم فى تدبر سورة من القرآن الكريم .

---

(١) البلاغة القرآنية لشيخنا : ص ٢٦١ .

مجمل الأمر في هذا أنَّ القائم بالتحليل البيانى للسورة القرآنية فريضة أولى عليه أن يتدبر كلمات السورة كلمة كلمة يسبر أغوار كلّ وجه من وجوهها سبرًا يستكشف به بعض آماد التناغم بين تلك الوجوه وسياقها الجزئى وسياق سورتها .

وهذا يجعلنا على عرفان بحال كلّ كلمةِ قرآنية وسنة القرآن الكريم في استخدامها لتحقيق مقاصده ليكون لنا من ذلك زادٌ في سفرنا إلى مرضاة ربنا ﷻ ، فنعرف للكلمات حقوقها وحدودها ، فلا نستخدم الكلمة في غير ما يجب أو يِجْمُل استخدامها فيه .

ثانياً : التحليل البيانيّ للجمل والصور .

لا ريب فى أن مفردات أى لغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها بل لأن ينسق بعضها مع بعض ، فيتولد من ذلك النسق معنى يؤدى به الغرض ويصور به الحال ، وأدْنَى صورذلك النسق المحقق ذلك المعنى المُؤَدَّى المُصَوَّر إنما يسمى (جملة) من أن الجَمْلَ هو الجَمْعُ .

وهو فى صناعة الكلام جمع للكلم على نحو خاص ، وليس مجرد ضم .

وكل لغة لها نهجها ونحوها فى نسق كَلِمِها فى جمل وعبارات تصوّر ما هو مكنون فى الصدور من دقائق الفكر ورقائق الشعور ..

وهذا التنسيق الجُملى بين الكَلِم يتأثر بصانعه تأثراً جد عظيم أكثر من تأثره بمواضعات التنسيق الكلية فى كلّ لغة ، فسلطان النَّاسق الناظم أعظم من سلطان الأصول الكلية للتنسيق ، لأنَّ تلك الأصول ما هى إلا متناثرة هادية يُسترشد بنورها ولا يخضع لسلطانها أو يتعبد باتباعها .

والجملة أصغر الأنساق الدالة على معنى مكنون ولذلك قلَّما يكون خطاب أو حوار أو بيان تقوم به جمل تواردت دون أن يبنى منها عبارة أوتنسق منها فقرة مما يجعل الجملة فى سياق التخاطب كمثل الكلمة فى بناء الجملة . وإذا كان القرآن الكريم قد بنى سوره من آيات ، فإنَّ بناء الآية لا يخضع ابتداء وانتهاء إلى معيار موضوعى من ظاهر المعنى أو التركيب أو النسق الصوتى بل من وراء ذلك أمرٌ قد تعجز عقولنا عن وعيه أو عباراتنا عن بيانه .

والتحليل البيانى لتراكيب العبارة القرآنية القائمة بتمام المعنى يعمد أول ما يعمد إلى تحليل ما يحقق لبلاغةِ العبارة عمودها ، ثُمَّ يَعْمَدُ من بعده إلى ما يحقِّقُ لَهَا تَمامَها .

عمود بلاغة الكلام إنَّما هو فى نظم العبارة من الكلم على وفق مناهج نحو العربية .

يقول الإمام « عبد القاهر » كاشفاً عن عمود البلاغة وما يكون منه :

« اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه (علم النحو) وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت ، فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى رسمت لك ، فلا تخل بشىء منها ، وذلك أنَّا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظرَ فى وجوه كلِّ بابٍ وفروقه ».

عبد القاهر يرشدك إلى أصول يُبنى عليها تركيب الجملة من الكلم ، والعبارة من الجمل ، وأنت تلحظ أنَّ هذه الوجوه لا تقف عند نمط من الأنماط ، كنمط الموقع مثلا ، بل تتناول الموقع كما في التقديم والتأخير ، وتتناول هيئة الكلمة من خارجها من نحو التعريف والتنكير ، وتتناول العلائق بين المكونات ، وغير ذلك مما لايخفى عليك في كلامه .

وهذه الفروق والوجوه في بناء التركيب جملة وعبارة كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها ، وتكاثرها هذا يجعل المرء ليس همه استيعاب الأنماط بمقدار الفقه لمنهج التركيب ، وأصول العلائق بين الكلم في بناء الجملة ، وبين الجمل في بناء العبارة .

فقه المنهج أجدى على المرء من حفظ مفردات المنهج ؛ لأنّ الإحاطة بأنماط التراكيب ، وإن كان عسيرًا بل متعذرًا ، فإنَّ عطاءه من دون ما يبذل فيه ، وذلك أنَّ المزية ليست بواجبة لهذه الفروق والوجوه والأنماط « فى أنفسها ومن حيث هى على الإطلاق ولكن تعرض بسبب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام أو بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض».

فهذه ثلاث مثابات يؤول إليها أصل المزية في تلك الوجوه والفروق والأنماط التركيبية :

المعنى والغرض الموضوع له الكلام .

موقع الوجوه والفروق بعضها من بعض .

استعمال بعضها مع بعض .

وهذا يوجب على القائم بالتحليل البياني للتراكيب أن يرجع مزايا البيان وبلاغته إلى هذه الأمور ، وليس من شك في أنَّ هذه الثلاث متغيرة متنوعة بتغير السياق وتنوعه ، ومن ثمّ لا تجد قوانين تطبق بحذافيرها فِي كلّ موطن وسياقٍ .

وهذه المثابات الثلاث توجب علينا في تحليلنا البياني للصور الكلية أن تكون من خطواتنا الرئيسية في التحليل :

« تحقيق التناسب بين الوجه الذي اصطفيناه والمعنى والغرض المنصوب له الخطاب ».

وهذه خطوة مهمة جدًّا وكثيرًا ما نغفل عنها ، أو لا نوفيها كثيرًا من حقها .

إذا ما نظرت فيما يعرض من احتمالات التأويل رأيت غير قليل منها لا يتناسب مع المعنى والعرض المقام له الكلام ، وأقرب شيء ترى فيه ذلك تأويلهم بعض آيات الغيب واليوم الآخر ، وآيات أفعال الله ﷻ وصفاته على أنّها مجاز أو تخييل ، وهذا التحليل لا يتناسب مع المعنى والغرض المنصوب له الكلام .

« العناية بعلاقات الأساليب واستعمال أنماط التركيب بعضا ببعض .

وهذا يستوجب أن نبحث عن النمط الرئيسي في تصوير المعنى ، والأساليب المعينة له على ذلك ، ففي كل صورة معنى ، ولا سيّما المعاني الكليّة الممتدة القائمة من عدة أساليب وهي ليست منازلها سواء في تحقيق المعنى ، منها ما هو رئيس ، ومنها ما ليس كذلك ، وقد تتعدد الأساليب الرئيسة فتكون أكثر من أسلوب .

علينا أن نستبصر النمط التركيبي الرئيس في كل صورة من صور المعاني التي نحن بصدد تحليل تراكيبها تحليلا بيانيا .

« العناية بتدبر مواقع الأساليب والأنماط بعضها مع بعض ».

الأسلوب المهيمن مثلا ليس بلازم أن يكون في صدر صورة المعنى ، فيكون النمط التركيبي الرئيس مما بني عليه الأنماط الأخرى .

وإذا ما كانت كل صورة من صور المعاني من عدة أساليب ، فإنّه ليس ثَمَّ أسلوبٌ ونمط تركيبيّ هو المقدم على غيره ، والذي تبنى عليه الأساليب والأنماط الأخرى بل يتخذ موقعه وفق ما يفتضيه حال صورة المعنى في حسن دلالته وتمامها عليه . وهذا مما لانكاد نعنى به كثيراً في تحليلنا البياني لتراكيب صور المعاني .

ولهذا عُنِيَ « عبد القاهر » بالتنبيه إلى تلك المثابات كيما يقوم في قلوبنا وحركة تأملنا وتدبُّرنا ، وينبهنا إلى عظيم لطفها ، كأنَّها التي تكتم عنك أنفاسها كما تكتم الحسناء حركتها وحسّها عن كلّ غريب :

« واعلم أن من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأعراض والمعانى التى تقع ، دقائق وخفايا لا إلى حد ونهاية ، وأنها خفايا تكتم أنفسها جهدها حتى لا ينتبه لأكثرها ، ولا يعلم أنَّها هى ، وحتى لا تزال ترى العَالِم يعرضُ له السهو فيه وحتى إنِّه ليقصدُ إلى الصَّواب ، فيقع فى أثناء كلامه ما يوهم الخطأ كل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض »[1].

وهذا يقيمك في سياق المجاهدة والمصابرة والعمل على اقتناص اللطائف ، والتطهرمن معابة التساهل والتسارع والاستغناء بظاهرالنظر .

وتشتد الحاجة إلى المصابرة والمجاهدة في التدبر وتحليل التراكيب تحليلا بيانيا حين يكون الأمر على وجهين من التأويل أو أكثر أحدهما أنسب وآنس بالسياق والمقام والغرض المنصوب له الكلام .

---

(١) دلائل الإعجاز : ص ٢٨٥ .

وإذا ما كان بيّنًا فى الشىء أنّه لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه حتى لا يشكل ، وحتى لا يحتاج فى العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكرة وروية فى مزية ، وكانت المزية تتحقق ويجب الفضل إذا احتمل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه وجها آخر ثم رأيت النفس تنبوعن ذلك الوجه الآخر ورأيت للذى جاء عليه حسناً وقبولاً تعد مهمًّا إذا أنت تركته إلى الثانى[1].

المجاهدة في التحليل والتأويل حينئذٍ فريضة لا مناص من القيام لها وبها .

بهذا يبين لنا « عبد القاهر » السبيل إلى التحليل البيانيّ لعمود بلاغة الكلام الذي بغيره لا يكون كلام يؤدي معنى ويصور حالاً .

ومن وراء عمود بلاغة الخطاب (النظم) ما به يتحقق لبلاغة الكلام تمامها ، وهو ثلاثة :

حسن الدّلالة على المعنى .

تمام الدّلالة على المعنى .

تبرج الدّلالة على المعنى في صورة بهية معجبة . وقد سبق أن ذكرت لك مقاله[2].

وغير خفيٍّ أنَّ حسن الدلالة وتمامها وتبرج صورتها ليس مقصوراً على النَّظم بل النَّظم عمود ذلك وبدونه لا يكون حسن دلالة ولا تمامها ولا تبرج صورتها .

ولذلك يقرر أنَّ ذهابه إلى أنَّ عمود البلاغة المعجزة هو النظم لا يخرج ما فى القرآن الكريم من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز ، بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو معجز ، وذلك

---

(١) دلائل الإعجاز : ص ٢٨١ .

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٤٣ .

لأنَّ هذه المعاني التي هى الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم ، وعنه يحدث ، وبه يكون ...»[1].

فالإمام حين يكون بصدد التحليل البيانى لعمود البلاغة يقصر قوله على النظم القائم على ما بين الكلم من علائق تركيبية إسنادية راجعة إلى معانى النحو. وحين يكون بصدد التحليل البيانيّ لتمام البلاغة لا يقصره على شيء دون غيره ، ولذلك نراه يدخل السلامة من الثقل والتنافر وما شاكل ذلك فيما تقع به الفضيلة[2]، بل إنه ليذهب إلى ما هو بعيد حين يرى أن السجع والجناس حين يقتضيها المعنى مقوماً من مقومات تمام بلاغة الكلام حتى إنَّ المتكلم لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه فى شبيه مما يتسبب إليه المتكلف للتجنيس المستكره والسجع النافر[3].

ومثل هذا جعل «أبا فهر» يذهب إلى أنَّ «الذى فعله عبد القاهر فى كتابه (دلائل الإعجاز) هو أول تحليل للغة من حيث هى تركيب .

ومزية كل تركيب فى اشتماله على وجوه (البيان) القائمة فى نفس المبين عنها. وبهذا الكتاب وصنْوِه : (كتاب أسرار البلاغة) أسس«عبد القاهر» (علم تحليل البيان الإنسانى كله) لا فى اللسان العربى وحده بل فى جميع ألسنة البشر .

وضع عبد القاهر هذا الأساس فلم يسبقه إليه سابق ولا لحقه من بعده لاحق فى لسان العرب ولا فى غير لسان العرب»[4].

فاستطاع بهذا التحليل أن يكشف لنا «عن سر تأثير الكلام المركب من الألفاظ فى نفس الإنسان المتذوق لهذا الكلام ، فيهتز لبعضه اهتزاز الأريحية ،

---

(١) دلائل الإعجاز : ص ٣١٢ .

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٥٩ ، ٤٧٤ .

(٣) أسرار البلاغة : ص ١٤

(٤) مداخل إعجاز القرآن ، محمود شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ، ١٤٢٣هـ ص ١١٨

ويجد له من العذوبة والبشاشة ما يحمله على حفظه وترديده وتأمل جماله وروعته»[1].

وجملة الأمر فى هذا أن التحليل البيانى للتراكيب وأنماطها فى إطار سياق كل معقد من معاقد السورة ثم إطار سياق السورة كلها لا يدع نمطاً تركيبيًّا إلا ونظر فى جميع وجوهه ووصفها وفسرها وبين أوجه المعنى وعلته ومقتضاه من السياق والمقام بدأ من تركيب الجملة فتركيب المعقد فالسورة ، فإذا ما تم ذلك كانت الحاجة بالغة إلى حسن التأليف والتصنيف .

واستكشاف ما غلب من أنماط تركيبية فى العقد ثم فى السورة وما ندر وما كان فريداً .

واستكشاف ما كان النمط التركيبى الرئيس فى كل سياق ومقام وما يتمازج معه من أنماط تركيبية أخرى .

واستكشاف ذلك في كلِّ معقدٍ ، ثم فى السورة كلِّها معين على فقه المعنى القرآني أولاً ثم معين ثانياً على فقه طبائع التركيب فى البيان القرآنيّ عامة ،

وهذا يهدى أيضاً إلى فقه ما بينهما فى السياق القرآنى والسياقات الأخرى من مفارقات منها تدرك الأذواق أنَّ هذا تركيب قرآنيّ أو غير قرآني وإنْ عجزت عن الإبانة والتفسير فضلا عن التَّأويل والتّعليل .

التحليل البياني لمستويات دلالة الصورة على المعنى .

التصوير الذى هو تشكيل المعنى إنَّما هو متعدد العناصر ، بل إنَّ كلَّ عنصر من عناصر البيان هو فى حقيقته عنصر فى بناء صورة المعنى.

الصورة القرآنية في مفهومها العام هى : الهيئة التى تكون عليها الكلمات والعبارات بما فيها من سمات صوتيةٍ وتكوينية ودلالية فى سياق من سياقات القول المبين عمًّا يحقق به المرء عباديته الخالصة .

فهى كل ما يحقق للمعنى هيئة فى نفس المتلقى تختلف عن هيئة غيره ، فكل ما شارك فى تكوين هذه الهيئة هو عنصر من عناصر الصورة .

---

(١) مداخل إعجاز القرآن ص ١١٨، محمود شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ، ١٤٢٣هـ .

وبذلك لا تنحصر الصورة فيما عرف عند البلاغيين المتأخرين بالتشبيه والمجاز والكناية . بل يشمل تصاريف الكلمات في النظم والضمّ ، فكلّ تعلق أو احتكاك بين لفظتين يلد لا محالة صورة خاصة لمعنى خاص لاينطبق على غيره .

وهذا كما ترى مؤسس على قول « عبد القاهر » :

« واعلم أنَّ قولنا « الصورة » إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذى نراه بأبصارنا ، فلمَّا رأينا البيْنونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة ، فكان تبيُّن إنسان من إنسان ، وفرس من فرس بخصوصية تكون فى صورة هذا لا تكون فى صورة ذاك ، وكذلك كان الأمر فى المصنوعات ، فكان تبيُّن خاتم من خاتم وسِوارٍ من سِوار بذلك ، ثُمَّ وجدنا بين المعنى فى أحد البيتين وبينه فى الآخر بينونةً فى عقولنا وفَرْقًا عبَّرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا : للمعنى فى هذا صورة غير صورته فى تلك .

وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه ، فينكره منكِرٌ بل هو مستعمل مشهور فى كلام العلماء ، ويكفيك قول « الجاحظ » : « وإنَّما الشعر صياغة وضرب من التصوير ».

فالتشبيه والمجاز والكناية إنَّما هى من أنماط التصوير وليست هى التصوير كلّه فى عرف علمائنا الأقدمين وأن تكن أصولاً كبيرة فى التصوير « كأنَّ جُلَّ محاسن الكلام أن لم نقل : كلها ـ متفرعة عنها وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعانى فى متصرفاتها وأقطار تحيط بها من جهاتها »[1].

والمتأخرون من علماء البلاغة حين خصوا هذه الأنماط التصويرية الثلاثة : (التشبيه والمجاز والكناية) باسم علم البيان لم يكن ذلك منهم اختصاصاً لهذه الثلاثة بأنها عِلْمُ تصوير المعنى بل بيان أنماط دلالة الكلام على معناه وضوحا وخفاءً .

---

(١) أسرار البلاغة ، قراءة شاكر ص ٢٧

علم البيان عندهم ليس علم تصوير المعانى بـل البلاغـة كلّهـا علـمُ تصـوير المعانى ، والبيان منها علم وجوه دلالة الصورة على المعنى وضوحا وخفاءً .

وآية ذلك تعريفهم علم البيـان بأنـَّه : علـمٌ يعـرفُ بـه منهجُ إيـراد المعنـى الواحد بطرق مختلفة فى تصويره من حيث وضوح الدلالة عليه وخفاؤها .

وكلٌّ من الإيضاح والإخفاء بيـانٌ ، فتعـريفهم علـم البيـان محـط الفائـدة فيـه ومناط الخصيصة الفارقة قولُهم (فى وضوح الدلالة عليه) وليس قولهم « يعـرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة » على سبيل الإطلاق بل هو اخـتلاف فـى مناهج الإبانة عن المعنى وضوحاً وخفاء ، وإلا فإنَّ علم البلاغـة كلَّـه هـو علـم إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة أى علم تصوير المعنى بصور مختلفـة سـواء كان هذا الاختلاف بتقديم عنصـر أو تأخيره أو فصلـه أو وصلــه أو تعريفـه أو تنكيره أو ذكره أوحذفه ... إلخ .

اذا تغيرت صورة العبارة عن المعنى تغيراً لا يتعلق بوضوح الدلالة عليه ، فإنَّ هذه الصورةَ لا تكونُ من علم البيان أى لا تكون صورة بيانية بل تكون صورة تعبيرية إن صحت العبارة .

وليس تسمية العلم بالبيان من أنـَّه مقصورٌ على درجات الوضوح ومصروفٌ عن درجات الخفاءِ ، فالإبانةُ ليست ظهوراً ووضوحًا يقابلُ الخفاءَ ، بل البيانُ هو التَّفصيلُ الذى يتأتَّى منه أن تكونَ السُّبُل إلى المعاني واضحة ، وإن كانت هذه المعانى دفينة ، وليست العبرةُ بوضوح المدلولِ بل العبرة بوضوح الدلالة .

وعلى هذا يحسن أن نعنى بالنظر في مستويات دلالة الصورة بمفهومها الْعامّ على المعنى ، وهي مستويات متنوعة متعدّدةٌ ، وقد لفت البلاغيون الانتباه إلى شيءٍ من ذلك في تقسيمهم الكناية إلى تلويحية وإشارية ورمزية وتعريضية ، فهذا التقسيم المرتبط بمستويات خفاء دلالة الصورة على المعنى هو الأليق بما عُرِفَ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرين بِعلْمِ الْبيان .

وقد كان للأصوليين ولاسيما الحنفية عناية بهذا فقسموا البيان إلى ظاهر وخفي ، وجعلوا مستويات الظهور أربعة :

(الظاهر ، والنصّ ، والْمُفَسّر ، والمحكم).

ومستويات الخفاء أربعة :

(الخفي والْمجملُ والمشكلُ والْمتشَابِه) .

وكلٌّ ذلك أُدرج تحب اسم (البيان) .

وهذا الضرب من النظر في مستويات دلالة الصورة على المعنى مما نحتاجُ إلى مزيد العناية بِه ، وهو مجالٌ خصبٌ لتفاوت الصور في دلالاتها على معانٍ متقارِبه .

ليس يخفى أن مستوى دلالة التشبيه على المعنى ليس هوهو مستوى دلالة الاستعارة عليه ، وهذا آت من طبيعة الدلالة في كلٍّ ، طبيعة الوظيفة البيانية لكلٍ .

أنت ترى أن البلاغيين وهم يتكلمون عن الأغراضِ البلاغية قد يذكرون للغرضِ الواحد أكثر من أسلوب ، وهذا ليس ضربًا من التفنّن الأجرد ، بلْ هو من قبيل التنوعِ في مستوياتِ الدلالةِ على المعنى .

وكلما كان طريقُ الدّلالة ألطف كان عطاء الدلالة أوفر ، ويمكن أن تقول كلما كان عطاء الصورة أوفر كانت دلالتها على طائفة من هذه العطاءات ألطف وأخفى .

وممّا يحسُن الالتفاتُ إليْه أنّ للقيم الصوتية في الصورة أثرٌ قويّ في الدَّلالة على ضربٍ من المعاني لا تطيقُ الخصائصُ التركيبة الإبانةَ عنْه من لطفِه .

وغيرُ قليلٍ من تنوع القراءات القْرآنية هو من قبيل التّنوعِ في القِيم الصوتية للصّورة ، فيحسن الاعتناء بذلك في تحليل البيان لا على مستوى الآية أو المعقد بل على مستوى السورة القرآنية أيضًا .

والقيمُ الصوتية في البيان القرآنيّ خاصة مِنه ماهُو مِن كيفياتِ النَّظم : مكوناتِه وتكويناتِه ، ومنه ما هُو مستقبل من كيفيات الأداء المشْروع .

وممَّا يعين على حسنِ الإحساسِ بهذه القيم الصوتية ومنزلتها في حمل لطائف المعاني الإحسانية حسن الإصغاء إلى كبار أهل التّرتيل الخاشِع الواعِي لخصائص المعانِي القرآنية ، ومخادنة ذلك حتّى يستحيل ذلك ملكة بها يملك

المتدبر البصر بخصائص تلك القيم الصوتية في مواضعها ومواضيعها وسياقاتها الجزئية والكليّة .

والقرآن الكريم قد حثّ على شيءٍ من ذلك . يقول ﷻ :

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (الأنفال:٢).

وللبصرِ بخصائصِ القيمِ الصَّوتيةِ ، وأثرِها في تصوير المعاني الإحسانية منزلة عليّةٌ في تحقيقِ وجلِ الْقُلوبِ ، وزيادة الإيمان ونمائه .

روى أبو داود في كتاب (الوتر) بسنده : حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْسَجَةَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ »

(صححه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال : رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والدارمي)

وفي رواية للدارمي في كتاب (فضائل القرآن) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ أَبِى عِمْرَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ زَاذَانَ أَبِى عُمَرَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :

« حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ ، فَإِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْناً ».

(صحّحه الألبانيّ في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال رواه الدارمي)

وغير خفيّ أن الصّوت الحسَن في الترتيلِ لايُحسِّن القرآنَ في ذاتِه بل يحسنُهُ في إحسانِ السّامعِ به ، يستشعر جلالَه وجمالَه ، وهذا معهُودٌ في الناس ، فكمْ من مرّة يسمع المرْءُ آيةً قد سمعها وتلاها مراتٍ ، فلمْ يستشعِر جلالَ المعنى وجلالَها في تلك المرَّاتِ كَمثلِ ما اسْتشعر في تلك المرّةِ التي تلقّى فيهَا هذا الترتيل المُصوّر .

التحليل البياني لمعاقد السورة

بيّن أنّه ليست كل سور القرآن ذات معاقد ، فبعض السور كأنّها جملةٌ واحدةٌ على نحوما تراه في سُورة العصر ، والنصر

السور الطوال والمئين هي الغالبُ عليْها أن تكون ذات معاقد ، والتحليلُ هنا لا ينشغل بما انشغل بِه في تحليل بنية الصورة نظما وترتيبًا بل هو معنى بعلاقات التألف بين المعاني الجزئية التي تشكل معنى كليًّا ذا غرضٍ بياني مرحلة ، يمثل مرحلة في مسيرة المعنى القرآني في سياقِ السُّورة .

المعنى القرآني في سِياق السّورة ، ولاسيّما السور الطوال ، والمئين ، يَتَحرّكُ إلى الغايَة في مراحل ، ومنازل ، تسْلِمُ كل مرحلةِ إلى التي بعدها ، وهي مراحلُ لايتناسَخ المعنى القرآنيّ فيها ، ولا يتكرر .

إن بدا للناظر العجل أنّ ثَمّ تكرَارًا ، بيْدَ أنّهُ إنْ تأمل ، فلن يجد أثارة من التكرارِ بمفهومه الاصطلاحيّ (إعادة الصورة والمعنى بتمامه دون أدنى إضافة) فتغير ًالموقع على لاحبِ السياق الممتدّ عاملٌ من عوامل التغيير في المعنى ، ممًّا يدفع القول بتناسخ المعانِي الجزئية في البيان القرآنيّ .

غاية النظر البياني تحليلاً للمعقد هواستبصار العلاقة الغائرة بيْن مكونات المعقد ، والتي تحقق لمكوناتِه خصيصَة التّألُف ، وهي خصيصة بالغة اللطف هي أشبه بالنسبِ الغائرِ بين بطون القبيلة .

التواصل الروحي المنبثق من رحم المعنى المتشكل في الصورة الكليّة هو الذي نطلق عليْه تأليفًا ، والألفة بين الأشياء ليست أمرًا قائمًا في محسوسٍ معقول بظاهر العقل ، بل بباطنِه ، فهو أحوج إلى ضربٍ من الفراسَةِ البيانيّة ، ولذا لا يفلحُ كل ناظرٍ في لمحه .

التحليل البياني لبنية السورة

ويأتيك من بعد في لطفه وخفائه ووعورَتِه ، وفي وفرةِ عطائِه ، وفرادة نوالِه التحليلُ والتأويل البيانيّ لبنية السُورة (النصّ)

هي مرحلة تعتمد على حسن البصر بأثر المقصد الأعظم في بنية المعقد ، والصورة ، والجملة ، بل واختيار الكلمة ، بل واصطفاء وجه من وجوه أداء كلمة على أنحاء من الأداء في سُورة ، وعدم تنوّع أداء الكلمة نفسِها في سياقِ سُورة أخرى ، والالتزام بوجهِ واحدِ فِي أدائها .

هذا مستوى يستنبط في لطائف المعاني بل لطائف الإشارات التي لا تخضع لتصنيفٍ من التصنيفات المعهودة لدى البلاغيين ، فليس بملكك أن تعايرها معايير البلاغة كما هي قائمة في أسفار البلاغيين ، فالمراد ألطف من ذلك .

وهذا مجالٌ منضبط بضوابط الفهم عن الله التي سبق أن بينتها ، فما هذا إلى التأويل الباطني ، والتفسير الإشاريّ لدى طوائف الصوفية ، كلاًّ هذا تَرقٍّ في مدارج الاستنباط الموضوعيّ والذوقيّ الرشيد .

هذا الذي قلته تصورٌ نظريّ يقومه التجريبُ ، فيبقِي منه ، ويلقِي غير قليلٍ ، ولستُ بالزّاعِم أنّي الْمقتدر على كمال هذا التجريب .

أنّ التصور المعرفيّ المنهجيّ شيءٌ مرتبطٌ بحل الوعي النظري والفرضي البحثيّ ، وهذا شيءٌ ، والممارسة التأويلية التدبرية التذوقية للواقِع البياني المتكلمِ في منهاج تحليله وتأويله شيءٌ آخر. فليس عدلاً أن تقوَّم التصورات المنهجية بما قد يصيبُ المجرب (المطبق) لهذا التصور المنهجي ، فيمنى بشيءٍ من العجز أوالتكلّفِ أو الغفلة[1].

وليس هذا محاولة لتسويغ ما أنا واقعٌ فيه ضرورةً منْ العجز أو التكلف أو الوهن في ممارساتي التحليلية التأويلية التذوقية لواقع البيان العَليّ : بيان الوحي قرآنًا وسنة ، وإنّما هو وصفٌ للواقِع الّذي لا مفرّ من تَبْيينِهِ ، وتقريره .

* * *

---

(١) يسارع بعض أهل النظر في تفسير البقاعي إلى الإعراض عن تصوره المنهجي المعرفي لتناسب القرآن الكريم بناء على ما يستشعرونه من آثار التكلف في ممارساتِه التأويلية ، فيجعلون مما استشعروه من تكلف دليلاً على ضعف النظرية أو فسادها ، وهذا ليس عدلاً في باب العلم .

الباب الثاني

استنباط معاني الهدي
من بيان الوحي

توطئة :

كان الباب الأول معقودًا للنَّظر في التَّصور المعرفيّ ، والمراجعات المنهجيّة لمذاهب وآراء ومقالات أهل العلم من الأصوليين والبلاغيين في سبلِ استنباط المعاني من بيان الوحي القرآنى الكريم والسنّة النبويّة ، وما ذاك إلاّ أداةٌ وسبيل إلى أمرٍ أجدى وأنفع ، وأسمى وأرفع ، تدبر بيان الوحي ، وممارسة استنباط معاني الهدى التكليفية والتثقيفية منه ، فبذلك يستحيل القول في التصور المعرفيّ ، والمرجعات المنهجية علمًا نافعًا .

ففي هذا الباب تتلاقى السُّبل التي حاجز بينها أحيانا التصنيف المنهجيّ ، للتلاقي في التدبّر تلاقيها في البيان ، فتجد المفهوم ممزوجًا بالمنطوق ، بل تجد مفهوم المخالفة ممزوجًا بمفهوم الموافقة ، وتجد دلالة الإشارة قائمةً في دلالة الاقتضاء أوالإيماء ، وهكذا تتلاقى سبل الاستنباط ، فيكون منها فيضٌ من معاني الهدى ، وكذلك تبرز لك أهمية الضوابط التي ذكرتها لاستنباطِ المعاني من بيانِ الوحي ، وتقفُ بنفسِك على منزلِ منهاجِ أئمتِنا في فقهِ النَّصّ وفهمه ، وتثويرِ مكنونِه من معاني الهدى .

عيارُ كلّ منهاج قراءة هو مقدار ما يمنحك من حسن الفهم عن ربك ، (ويسر القدوم عليْه ، والرّضى بِه ربًّا ، بل والتفاخر بذلك ، والسعادة بالقيام بما يُهديه إليك أمرًا ونهيًا من فيض ربوبيته ورحمانيته ورحيمته).

بهذا المعيار يمكنك أن تصطفي المنهاجِ الذي تقرأ بِه خطاب ربك إليك :

﴿ لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَـٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (الأنبياء: ١٠).

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾

(النساء: ١٧٤)

﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَـٰتٍ مُّبَيِّنَـٰتٍ وَمَثَلًا مِّنَ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (النور: ٣٤).

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ (الزمر: ٤١).

فهذا دالك على أن الوحي نازلٌ للناسِ ، فهو خطاب الله إليهم ، فكل ما يُعينك على حسن فقه هذا الخطاب ، والفهم عن منزله إليك على نبيه ، (فهو المنهاجِ الأقوم ، وبمقدار بعده عن تحقيقِ ذلك يكون قدره في الضلالَةِ ، فأنت البصيرُ بأمرك ، ولا تحاجزنّ دعاوى تتوافد على أذنك صباح مساء بأن مناهج السلف غير قادرة على حسنِ الفهم عن الله).

ولا يليقنّ بك أن تكون إمّعة بل انظرْ ، ووازن وقوِّمْ ، ثمّ اصطَفِ ما تراه آخذًا بك إلى بابِ رضوان ربك وقربك منْه في معاشِك ومعادك .

والْمعاني التي أسعَى إلى استنباطها من بعضِ آيات القرآن الكريم ، وبعضِ أحاديث النبى ﷺ ليست بمنحصرة فيما هو من طِلبة الأُصُوليّ والفقيه (الأحكام الشرعية القائمة بما هو من قبيل الحل ، والحرمة بدرجاتهما) بل إنَّ ثَم معانيَ ممزوجةً بتلك المعنى هي التي تحقق للعلم بالمعاني الشرعية (التكليفية) فاعليتها في حياة المسلم .

مجرّد العلم بدقائق الأحكام العقدية والشرعية ، ومكارم الأخلاق لا يكفي ، فالعلم للعلم لا يُقال بِه في الإسلام ، بل هذا من قبيل العلم غير النافع الذي يستعاذ بالله منه ، بل العلم للعمل ، وكلُّ علم لا يُثمر عملا صالحا نافعًا في المعاش والمعاد هو علم غير نافع .

هذه المعاني التي بها يتحقق فعل العرفان بالمعاني الشرعية (التكليفيّة) هي المعاني النفسية (التثقيفيّة) التي تثقف النفس تهذبها ، تروضها ، تعدها للقيام بما علمت ، تستفزها إلى معالي الأمورِ مُمارسةً ، وتأثيراً في حركة الحياة من حولِها .

حسنُ فقه هذه المعاني التثقيفيّة يُحيل فقهَ القرآن والسنة من الفقهِ الورقيِّ الذي أُغرم بِه غيرُ قليل من طلاب العلم ، فتنافسُوا في جمعه ، وتحصيله ،

وحمله إلى الفقه الحركيِّ المنتج تغييرًا إلى الأمجدِ والأحمدِ في حركة الحياة ، وإذا ماكان من هدي الله :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد: ١١).

من وجوه المعنى فِي هذه الآية أن الله لايُغير ما بقوم من حركة الحياة حتى يغيروا ما بأنفسهم من العرفان بمعاني الهدى عرفانًا حرفِيًا كلميًا إلى سلوكٍ عمليّ فاعلٍ في حركة الحياة .

لو أنّ أبناء الأمة المسلمة استحالُوا أفقه الناسِ على مرِّ الزمان ببيانِ الوحيِ قرآنا وسنّة فقهًا كلميًّا يُسودون بِه الصحائف ، ولا يمارسُون هذا الفقه في حياتهم ، فلن تكون هذه الأمة أمة مسلمة ، وما استحقت البتة العزة في الدنيا ، والمنجاة في الآخرة ، ولذا كان صحابة رسُول الله لا يتسابقون في حفظ سور القرآن وآياته وكلمه وحروفه كما نصنع اليوم ، بل يتنافسون في فقه ما سمعوا ، وممارسة ما فيه من معاني الهدى .

تجدُ الصحابي يمكث سنوات يحفظ السُورة القرآنية الواحدة لأنه لا يحفظها حروفًا بل يحفظها حدودًا ، يُقيمها ممارسة عمليّة في الحياة ، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا أفعم قلبَه بمحبة ما فيها ، وهذا ما تقوم بِه المعاني النفسية الممزوجة في المعاني الشرعية ، والتي تكتنفها أيضًا ، فمقدار عدد الآيات القائمة بتلك المعاني التثقيفية يفوق كثيرًا عدد الآيات القائمة بالمعاني التكليفية (عقيدة وسلوكًا).

ومن سنة البيان القرآنيّ أنّه يصدّر الدعوة إلى المعاني التّكلِيفية بقوله ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ وهي جملة قرآنيّةٌ تَحمِلُ فَيضًا منَ الْمعَانِي التثقِيفية تهيّئُ النفسَ لتلقِي ما تُكلّفُ بِه أمرًا ونهيًا . والعقل البلاغيّ مهمومٌ بحسن فقه هذه المعَانِي أكثر من الْعقل الأصُوليّ الفقهي ، ومن ثَم كان الجمع بين العقلين

في تَدَبُّرِ بيانِ الوحي قُرآنًا وسنّة ذا أثر عظيم في العرفان القلبي بالمعاني ، والتحقيق العملي لما جاءت بِه .

وذلك هو العبادة التي خلقنا لها : تحقيق عرفاني بمعاني الهدى ، وتحقق عملي لها في واقع الحياة .

ما يقُوم منه هذا الباب بعضُه نظرٌ تحليليّ تأويلي يستنبط المعنى من مجموعِ آيات تشكل معنًى ، وبعضه نظرٌ تحليلي تأويلي يستنبطُ المعنى من سورة قرآنية من قصار السّور ، ولم يتسع المقام للنظر في سُورة من السور الطوال أو المئين .

وبعضه نظرٌ في أحاديثِ بابٍ من أبواب البيان النّبويّ .

يتنوع مجال التأويل ، فيتنوع المنهج ، والأداة أيضًا .

* * *

استنباط معاني الهدى من
آياتِ الرِبا مِنْ سُورةِ الْبَقَرَة

جاءت هذه الآيات الكريمات في خاتمة سورة البقرة ، وهي سورة تتصدّر التّفصيل لما أجمل في سورة الفاتحة .فهي رأس القرآن المفصل .

استهل الله ﷻ بيانَه في القرآن بسورة الفاتحة ، وهي سورة معقودة لبيانِ روح الإسلام الذي جاءت بِه كل الرسل والأنبياء من لدن آدم ﷺ إلى سيدنا محمد ﷺ : التوحيد المطلق الخالص من كلّ شوب .

وكلُّ آيات سورة الفاتحة السّبع تحملُ في رحمها معنى (لا إله إلا الله) وإن تنوعت في مستويات الإبانة عن هذا المعنى (التوحيد) .

فما من آية من هذه الآيات إلا وأنت مبصرٌ فيها ذلك المعنى ، فالآية الأولى ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ يهدي نظمُها إلى ذلك المعنى ، فالجار والمجرور متعلقٌ بفعل طويَ ذكره ، دلالة على العموم : عموم الأفعال التي يمارسه العبد ، فكلُّ فعل من أفعالِه ، وحالٍ منْ أحوالِه هو (بسْم الله) وهذه (الباء) تحمل معنى (الإلصاق) حيثُ حلت ، وإن دلت سياقًا على ألف معنى ، فهي لا تتخلّى عنه أبدًا . إنه بمثابة روحها ، ممزوج في كل معنى من المعاني التي تستعملُ فيها ، وهذا الإلصاق الدّال على الملازمة التي لا تنفك أبدًا يهديك إلى أنّه ما من عمل أو حال من أعمالك أو أحوالك إلا هو بسم الله ، فكأنك تقول أبداً عملي بذكر اسم الله ، فإذا كان هذا ، فإنه يلزم ألا يكون غيرُ الله ﷻ إلهًا ، لأنه لوكان هنالك غيره معه ، أو دونه لكان لزامًا أن يكون له نصيبٌ من ذلك ، فأنت تعلن أنه ليس لِغَيره نصيبٌ في أن يُستهلَّ أيُّ عمل أو حال بذكر اسمِه أو بالاستعانة باسمه ، فلو كان لتنازعا أو لكان لأحدهما نوع من الأحوالِ والأعمالِ ، وللآخر نوعٌ ، فهذا دالٌّ دالة بيّنة ، وهذا من قبيل دلالة العبارة عند

الحنفية ، فهو معنى يلزم نظم العبارة ، وهو معنى مقصُود سيق البيان لتعليمه ، وتبيانِه والدَّلالة عليْه . فهذا المعنى عندي مما سيق له النظم لدلالة عليه سوقًا أصليًا . وهو معنى مقصُود . وكل سورة استهلت بقولِه ﷻ ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ أسس فيها المعنى القرآني على معنى التوحيد . فهذا المعنى هو مركز معاني الهدى في القرآن الْكريمِ[1].

وإذا نظرت في مستهل سورة الفاتحة ألفيت أنّ الله ﷻ تعرَّف إلينا بقوله ﷻ: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة: ١-٤)

استهل تعريفنا بِه ﷻ حتَّى لا نضل ، فهذا من فيضِ رحمانيتِه وربوبيته بأنّه المستحق للحمد لذاته ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ولم يقل الحمد لي ؛ ليبرز معنى الألوهية التي تفرد بها كما دلت عليه ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ثُم أبرز لنا معاني المودّة والتعطّف والجمال ، إشارة إلى أَنَّـهُ يُحِبُّ أن تكون علاقتنا بِه علاقة مبنية على المحبة لهُ ، لا على الخوف والرهبة منه .

العبادة المؤسسة على المحبة أعظم أثرًا من العبادة المؤسسة على الرهبة ، وأعلى منهما ما جمع بين المحبة والرهبة ، وغلب جانب المحبة على جانب الرهبة . ولذا ذكر في تعريفنا بِه ﷻ ثـلاث صفاتٍ هـي مـن صفات الجـمـال ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ثم أردف ذلك بصفة واحدة من

---

(١) مذهبي أن قوله ﷻ : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ في صدر كل سُورة استهلت بِه هو جزءٌ من الآية الأولى منها خلا سُورة الفاتحة فهو آية مسْتقلة ، والقول بأنه ليس بآية من أي سورة أو هو آية من الفاتحة وحدها ، وأنه في غيرها للفصل بين السور ، قولٌ لا دليل عليْه ، وما كان للصحابة أو الرسُولُ ﷺ أن يزيدوا من عند أنفسِهم على القرآن الكريم حرفًا ، ولوكان منه . فالآية من سورة البقرة هي ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ﴿ الٓمٓ ﴾، ومن سورة الناس ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾ فمعنى ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ هو حجر الأساس لكل معاني الهدى في كل سورة استفتحت بقوله ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ .

صفاتِ الجلال ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:٤) وهي غير خالصة للجلال والهيبة بل فيها من الجمال ما يخصُّ أهل اسمه (الرّحيم) فهذا اليوم لهم يوم تكرمة .

وكل آية من هذه الآيات التي استهلت بها سُورة الفاتحة تتضمن معنى (لا إله إلاّ الله) على نحو لا يخفى عليك ، لتأتي الآية الخامسة ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) وهي آية من فرائد القرآن الكريم لم ترد على هذا النسق في غير هذا الموضع[١] فتجهر بمعنى (لاإله إلاّ الله) وتقرر اختصاصه بالعبادة ، وبالاستعانة ، وهذان هما شقّا حياة العبد[٢].

وتخصِيصه بالاستعانة من رحم تخصِيصه بالعبادة ، فَكَأَنَّ فِي قولِه ﷻ : ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ عطفًا لخاصٍّ على عام ، ولو قيل : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ من دون قولِه ﷻ ﴿ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ لفهم معناه ضمنًا من قولِه : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾[٣].

---

(١) فرائد القِرآن الكريم من الموضوعات الجليلة التي يحسُن أن يفرغ لها طالب علم نابه، يستقرئُ ما جاء فيه مرة واحدة على نسقه من المفردات ، وتراكيب الجمل ، والآيات ، والصور وما جاء من القصص ، ومشاهدها مرة واحدة ، على نحو ما تراته في سورة الكهف ، وفِي سورةِ البقرة وكذلك يستقرئُ ما جاء فريدًا من المعاني لم يتكرر ، وكل ذلك ينسقٓ في فصول ، ويدرسُ دراسة تحليلية مرتبطة بالسياق الجزئي القريب ، والسياق القرآني المديد ، ويربطه بالبيان النبوي ومنهاجه في الإبانة عنْهُ ، ففي هذا من معاني الهدى ما نفتقر إلى العرفان العلمي المحكم بِه ، والله المستعان على طاعتِه .

(٢) يتضمن قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ توحيد الألوهية ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ وتوحيد الربوبية ﴿ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وقدم توحيد الألوهية علَى الربوبية ، لأن مناط المباينة بين الإسلام وما عليْه غير قليل من العربِ قبل البعثة هو توحيد الألوهية.

(٣) الاستعانة هي طلب المعونة ممن يستعين بِه فيما يعجز العبد عن الوفاء بِه بنفسِه ، وغير قليلٍ من الأعمال رتب على اتخاذ أسباب تحققه ، منها ما يكون في مقدور العبد تحقيق أسبابِه ، ودفع موانع تحققه ، ومنها ما لاقبل له به ، فعليه أن يعمل على تحقيق الأسباب التي بملكِه أن يحققها ، وأن يتعاون على ذلك مع غيره من ==

ويأتيك قولُه ﷻ : ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ (الفاتحة:٦) حاملا معنى (لا إله إلا الله) فإذا كان طلب الهداية للصراط المستقيم متوجهًا به إلى الله ﷻ ، فهذا يلزمه أنّه ليس غيره بأهلٍ أن يتوجه إليه به ، ولو كان معه إله آخر لكان جديرًا بأن يُتوجه إليه أيضًا .

دلَّ هذا على أنهِ من لوازم معنى هذه الآية معنى (لا إلـه الاّ الله) وهـو معنى مقصُود قصدًا تبعيًّا مترتبا على المعنى الوضعي لهذا التركيب .

وتأتي بقية السورة لبيان هذا الصراط المستقيم المطلوب الهداية إليه ، ولبيان صراطين آخرين سلكهما السابقون فما أفلحوا : صِراطِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَصِراطِ الضَّالِّينَ .

==العباد ، وهذا ما صرح بِه قول الله ﷻ ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ ﴾ (المائدة:٢) أمَّا ما لا قبل لنا بتحقيقه ، فلا نستعين فيه بأحد إلا الله ﷻ ، ومنْ ثَم ليسَ في تخصيصِ الله تعالى هنا بالاستعانة ما يمنع من الاستعانة بما جعله الله ﷻ أسبابًا لتحقيق الأفعال ، وترك اتخاذ الأسباب ليس من التوكل على الله ﷻ في شيْءٍ ، وحين تعجز كل الأسباب الممكنة عن الوفاء بتحقق العمل ، لايملك العبد سوى التوجه بقلبٍ صادق إلى الله ﷻ وحده يطلب عونه ، وهذا هو الاستعانة التي تفرد بها الله ﷻ ، وهو من رحم العبادة . فكما أن الاستعانة بالله ﷻ حين تعجز الأسباب ، من العبادة كذلك الاستعانة بما لم يجعله الله ﷻ من الأسباب كالأولياء وغيرهم ليس من العبادة في شَيْءٍ ، وبهذا أغلق الله ﷻ الطريق في وجه من يزعم زورًا أنه يستعين بالأولياء من قبيل الاستعانة بالأسباب ، فإن الله ﷻ لم يقل إنه قد جعلهم أسبابًا لتحقيق الأعمال يلجأ إليها من يعجز بنفسِه .

هذا المعنى إذا تحقق وتقرر في النفسِ أقبلت على أعمالها تستثمر الأسباب المشروعة ، موقنة أن فعل هذه الأسباب مرهون بإرادة الله تعالى ، فإذا أكدت الأسباب وعجزت ، فليس إلا اللجوء إلى خالق الأسباب . والعبد إذا تقررت هذه المعاني في نفسِه اطمأن ، وآمنَ أنه إن أكدت كل الأسباب المشروعة ، وعجزت ، فإن له بابًا لا يخيبُ قاصده : الاستعانة بالله تعالى .

فالسورة تبين أنّ ثَمَّ ثلاثةَ أنواعٍ من الصراط :

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْ الله عَلَيْهِمْ .

صِراط المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ .

صِراط الضَّالِّينَ .

أمَّا الأول : فهو صراط الذين عملوا عملا صالحا مؤسسا على علم محكم : الذين أنعم الله عليهم بالهداية إبانة ، والهداية إعانة .

وأما الثاني : فهو صراط الذين علموا ، فتحققت لهم هداية الإبانة ، ولم يعملوا بما علموا ، فغضب الله عليهم ، ورأس هذا الفريق اليهود .

وأما الصراط الثالث : فهو صراط الذين اجتهدوا في العمل على غير علم محقق فضلوا ، ورأس هذا الفريق رهبان النّصارى .

وفي هذه الأمة هذه الثلاث :

الطائفة الأولى : هم أهل العلم المحقق ، والعمل الصالح (العلماء العاملون بما علموا) وقليلٌ ما همْ في زماننا .

الطائفة الثانية : هم حملة العلم الذين لا يعملون بما علموا ، اتخذوا العلم وتدقيقاته ، وتشقيقاته ومراجعاته والحجاج فيه عملا ، يكتب الرجل منهم بحثًا في إقامة الصلاة أو إيتاء الزكاة أو خلقِ التسامح والرحمة ونحوذلك لايدع شاردة ولا واردة من قضايا ومسائل هذا الموضوع ، ولا يغيب عنه مذهب أورأي أو قول لعالم إلا أورده وحلله وناقشه ، ويكتفي بذلك ، فإن صَلّى الفريضة كان كمثل غيره لايقيم منها شيئًا ، ومثل أولئك اليوم كثرٌ ، ولا سيّما في الجامعات طلابًا وشيوخا . كثر فيهم العلم ، وعظم ، وقلَّ منهم العمل الصالح وهزل . فأولئك على قدمٍ من طريق الذي غضب الله عليهم : اليهود

والطائفة الثالثة : هم الذين يتعبدون على غير علمٍ ، فكثرت فيهم البدع ، وهذا ما تراه ظاهرًا في طوائف الصوفية ومن شاكلهم ، تجد الرجل يقوم ليله

مصليًا ذاكرًا على غير هدًى ، تراه يقوم الليل على قبر شيخه ، ويصلى على النبي ﷺ بصيغة إلحادية تجعل الأمر كله لرسول الله ﷺ وكأنّ النبيّ ﷺ شريكٌ لله ﷻ في الخلقِ والأمر ، والله ﷻ يقُول :

﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأعراف:٥٤)

ويقُول لرسُوله ﷺ :

﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ ﴾ (آل عمران:١٢٨).

هذه الطائفة عملها مردود عليها لأنها وإن أخلصت في عملها فإنها إنّما لم تجعله على هدي ما شرعه الله ﷻ ورسوله ﷺ ، فكانوا من الضالين ، والله ﷻ يقول في مستهل سورة (الملك) :

﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴾ (الملك:١،٢).

وأحسن العمل ما كان خالِصًا لله تعالى وحده ، وكان على هدي ما شرعه في كتابه ، وسنة رسوله ﷺ ، فإذا فقد العمل أحد الركنين لم يكن عملا صالحًا. بل كان عملا ضالاً .

هذا المعنى المكنون في سورة الفاتحة هو أساس كل معاني الهدى في القرآن الكريم ، وهي تصريف لمعالمه وآثاره في حركة الحياة .

كل معنى من المعاني التي تزخر بها سور القرآن الكريمِ من أَوّلِ إنما يَقُوم فيه معنى (لا إله إلا الله) معنى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ .

هذا هو مستهل السياق القرآنيّ ، والذي ستدرج على لاحبِه كلّ مَعَانِي الْهُدَى في القرآنِ الْكريمِ ، وهذا السّياق القرآني المديد بدْءًا منْ أَوّلِ سُورةِ البقرةِ حتى خاتِمة سُورَةِ النّاسِ حلقات كل سورة تمثّل حلقة من حلقاتِه ، ولا تجدُ حلقةً

من تلك الحلقات تتطابقُ مع أخرى قربتْ أم بعدت ، وإن كانت بعضُ الحلقات تتقارب ، وتتشابه من بعضِ الوجوه ، ولا سيّما الحلقات التي يكون معنى التّوحيد فيها بارزًا في الإبانة عنه . وإن كان هو في كلِّ الحلقاتِ قائمًا مكينًا .

وتأتي أول الحلقات سورة (البقرة) وهي تسمية توقيفية جرت على لسان سيدنا مُحَمّدٍ ﷺ في أكثر من حديثٍ صحيحٍ ، وجاء في فضلِ هذه السورة وحدها أو مع تاليتها سورة (آلِ عمران) أحاديثٌ صحيحة عديدة .

سورة الفاتِحَةِ استهلّت بما عرّفنا بِه الله ﷻ نفسِه لكون على بيّنة بِه ﷻ ، فنعبده على علمٍ محقّقٍ ، فليس أعلم بالله منْه ﷻ ، فمن أراد أن يعرف الله ﷻ فليجمع الآياتِ التي تكلّم فيها عنْ نفسِه ، وليتدبرها ، ثُم ليجمعْ إليها الأحاديث النبوية الصحيحة التي تكلّم فِيها عن اللهِ ﷻ ، فليس من بعد هذين علْمٌ يوثَقُ بِه .

إذا ماكان في مسْتهلّ سُورة الفاتحة فإن الله ﷻ قد استهل سورة (البقرة) بالحديثِ عن كتابِه ، عن المنهج الذي نعبده عليه ، عن الصراط المستقيم الذى طلبنا مِنْهُ هِدايتنا إلِيْهِ .

استهلّ السورة بِقولِه ﷻ : ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ١، ٢).

عرفنا أن القرآن هو الكتابُ الجامعُ كلَّ معالم وملامح الصراط المستقيم ، وأنّه العليّ المنزَّل ، والبعيد الشَّأوِ الذى لا يطاول في معانيه ومبانيه ، العليّ في عطائهِ ، وفي هديه . وعرفنا أن هذا الكتاب الكامل العالي المنزل ، البعيد الشأو من كماله في جميع أمره لا يجد عاقلٌ ما يمكن أن يجعله مرتابًا فيه ، فهو ليس بأهل لأن يرتاب فيه من نظر بعقلٍ صحيح ، وقلبٍ سليم ، وموضوعية علمية متجردة من الهوى .

من وجد في نفسه شيئًا من الريبة في شأن القرآن فهذا آية بينة على أن في قلبه مرضٌ . فعليه أن يراجع قلبَه ، أن يطهره ممًّا فيه .

وأبان لنا عمن يكون له القرآن هدًى ، عمن ينتفعون بهذا الكتاب ، فمن بعد ما أبان عن حقيقة الكتاب ومنزلته ، أبان لنا عما يجب أن نكون عليه لننتفع بهذا الكتاب .

كلُّ هذا من فيض ربوبيته ، ورحمانيته ، ورحيميته ، فقال ﷻ : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ وما يُتقى هنا معلوم من آخر سورة الفاتحة :

اتقاء صراط المغضوب عليْهم وصراط الضالين ، فكأنّه قيل هو هدًى لمن سلك سبيلا غيرسبيل المغضوب عليهم وسبيل الضالين ، لمن اتقى هذين الصراطين ، فالتقوى هنا تقوى خاصّة ، هي تقوى في مجال التلقي عن الله ﷻ ، في مجال الفهم عنه بيانه .

والهداية المذكورة هنا هي هداية الإبانة والإعانة معًا ، وهي الهداية المطلوبة في سورة الفاتحة ، أمَّا هداية الإبانة والكشف والإيضاح فهذه مبذولة للعالمين ، ولهذا جاءَ في سورة البقرة قوله ﷻ : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ (البقرة:١٨٥) فالهداية هنا هداية إبانة لا هداية إعانة ، فليس الناسُ جميعًا قد منحوا هداية الإعانة ، فحين يجعل الهدى للذين آمنوا ومن فوقهم ، فالهداية هنا هداية إبانة ، وإعانة معًا . فقولُه ﷻ في أول سورة البقرة ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ هو من قبيل هداية الإبانة والإعانة معًا ، ومثلها في هذا مثل ما جاء في قولِه ﷻ في موضع آخر منها :

﴿ قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة:٩٧)

﴿ هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران:١٣٨).

﴿ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِـَٔايَةٍ قَالُوا۟ لَوْلَا ٱجْتَبَيْتَهَا ۚ قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ مِن رَّبِّى ۚ هَـٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأعراف:٢٠٣)

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس:٥٧).

﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (يوسف:١١١).

﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل:٦٤).

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل:٨٩)

﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل:١٠٢)

وأمَّا قولُه تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَـٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ (فصلت:١٧) فالمعنى هنا على هداية الإبانة ، لا هداية الإعانة .

صدر سورة (البقرة) كما ترى أبان عن منهاج العبادة والاستعانة ، عن الصراط المستقيم إلى مرضاة الله ﷻ ، وأبان عمن هو أهل للانتفاع بالقرآن الكريم .

وأنت إذا ما نظرت في آيات سُورة البقرة متدبّرًا ألفَيت أنَّ كلمات التقوى قد جاءت فيها على نحو لم تعادلها فيه سُورة أخرى ؛ فَنسبة كلمات التقوى إلى غيرها من كلمات السورة أعلى منها في أي سورة أخرى .

وهذا يدلك على أنّ هذا الفعل محورٌ من محاور السورة (التقوى).

وكذلك تجد (الإنفاق في سبيل الله) ممّا كـان وروده في سـورة البقـرة أعلـى من وروده في أي سورة أخرى ، فقد جاء في عشرين موضعًا ، بخلاف الحديثِ عن الصدقة ، وبيّنٌ أن الإنفاق في سبيل الله من وسائل تقوى الله ﷻ كما جـاءت به السنة :

روى البخاري فِي كتابِ (الزّكاةِ) بِسنَدِهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ مَعْقِلٍ قَالَ سَمِعْتُ عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ ﷺ قَالَ سَـمِعْتُ رَسُـولَ اللَّـهِ ﷺ يَقُـولُ : «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ» .

وروى الترمذي في كتاب (الزكـاة) بسـنده عَـنْ أَنَـسِ بْـنِ مَالِـكٍ قَـالَ قَـالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَتُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَتَدْفَعُ مِيتَةَ السُّوءِ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ..

وإذا ماكان صدر السورة قد أبان أن القرآن الكريم إنما ينتفع بـه الـذين اتقـوا سبيل المغضُوب عليهم ، وسـبيل الضـالين ، فإنّهـا أردفـت ذلـك ببيـان أصـناف الناسِ فجعلتهم ثلاثة :

وكأن في هذا التصنيف الثلاثي بيانًا آخر لما كان في خاتمة سورة (الفاتحة):

وجعـل رأس سمـات الفريـق الأول ، فريـق الـذين ينتفعـون بـالقرآن الـذين يتقون سبيل المغضوب عليهم وسبيل الضالين الذين إذا علموا الحق عملوا بِـه - جعل رأس صفاتهم الإيمان بالغيب .

وعلاقة الإيمان بالغيب بالتقوى علاقة جد عظيمة ، فإنّه لا تتحقّقُ التقـوى إلا لمن قام في قلبه قياما مكينًا أن الله ﷻ رقيبٌ عليه يعلم خائنة الأعيـن ، وما تخفي الصدور ، فهو يعمل مستحضراً مراقبة الله تعالى له ، وهذا ما ختمت به السورة ﴿ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٨٣) فالمرء لا يمكنه أن يعمل

ما لايسْترضى إذا علم أنّ ثَم مطلعًا عليه ، فكيف إذا ما أيقن أن الله ﷻ هو المطلع عليه ، فهذا الاستحضار مبنيّ على الإيمان بالغيب .

وإذا ماكان الإيمانُ بالغيبِ رأسَ التقوى ، فالعلاقَةُ بيْن الإيمَانِ بِالغيبِ والإنفاق في سبيلِ اللهِ ابتغاء مرضَاتِه جدّ وثِيقة وظاهرة .

وأنت تجد ماتضمنته آيات سُورة البقرة من أحكام شرعية لايمكن للمرء أن يستمسك بها إلا إذا كان الإيمان بالغيب عنده أصلاً عظيمًا . ولا يمكن أن يدع أعمالا لا تسترضى إلا إذا كان مؤمنًا بالغيب ، وليس من شك في أنّ الغيب المطلق إنما هو الله ﷻ□ فالعباد يعرفونه بآثار جماله وجلاله ﷻ .

ويتبيّن لك أنّ إيرادَ الأحكام الشرعيّة فِي سُورة البقرة كان لتقرير أنَّ قبولَها مشروطٌ بتقوى اللهِ ﷻ الذي رأسُه الإيمانُ بالغيبِ ومراقَبَة اللهِ ﷻ ، فهذا تأسيسٌ لسلوك المسلم في حركته في حياتِه على أساسٍ عقديّ متمثّلٍ في (التّقوى) فَتَصَرُّفَاتُ المرْءِ ومُمارساتِه في شؤون حياتِه إذا لم تكنْ مؤسّسَةً على التّقوَى ، فهي مردودةٌ عليْه .

تبين لنا محور المعنى القرآنيّ في سورةِ البقرة : وهذا المعنى قد أقيم في معقدين كليين من قبلهما مقدمة ، ومن بعدهما خاتمة .

المقدمة من الآية (١-٢٠)

والقسم الأول من الآية (٢١-١٦٧) من أول قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:٢١).

إلى آخرِ قوله ﷻ : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوۡ أَنَّ لَنَا كَرَّةٗ فَنَتَبَرَّأَ مِنۡهُمۡ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّاۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (البقرة:١٦٧) وهو قائم بالحقائق والتشريعات العقدية الإيمانية .

وأيات هذا الشوط مقسومة على عقدين : الأول من أوّل قول الله ﷻ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾

(البقرة:٢١)

إلى آخر قوله ﷻ :

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٣٩)

فهذه ثماني عشرة آية في دعوة الناس كافة إلى الإسلام .

وجاءت فيها قصة سيدنا آدم ﷺ أبي البشر بعد أن أنكر عليهم الكفر بالله ﷻ ، وقد كانوا أمواتا ، فأحياهم ، ثُمَّ يميتهم ، ثُم يحييهم ، ثُمَّ إليه يرجعون ، ومبينا لهم فى قصة سيدنا آدم ﷺ أنه فطر على الإيمان وأنَّ الشيطان استكبر ، وكان من الكافرين ، فهو لن يرضى إلا أن يكونوا مثله ، ومن ثَمَّ ختمت آيات هذا العقد بقول الله ﷻ :

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٣٩).

ليكون في هذا تقريرٌ بالترهيب من الإعراض عما دعا إليه في مفتتح المعقد بالترغيب :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢١،٢٢).

وآيات العقد الثانى من هذا القسم من قول الله ﷻ :

﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ (البقرة:٤٠).

إلى آخر قوله ﷻ :

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّاۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (البقرة:١٦٧)

فهو سبع وعشرون ومئة آية فى دعوى أهل الكتاب خاصة إلى ترك باطلهم والدخول فى هذا الدين الحق .

والتشابه بين العقدين ابتداء وانتهاء جدّ واضح ، وجدّ وثيق ، وجاءت دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام من بعد دعوة الناس كافة إلى عبادة ربهم ﷻ وهم من جملة الناس تأكيدا لتلك الدعوة ، ولأنّهم أحقُّ الناس بالاستجابة لها والدخول فيها سراعا :

﴿ وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّـٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴾ (البقرة:٤١) لأنهم أعلم الناس حينذاك بصدق الدعوة المحمدية ، وإذا ما آمن أهل الكتاب بالإسلام كان ذلك أدعى إلى دخول غيرهم فيه أفواجا ، لذلك بسطت آيات ذلك العقد بسطا وعظم القول فى أهل الكتاب ونَعَى عليهم كثيرا من أفاعيلهم وكتمانهم الحق وهم يعلمون ، وتبديلهم قولا غير الذى قيل لهم ، وتوليهم من بعد أخذ الميثاق عليهم أن يأخذوا ما آتاهم بقوة ، ويذكروا ما فيه ، وإيمانهم ببعض الكتاب وكفرهم ببعض ، وكفرهم بالكتاب المصدق لما معهم وإعلانهم الإيمان بما أنزل عليهم وكفرهم بما وراء ذلك ، ونبذهم كتاب الله ﷻ وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون ، وودّهم ردّ المسلمين عن دينهم ، وإنكارهم تحويل القبلة ، وكتمانهم ما أنزل الله ﷻ من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس فى الكتاب ، فكان هذا البسط اعتناءً بشأن دعوتهم إلى الإسلام .

والقسم الثانى من السورة من الآية : (١٦٨-٢٨٣) من أول قول الله ﷻ :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (البقرة:١٦٨).

إلى آخر قوله ﷻ :

﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٨٣).

فهذه خمسَ عشرة ومئة آية معقودة لبيان أحكام الشريعة لتكتمل بها صورة الإسلام وهديه عقيدة وشريعة ، فإن السورة سنام القرآن الكريم ، واستهلال هذا الشطر بدعوة الناس كافة إلى أن يأكلوا مما فى الأرض حلالا طيبا ولا يتبعوا خطوات الشيطان ، فهو عدوهم المبين يتناغى مع ما عقدت له آياته من بيان أحكام الشريعة وأبرزها أحكام المطعم ؛ لأنَّها أساس قبول الأعمال ، فإنَّ كلَّ جسم نبت من حرام مآله إلى النار لا تقبل صلاته وصيامه وزكاته وحجه وجهاده إلى آخر تلك الشرائع التى فصلتها آيات هذا العقد .

التوحيد رأس الجانب العقدى .

وطيب المطعم رأس الجانب التشريعي .

فكانت الدعوة إلى الأول للناس كافة فى مستهل القسم الأول العقدي وكانت الدعوى إلى الآخرللناس كافة فى مستهل القسم الثانى التشريعي .

ثُمَّ توالت تشريعات ما أحل الله ﷻ من الطعام ، ثُمَّ بيان البِرِّ وصوره ، وأحكام القصاص ليحقق الأمن من بعد طيب المطعم وأحكام الصيام والجهاد والحج والإنفاق والقتال فى الأشهر الحرم والخمر والميسر وأحكام الأسرة وأحكام المعاملات المالية من صدقة وربا وقرض ورهن ، فختم آيات هذا القسم بأطول آية : (آية المداينة) فآية الرهن مؤكدا الدعوة إلى الأمانة والقيام بحق الشهادة .

ثم تأتى الخاتمة فى ثلاث آيات (٢٨٤ - ٢٨٦) :

﴿ لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ (٢٨٤) ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا

﴿... مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٤-٢٨٦)

فهذه الآياتُ الثلاثُ مقررة أنَّ الكون يكون كلَّه لله ﷻ وحده ، وأن ما فى الأنفس يحاسب عليه ، فيغفر لمن يشاء ، ويعذب من يشاء ، فكأنَّ فى هذه تعقيبا على القسمين معا العقدي (تخفوه) والتشريعي (تبدوه) وفى الوقت نفسه توطئة لذكر الذين قاموا بحق هذين القسمين المذكورين في الآيتين (٢٨٥، ٢٨٦) ، فكان هذا ردَّ عجز السورة على صدرها الذى يبين صفات المتقين ، فتلاقى حديثُه عن المؤمنين فى مقطعها مع حديثِه عن المتقين فى مطلعها .

تبين لنا ممَّا مضَى بناء السورة من معاقد متناسلة هَيْمَنَ عليها جميعاً مقصدٌ رئيسٌ سَرَى فى جميع مَعاقد السورة وآياتها .

تقسيمُ السورة إلى حلقات تجمع فى محيطها مجموع المعانى الجزئية التي تشكِّل معنى كليًّا هو أساسٌ لاستبصار العلاقات بين معاني السورة على نحوٍ محكمٍ ، ذلك أنَّ استبصار علاقة المعنى الجزئي بغيره فى محيط حلقة من حلقات المعنى القرآنيّ للسورة أقرب إدراكاً وأيسر تحصيلاً من استبصار علاقته بمعنى جزئيّ فى محيط حلقة أخرى من حلقات السورة ، لأن تلك العلاقة ذات خفاء ، وهو خفاء لا علاقة له بوثاقة الاعتلاق أو وَهَنِهِ ، فقد يكون وجه الاعتلاق خفيًّا إلا أنه جد وثيق .

واستبصار السورة آيةً آيةً دون تقسيمها إلى فصول ومعاقد كليّة يضعف قدرة المستبصرعلى إدراك معالم المقصود والغرض الأعظم المهيمن على السورة ، فان انشغاله بتلاحم الآية بالآية التى بعدها لا يعنيه على مد بصره إلى أفق أبعد ، لكن استبصار التلاحم بين آيات المعقد الواحد أقرب وأمكن ثم من

بعده استبصار علائق المعاقد بعضها ببعض وخضوعها لسلطان غرض رئيس ومقصود أعظم .

لم تكن آيات الربا في سورة البقرة هي أوّل ما نزل منِ القرآن في سياقِ التنزيل ، وإنْ تكن هي أول ما يتلى من الآيات التي في شأن الربا فِي سِياقِ الترتيل .

فالأحكام القرآنية نزلت على سبيل التدريج تربية للأمة ، وأخذ لها على الجادة ، ومن ثم فإن حديث القرآن الكريم عن الربا وتثقيف القلوب بإعادتها إلى الفطرة السوية التي جبلت عليها من النفرة من الظلم قد نهج تدريجيا ، فلم يبدأ بالتصريح لهم بتحريم الربا عليهم ، ولم يوجب عليهم ترك ما بأيديهم منه وتطهيرهم منه ، لكنه بدأ بتثقيف قلوبهم حتى تتهيأ لتلقي الهدى مطمئنه محبة له ، فلا ترى فيه تكليفا ، بل ترى فيه تشريفا تَشْرَئِبُّ إِلَيْهِ .

(١) قال تعالى في سورة الروم ، وهي مكية :

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٣٧﴾ فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ (الروم:٣٧-٣٩)..

في هذه الآيات هدي إلى أنه هو وحده ﷻ الذي يبسط الرزق لمن يشاء وكيف يشاء ، وهو وحده الذي يقدر عليه الرزق حين يشاء ، وكيف يشاء ، فليس للعبد البته أثر في بسط رزقه حينا وتقديره حينا آخر ، فإذا ما كان هذا هو الحق فليس للعاقل أن يقبض يده عن الخير ، بل عليه أن يبسطها لذوى القربى والمساكين وابن السبيل ، فذلك خير لمن أراد وجه الله ، والعاقل لا يسعى الي أن يكتسب رزقه وينميه بغير ما يليق به عبدا لله وحده فيتطلع إلى ما عند الناس ، وما عند الله أعظم وأبقى .

وهكذا هيأ النفوس لتتقبل هدى الله عز وعلا في صرفها عن التطلع إلى ما عند الناس من إرباء لأموالهم .

لم يصرح لهم بالنهي عن الربا ، بل بين لهم أن ما يريدون به إرباء أموالهم عند الناس لا عند الله لن يكون له ذلك ، وهذا يشمل الإهداء الذي لا يراد به وجه الله ﷻ والإقراض الذي لا يشترط فيه الزيادة ، وإنّما يُرجَى نفعه بغير شرط ، والإقراض المشروط بالزيادة ، فكل ذلك داخل في هذا البيان ، وبيَّن لهم أنَّهم إنْ أرادوا إرباءَ أموالِهم فليقصدوا بإهدائِها أو إقراضِها وجهَ الله ﷻ .

وفي هذا حثٌّ بالغٌ على أنْ تطهّر نياتُهم من ملاحظةِ الخلقِ ، وأن تكونَ مصروفةً إلى مراقبة الله ﷻ وحده ، وفي هذا من تثقيفُ القلوبِ وتربيتُها وتهيأتُها لتتقبَّلِ ما ستأتِي به الآياتُ من بعدُ بأحكامِ تحريم الرّبا وبالتّنفيرِ منه وبالتَّهديدِ عليه .

(٢) قال تعالى في سورة النساء :

﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أُو۟لَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: ١٦٠-١٦٢).

فبين لنا أنّه ﷻ عاقب الذين هادوا بأن حرم عليهم طيبات أُحلّت لهم باقترافهم أربع موبقات : الظلم ، والصدّ عن سبيل الله ، وأخذهم الرب ، وقد نهو عنه ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، فجعل أخذ الربا موجبا لحرمانهم من الطيبات .

وفي هذا من التهديد والتحذير ما فيه ، فإذا ما كان أخذ الرّبا يقدمُ عليه مَن يريدُ أن ينعمَ بما يأخذُ ، فإن عاقبتَه تكونُ من جنسِ عملِه ، فيحرم مما كان

ممتعا به ، وهذا أخشى ما يخشاه العاقل ، فمن علمَ أنّه سيحرمُ ممًّا يسعَى إلى اكتسابِه توقًّف وانتهى .

وفي قوله «أخذهم الربا ، وقد نهوا عنه» دلالةٌ باهرةٌ على أنـَّه قد شدّد عليهم النَّهي في هذا ، وليس إشارة إلى أنـَّه اختصّ بالنهي مِن بين الثلاثة الباقية ، ولا سيّما أنَّ الرّبا أنكَى الأشياء الثلاثة الباقية وأجْمعُها :

في الربا ظلمٌ مبين ، وفيه صدٌّ عن سبيل الله ﷻ ، فأنّ المرابي يمنعُ بما يقترف نفسَه أولا عن سبيل الله ﷻ ، ويمنع الآخرين من أن يسلكوا سبيل الله بسوء ما تخلَّقتْ به ، فمنْ أعظم ما يدعو النَّاس إلى سبيل الله ما يتخلَّق به الداعي من الرَّحمة والتَّعاطف ، ونجدة المحتاج وتفريج كربِ المكروبين ، ومدّ يد العونِ لمن استعانَ به ، وكلّ هذه المعاني الدَّاعية إلى سبيل الله ﷻ يئدُها المرابي بما يقترف . وفي الرِّبا أكلُ أموال الناس بالباطل .

كل هذا فيه دَلالةٌ بيّنةٌ على شنارِ أخذ الربا .

ومن سنن البيان القرآني أنه لا يحصر مسالك النهي عن المحرمات في الإبانة عنه بصيغة النهي «لا تفعل» بل إنه يسلك مسالك عديدة في الإبانـةِ عن النهي عن المحرمات وتصوير عظيم النّهي عنها ، ومن هذه المسالك تقبيحُ الأفعال المرادِ النّهي عنها ، أو بيان سوء عاقبة فاعليها ، وما أعدّ لهم في الدُّنيا والآخرة ، وهذه الآية من هذا السبيل ، فإنّه قد بيَّن ما كان من طائفتي الذين هادوا :

المسيئن ، والمحسنين وما أعد لكل منهما من الجزاء :

فبين ما كان من الطائفة الأولى المُسيئةِ :

الظلمُ والصَّدُّ عن سبيل الله وأَخذُ الرّبا ، وأكلُ أموالِ النَّاسِ بالباطلِ .

هذه الأربعةُ لا تجدُ عاقلاً على ظهر الأرض يتوقَّفُ في عظيم حرمةِ ثلاثةٍ منها : الظلم ، والصد عن سبيل الله ، وأكلُ أَموال الناس بالباطل .

والله ﷻ قد جعل أخذ الربا في ثبج هذه الثلاثة المجمع على تحريمها بين العقلاء بيانا لمن يعقل أن «أخْذَ الرِّبا» هو قطبُ رحاها، وهو الجامع لها، فهو بدأ بالتحريم، ولذلك جاء من بعده قوله تعالى: «وقد نُهوا عنه».

وبين ما كان من الطائفة الأخرى المحسنة: الرَّاسخين في العلم منهم والمؤمنين:

كان منهم الإِيمانُ بما أُنزل إلى النبيِّ ﷺ وبما أُنزل من قبله، وبإقامِ الصلاة، وبإيتاء الزَّكاة وبالإيمان بالله واليوم الآخر فكان جزاؤهم أنّه سيؤتيهم أجرًا عظيمًا.

وفي هذا من التَّرغيب والتَّهذيب والتَّثقيف المُهيئِّ القلوب للإقبال على أمر الله ﷻ ونهيهِ في حب واستشراف، فتقع منهم الطاعةُ عن حبٍّ عظيم.

(٣) قال الله تعالى في سورة آل عمران:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝١٣٠ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ۝١٣١ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠-١٣٢).

في هذه الآية المدنيّة تصريح بالنهي عن التصرف بالربا وتنفير منه من بعد أن هيأ القلوب لتلقي التصريح بالنهي عنه.

وفي تقييده بقوله ﷻ: ﴿ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗ ﴾ مزيد تنفير منه، فإن الفطرة السوية لتنفر منه، وإن لم تنه عنه إذا ما تدبرت ما فيه من الظلم المبين، فهذا القيدُ ليس لتخصيص النّهي ما فيه من الظّلم المُبين، فهذا القيدُ ليس لتخصيص النّهي بهذه الحالة التي تكون الزّيادة على رأس المال أضعافا مضاعفة دون غيرها من الحالات التي لا تكون فيها الزّيادة مضاعفةً، بل القيد للتفظيع والتنفير، فشأنُ العرب في بيانها أنّها إذا أرادت أن تُبالغ في التَّنفير من شيءٍ عمدت إلي أبشع صورة فذكرتها، حتّي يكونَ في ذكرها عونٌ على إقبالِ

النَّفس للاستجابة ، فإن بشاعتها تصرفُ النفسَ عن السَّعى إلى تأويل المعنى أو تأجيل الطّاعةِ ، فالمنهيُّ عنه كلّما كان شديدَ القبح وبعيدًا عن الفطرة كانت النفوس عنه أشدَّ نفرة .

فالقيد ﴿ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ مثله القيد في قولك : « لا تعق والديك في الكبر » أيقول عاقل إن القيد « في الكبر » لتخصيص النهي بهذه الحالة ، مما يفهم منه جواز العقوق في غير الكبر ؟ !!

إنّه لمزيد التنفير من الفعل في أصله ، وفي كل أحواله ، وهذا ما جاء عليه أيضا قول الله ﷻ :

﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ (النور:٣٣).

(٤) وكان من آخر ما نزل في هذا آيات الربا من سورة البقرة : (٢٧٥-٢٨٠).

يقولُ الله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ :

﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٥-٢٨١).

سورةِ البقرةِ كمثل سائرِ السور سياقُها قائمٌ من شريجينِ : الأوّل : تكليفٌ ، والآخر : تثقيفٌ ، وهذا الآخر (التثقيف) قائمٌ لخدمة الأوّل .

وسياق التكليف يكون تكليفًا عقديا محله القلب وتكليفا عمليًا محله الجوارح ، ولا تجد تكليفًا عمليًا في القرآن إلا أسس على عقدي ، ومزج بِهِ . فانظرأوّل تكليف في سورة البقرة : ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة:٣).

يتجلى لك أنه أسس على تكليف عقدي : ﴿ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ ولهذا أسّست الأعمال على النيّة : وهي تكليفٌ عقدي :

روَى البخاريّ في كتابِ (الإيمان) من صحيحهِ بسندِهِ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

«الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».

بيانُ الوحيِ يمزجُ بين هذين : التكليف والثقيف كما يمزج فيما هو تكليف عمليّ ما هو تكليفٌ عقديّ .

وسياقُ التثقيف يقُوم بتهذيبِ النفوسِ وتهيئتها وترويضِها ويبعث القلوب على أن تقبل على التكليفِ إقبال محبة واستشرافٍ وتعلّقٍ ، ومن ثمّ يتحقق الإتقان في الأداءِ .

وآيات سياقِ التثقيف في القرآن الكريم أكثر من آيات التكليفِ أي التي التكليف ظاهر من عبارتها أو من لازم عبارتها فلا تكاد تجد آية تكليف إلا يحدقُ بها تثقيفٌ ، بل يمتزج بها تثقيف يبعثُ على الإقبالِ والإتقان .

فِي هذا السياق وفي ذروتِه جاءت آيات أحكام المعاملات المالية بين المسلمين لتؤسس على أصلٍ مكين لا تستقيم حركة الحياة عامة ، والحياة الاقتصادية خاصّة إلا على أساسِهِ : التقوى المؤسسة على الإيمان بالغيب .

وإذا ما كانت التقوى في مجالها الكليّ المنهجي (اتقاء صراط المغضوب عليهم واتقاء صراط الضالين) وفي مجالها الجزئيّ السلوكيّ (أن يدع ما لابأس به خشية الوقوع فيما فيه بأسٌ)[1] محوراً رئيسًا منْ محاور المعنى القُرآنيٍّ فِي السّورة ، وكان الإيمانُ بالغيب حجرَ الأساس في تحقِيقِ هذهِ التّقوَى ، فإنَّ من أعظم ما يتقيهِ العاقلُ ما يكونُ له عظيمُ الأثر في كلِّ ما يأتي من أعمالٍ .

ومن أعظمِ ما يؤثّرُ في قبول الأعمال وردِّها بعد الإخلاصِ طيبُ المطعم ، فكلُّ عمل يثمرُه مطعمٌ حرامٌ إنما هو عملٌ مردودٌ على صاحبه ، وإنْ أتقن صُنعه أيّما إتقانٍ ، وإن ظن أنه يخلص لله ﷻ فيه ، وأنه ينفع الناس به ، فأعظم المطاعن في الأعمال بعد مطعن الشرك بالرياء مطعن المطعم الحرام .

وهذا ما يجعل العاقل ينتقي المطعم الحرام إتقاؤه الشرك بالله .

وإنَّ مِنْ أعظَمِ وأَنْكَى مَا يَجعَلُ الْمطعَمَ حرامًا الرِّبَا ، وقَد ابْتلَى الله ﷻ به عباده ، فجعل أبوابه عديدةً ، ومروجوه والدّعاة إليه في زماننا جِدُّ كثيرٍ وحاملو الناسِ عليه أشدُّ عتوًا .

---

(١) روى الترمذي في كتاب (صفة القيامة) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا أَبو بَكْرِ بْنُ أَبِى النَّضْرِ حَدَّثَنَا أَبو النَّضْرِ حَدَّثَنَا أَبو عَقِيلٍ الثَّقَفِىُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَقِيلٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنِى رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ وَعَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ عَنْ عَطِيَّةَ السَّعْدِىِّ وكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :
« لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لاَ بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ ». قَالَ أَبو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .
وجاء في صحيح البخاري من باب الإيمان موقوفا على ابن عمر « وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِى الصَّدْرِ ». ومثل هذا لايقل اجتهادا من ابن عمر .

روى ابن ماجه في كتاب (التجارة) بسنده عَنْ شُعْبَةَ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ « الرِّبَا ثَلاَثَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا ». (صححه الألباني) [1]

وفي هذا دَلالةٌ على عُموم البلْوَى بالرِّبا ، وأنَّ أبواب الرِّبا لا تحصر فيما كان في عصر ففي كلِّ عصرٍ ومصرٍ تبتدع للربا أبوابٌ لم تكن من قبل ، وتَشرعُ سُبلٌ ، وتعبّدُ طرقٌ ، وأهل العلم بالكتاب والسنة والحياة هم الأعلم بما هو من أبواب الرِّبا ، وما ليس منه .

وهذا ما يحملنا على أن نجتهدَ في تدبر آياتِ الربا في هذا السياقِ . فيها امتزجت معاني التكليف بمعاني التثقيفِ ، على نحو بديع يحمل القلوب إلي حسن الاتباع إن فقهت البيان على وفق أصول وضوابط الفقه عن الله رب العالمين .

وفَرِيضَةٌ عَلَى أَهلِ الْعِلْمِ ألاَّ تَكُونَ جُهُودُهُمْ مَصرُوفَةٌ إِلَى بيانِ أَحكامِ التَّكلِيفِ مِنْ دُونِ الْعِنَايَةِ بِمنَاهِجِ التَّثقِيف الّتي سَلَكهَا بيَانُ الْوحيِ قُرآنًا وَسُنّةً ، وإنَّ مِنْ أولَى النّاس بهذا علماءَ البيانِ القرآنيّ.

فريضةٌ عليهم أَن يقومُوا لله ﷻ زَرَافَاتٍ وَوحدَانًا يَتَبَصَّرُونَ تلك المناهجَ ، ويُقدِّمونَها إلى الناس ، ليقبلوا على تكاليف ربهم أمرا ونهيا إقبال عاشق طوعا لاضائق ذرعا .

---

(١) روى أبوداود في كتاب (البيوع) من سننِهِ بِسَنَدِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِى خَيْرَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لاَ يَبْقَى أَحَدٌ إِلاَّ أَكَلَ الرِّبَا فَإِنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ بُخَارِهِ ». قَالَ ابْنُ عِيسَى « أَصَابَهُ مِنْ غُبَارِهِ ». (ضعف الألباني هذه الرواية في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال : رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه) ولضعفه لم أدرجه في المتن ، فاستأنست به هنا .

في هذا السياق القرآني المتسامي في سورة البقرة جاءت آيات الرِّبا مكنوفةً بالحديث عن أمرين من أمور التصرفات المالية :

الأول : يمثل مقام الفضل : التصدق بالليل والنهار سرًا وعلانيةً إبتغاءَ مرضاةِ الله ﷻ .

والآخر : يمثل مقام العدل : الدَّين والقرض والرَّهن .

وهذان يقابلان ما تمثله آياتُ الربا من بيان أنّه بعيدٌ كلّ البعد عمَّا جاءت له السورة من جعل صفاء التوحيد من كلّ شيءٍ هو معدن إقامة أبعد الناس عن صفاء التوحيد والإيمان بالغيب الذي هو رَأسُ الصّفات المتقين الذين كان القرآن الكريم هدًى لهم ، فإنّ في الرّبا رغبة في عاجل مشهود عن آجل مغيب ، فالذي يتصدق أو يقرض احتسابا إنما يبتغي ثمرة قد غيبت عنه ووثق بالوعد بها ممّن وعد ، وهذا من الإيمان بالغيب .

بهذا يتبين لنا أنَّ حسن فقه آيات الرّبا في سورة البقرة لن يكون إلا بإتقان فقه سياق آيات السُّورة كلها ، وما أقيمت له السُّورة من دعوة إلى أن يكونَ صفاء التوحيد ونقاء العقيدة هو معدن الأخذ بأحكام الشريعةِ ، وأنّه لا قيمة لإنفاذ أيّ حكم من أحكام الشريعة في شتى شؤون الحياة إلا إذا كان صفاء التوحيد هو المهيمن على ذلك .

إذا لم يكن فقه البيانِ مؤسسًا على ذلك كان فقهًا متعاندًا مع هدى القرآن الكريم ، ولن يتصاعد بصاحبه والآخذ به على مدارج الطاعة والقرب .

التبصُّر في البيان

جزاء استحلال الربا . يقول الله ﷻ :

﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

من بعد أن أبان الله ﷻ عن وحدانيته وقيومته في أعظم آية من آيات القرآن الكريم : « آية الكرسي» على نحوٍ لا يدع لبسًا عند عاقل ، وأبان أنه بهذا البيان

﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

(البقرة:٢٥٦)

وأنه هو ولي الذين آمنوا ، وأنَّ الذين كفروا أولياؤهم الطاغوت ، فأفعمَ بهذا البيان قلوب المؤمنين بالطمأنينة ، وثبت أقدامهم على الجادّة ، ثم قصّ محاجة المعاندِ أبا الأنبياء سيدنا إبراهيم عليه السلام في ربه ﷻ ، وأبان عن الباطل في ضعف كيده ، وهو أنَّ ما يُشبّه به على الناس ، وعن قوة الحق وظهور حجته ، من بعد هذا بسط ﷻ البيان عن حال الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله بالليل والنهار ابتغاء مرضاة الله ﷻ وما أعده لهم من حسن مثوبة في الدنيا والآخرة (الآيات : ٢٦١ - ٢٧٤) فكان في هذا تصويرٌعظيمٌ لحال الذين آمنوا الذين تولاهم ، فأخرجهم من الظلمات إلى النُّور ، فكانوا هم أصحاب الرشد والهدى .

ثم استفتح البيان عن حال من أحوال الذين كفروا والذين تولاهم الطاغوت ، فَأَخرَجَهُمْ من النور إلى الظلمات ، فكانوا هم أصحاب الْغِيٍّ المقيت ، فكشف عن حال من أَحوالهم تقابل ما أبان عنه مِنْ حال الذين آمنوا المنفقين أموالهم في سبيل الله ﷻ : حال الذين يأكلون الربا في صورة قائمة تراها الأبصار والبصائر في واقع الحياة المشهودة .

وفي هذا مقابلة بديعه بين حال أولئك القائمين على حال الأمَّة بالرِّعاية والكفالة وحسن التَّواصل ، وحال هؤلاء القائمين على استثمارِ حالات المضّطرين فيها لما يرونه نفعا لهم ، هذا التقابلُ بيْن حال المتصدّق والمرابي قائمٌ في فعله وثمرته : المتصدق ظاهر فعله أنه ينقص ماله والمرابي ظاهر فعله أنه ينمّي ماله ، ولكنَّ باطنَ الحال الذي عليه الاعتبار عند أولي الألباب أنه ما نقص مال من صدقة ، وأن الله ﷻ يمحق الربا ، فجاء البيان القرآني : ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ (البقرة:٢٧٦) .

وجاء قول الله ﷻ : ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾

(الروم:٣٩).

وما ذاك إلا أن المتصدق نازلٌ على مراد الله وشرعه ، فأنقص هو ماله إيمانا بالغيب ، فكان الإرباء من الله ﷻ والمضاعفة ، والمرابي ترك أمر الله ﷻ وقنع بأمر عقله وقياسه فكان له من إبليس شبه بالغ فكان الجزاء من الله ﷻ المحق لما أربى .

وهذا يقيم المتلقي في حال الموازنه والتبصر ليعرف وقع أقدامه على جادة الطريق إلي ربه ﷻ .

بيْن البيانيينِ : البيان عن الصدقة ، وأهلَها ومآلها . والبيانِ عن الربا وأهله ومآله مقابلةٌ كليّة عليّة في باب بلاغة الخطاب القرآني .

وهذا النَّهج من الإبانة يحملُ على أن يُقيمَ المرْءُ نفسَه مقام المناظرة ، والموازنة ، واتخاذ القرار على هدى وبصيرة ، فينعتق من ذُلّ الإمعية ، وسياسة قطعان الغنم ، وفي هذا إنعام على العبد بنعمة التحرّرِ من سُلطة الخضُوع لحدٍ من العالمين ، وبنعمة كمال العبودية لله ريب تالعالمين ، فهذ الأسلوب ينسل من قولِه ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وهو من صور استجابة الله ﷻ أوّل دعاءٍ ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ .

وأوّلُ ما يلقاك من البيان أنّه لم يعطف هذه الآية على ما قبلها :

﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٤) .

وظاهر الأمر أن يعطف عليْه لما بينهما من علاقة التقابل المضموني من جهة ، وعلاقة التناظر الأسلوبي من جهة أُخرى .

جاء البيان مستأنفًا ، وكأنّ فيه دلالة على أن الذين يـأكلون الربـا ليسُـوا مـن الّذين ينفقـون أَمْـوَالَهُمْ بِاللَّيْـلِ وَالنَّهَـارِ سِـراً وَعَلانِيَـةً مرضـاة للهِ ﷻ في شـيْءٍ ، وكأنهم بأفعالهم هذه قد تباعدوا عـنهم ، ولم يبـق فـيهم مـا يُمكـن أن يعطفهـم عليْهم ، كأنـّهم صاروا جنسًا آخر غير السابقِ عليْهم . وفي هذا مـن تنفيرِالـنّفسِ ما فيه عند من يفقه ذلك .

كذلكَ تقبلُ النفسُ على تلك الآية ، وقد أفعمهَا الإحساسُ ببعد الشقة بيْن من تتكلّم عنهم ، ومن تكلمت الآية السابقة عنهم ، وأنبأت بأنّ ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ فهذِهِ ثلاث عطايا :

﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ .

﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ﴾ .

﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ .

وهذه الثلاث كثر ورودها في سياقِ سورة (البقرة) على نحو لم يكن لغيرها من سور القرآن الكريم :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٦٢) .

﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:١١٢).

﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٢٦٢).

﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٤).

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٧).

وهذا يبرزُ عظيمَ المثوبة التي أعدت لهم ، قوله ﷻ ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ تحمل من البشرى ما لا يمكن لك أن تحيط به تصوّرًا ، وهذه الخصوصية المستفادة من تقديم الجار والمجرور (لهم) على المسند إليه (أجرهم) .

ويأتِي إبراز أكلة الربا على نهج إبراز المنفقين أموالهم بالليل والنهار سرًا وعلانية ، فهم في فعلهم جامعين بين الزمان (الليل والنهار) والحَال (سرًا وعلانية) فهذا أمرٌ متمكن فيهم لا يكفون عن ممارسته مرضاة لربهم ﷻ .

أبرزَ الفريق الثاني في هذا الوصف الكاشف عن حقيقتهم وما عرفوا به في قومهم ، وكأنه ليس لهم من الأفعال والصفات ما يعرفون به إلا تلك الموبقة ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فكان في اصطفاء البيان عنهم باسم الموصول ما يهدي إلى أنَّ محطَّ الحديث عنهم إنّما هو تلك الجريمة الماحِقة ، وأنهم ليس لهم من أفعالهم ما يكشفهم جليًّا إلاَّ تلك الموبقة ، وفي هذا أيضًا تصويرٌ لفعلهم كأنّه قائم في الناس يبصرُه كلُّ من أراد ، فهم قائمون لا يتخلّون عنه : هم يُجدّدونه ، ومن ثَمَّ كان البيان بهذا الفعل المضارع فهو منفتح الدلالة منفتح الوجود الزماني .

ودلالة الفعل يَأْكِلُون محتملةٌ وجوهًا عدّةً :

تحتمل حقيقة الفعل الذي هو تناول الطعام بالفم وابتلاعه ، وهذا ينمُّ على ما يمكن أكله .

وتحتمل أن يراد به كل التصرفات التي تقع على الربا .

يقول أبوجعفر الطبرى في تأويله الآية :

« وليس المقصودُ من الربا في هذه الآية الأكلَ ، إلا أنّ الذين نزلت فيهم هذه الآياتُ يوم نزلت ، كانت طُعمتهم ومأكُلهم من الربا ، فذكرهم بصفتهم ،

معظِّمًا بذلك عليهم أمرَ الرّبا ، ومقبِّحًا إليهم الحال التي هم عليها في مطاعمهم ، وفي قوله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ (البقرة:٢٧٨،٢٧٩) ما ينبئ عن صحة ما قلنا في ذلك ، وأنّ التحريم من الله ﷻ في ذلك كان لكل معاني الرّبا ، وأنّ سواءً العملُ به وأكلُه وأخذُه وإعطاؤُه» . اهـ [١]

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صَحيحِهِ بِسندهِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ .

وفي روايةٍ لأحمد في مسنده من حديثِ ابن مسعودٍ ﷺ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَنْبَأَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الأَعْوَرِ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ ﷺ : آكِلُ الرِّبَا وَمُوكِلُهُ وَكَاتِبُهُ وَشَاهِدَاهُ إِذَا عَلِمُوا بِهِ ، وَالْوَاشِمَةُ وَالْمُسْتَوْشِمَةُ لِلْحُسْنِ ، وَلاَوِى الصَّدَقَةِ ، وَالْمُرْتَدُّ أَعْرَابِيًّا بَعْدَ هِجْرَتِهِ ، مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

قَالَ فَذَكَرْتُهُ لإِبْرَاهِيمَ . فَقَالَ حَدَّثَنِى عَلْقَمَةُ قَالَ قَالَ : عَبْدُ اللَّهِ آكِلُ الرِّبَا وَمُوكِلُهُ سَوَاءٌ .

فالطبريّ ذاهبٌ إلى أن اختصاص الأكل بالذكر هنا ملاحظة للغالب على حال من نزلت الآية عند بيان حالهم وعقباه ، فلا يكون في هذا تخصيص للحكم بالذكر لا يقال به إذا ما كان الذكر مراعاة للغالب، لا لتقييد الحكم به .

فالحرمةُ ليست مختصَّةً بالأكل بل تشملُ كلَّ تصرّفٍ ، ومن البيِّن كما يقول الرّازيّ : «أنَّ ما يحرم لا يوقفُ تحريمه على الأكل دون غيره من التَّصرُّفات فثبت ..... أنَّ المرادَ من أكل الرِّبا في هذه الآية التّصرُّف في الرِّبا» [٢].

---

(١) جامع البيان للطبري : ٣/ ١٥١ .

(٢) مفاتيح الغيب للرازي : ٣/٦٤٤ .

«ويذهب الرازيُّ أيضًا إلى أنَّ المراد بالأكل أوسعُ من التَّصرُّف في الرِّبا بل يشمل الاستحلالَ والاستطابة وذلك لأنَّ الأكل قد يعبر به عن الاستحلال، يقال: فلان يأكل مال الله قضما خضما أي يستحل التصرف فيه»[1].

وهذا أوسعُ دلالة، فمن استطابَ شيئا تصرَّف به في كلِّ وجوه التَّصرُّف، وإذا لم يستطبْه فقد يتصرفُ به في بعض الوجوه دون بعض، وأوَّل ما ينحَّى من وجوه التَّصرُّفِ عندما تكون أدنى شُبهةٌ في الاستطابةِ هُو التَّصرُّف بالمَطعمِ، فغيرُ قليلٍ مِمَّنْ في أموالهم شبهةٌ يتحاشَوْن أن يأكلوا ممَّا علموا بما فيه شبهة، وتصرفوا به فيما عداه من كمالات رغباتهم وشهواتهم الحيوانيّة، فإذا أكل الإنسان العاقلُ شيئًا دلَّ تصرُّفه هذا علَى أنَّه بالغٌ عنده من الاستحلال والاستطابة الغاية، فكان في البيان بالفعل ﴿ يَأْكُلُونَ ﴾ دلالةٌ على أنَّ المتحدَّث عنهم يستحلّون الرّبا ويستطيبونه.

وفيه إيماءٌ إلى أنَّ الشأن فيمن يأكل الرّبا أن يكون عنده حلالا مستطابا، وأن مَنْ أكله، وزعم أنّه معتقد حرمته فإمَّا أن يَكُونَ مخادعا أو مأفونا.

وجاءت كلمة «الرِّبا» بهذه الألف واللام، فهِيَ تحتمل أنْ تكون للجنس، وأن تكون للعهد، وللربا في لسان العربية معنًى، وله في متعارف من نزلت فيهم الآيات معنى، وله في بيان الشريعه معنًى، فأيُّ المعاني يُراد ؟.

ذلك ما سيأتيك بيانُه عن قريبٍ إن شاء الله ﷻ.

وجاء قوله ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ (البقرة:٢٧٥) بانيًا هذه الجملة المضارعيّة المنفيه بـ (لا) على اسم الموصول، لتكون خبرًا عنه، وفي هذا من تأكيدِ نسبة الخبر إلى مبتدأ ما لا يخفي، فالفرق بيِّنٌ جليٌّ بيْنَ ما جاء به النَّظم القرآنيّ وقولنا: لا يقوم الذين ياكلون الرّبا إلا كما يقومُ الذي يتخبطه الشيطان

---

(١) السابق: ٦٥٢/٣.

من المسّ : لتقديم المُسند إليه على خبره الفعليِّ من التأكيد والتّأطيد حظًّا وافرًا ، فإنّهم لا يقدمون الاسم إلا لحديث قد نوى إسناده إليه [1] فيُشعرُ تقديمُ الاسمِ أنّك أردْت أنْ تُحدثَ عنه ، فيأتِي الحديثُ من بعد ما وطأت له ، وقدّمت الإعلامَ فيه فيدخلُ على القلب دخولَ المأنوس به ، فيكون ذلك أشدَّ لتمكُّنه فيه ، كما يقول عبدُ القاهر ، وذلك من أنَّ المعنَى هنا جِدُّ خطيرٍ وجِدُّ عظيمٍ يُراد أن يلوطَ بالقلب ، فلا يغفلُ عنه ، بل يراد أن يتمكن منه ، ويتغازر فيه .

وقوله ﷻ : ﴿ يَقُومُونَ ﴾ مضارعٌ منفتحُ الدّلالةِ ، إذ أنَّ القيامَ شاملٌ كثيرًا من حركة الإنسان في هذه الحياة ، فليس القيامُ في لغةِ العربِ بالمقصورِ على انتقال جسدِ الإِنسانِ مِن حالِ الجُلوسِ إلى حالِ الانتصابِ ، بلْ يدخلُ فيه العزمُ والتَّوقّفُ فِي الأمرِ والإدامة على الشَّيْءِ والرِّعايةِ لَهُ ....

وهذا الانْفِتَاحُ الدّلالِيُّ يَقتَضِي عَدَمَ حَصرِهِ فِي دَلاَلَةِ القيامِ من القبرِ أو القيام للحسَابِ ، كَما روي عن بعض الصّحابة وأهل العلم

يروى ابن جريرأنَّ ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وقتادة ، والضَّحاك ، وثَمَّ قراءة تفسيرية منسوبةٌ لابنِ مسعُودٍ رضي الله عنه :

« إلاَّ كما يقومُ الذي يتخبّطه الشيطانُ من المسّ يوم القيامة » [2].

---

(١) الأصل في العربية الجملة الفعلية ، ومجيء جملة اسمية الصدر فعلية العجز عدولٌ عن الأصل ، فالأصل إمّا أن تكون اسمية الصدر والعجز معًا ، وإمّا أن تكون فعلية الصدر ، فإذا قُدم الاسم على الفعل فهذا عدول عن الأصل ، ولا يكون عدولٌ إلا لمقتضٍ معنوي يراد الدلالة عليه بهذا العدول عن المعهود.

(٢) جامع البيان للطبري : ١٤٩/٣ ، وينظر : معاني القرآن للفراء : ١٨٢/١ ، ومفاتيح الغيب : ٦٥٠/٣ ، وأنوار التنزيل للبيضاوي وحاشية الشهاب : ٣٤٦/٢، وفتح الباري : ١٦٣/٨ .

وهذا عندي ليس بالمانعِ أن يكـونَ المعنـى أوسَـعَ ممّـا رُوِيَ ، فمـا جـاء بـه المأثور من التفسير عن بعض الصحابة والتابعين لا يمنعُ مـن الوجُـوه مـا كـان من معدِن المأثور ، وليس معاندًا له فمن فوائد المأثور الهداية إلى وجـوه الفهـم المنبثقة من معدنه والمنعُ ممًّا يتعاندُ مّعَهُ .

فيمكنُ أن يشملَ المعنَـى أنّ آكـلَ الرِّبـا عنـد قيامِـه لِمُمارسته وقـد امتلكـه الجشعُ والحرصُ والرّغبة في الاستحواذ يشبه من يقوم حال تخبّط الشيطان له ، فما يكون عليْه حال المرابي حين ممارسَته من فقد سلطان العقـلِ علـى تصـرفه هو شعبة من جنون ، والعربُ تشبه قيام الشّـيْءِ في سـرعةٍ ونشـاطٍ دون مراعـاة ولا تحفظٍ ولا تريّثٍ بالجنون كما تراه في قولِ الأعشى يصِفُ ناقته :

وَخَرْقٍ مَخوفٍ قدْ قَطَعتُ بجَسـرَةٍ	إذا خَـبّ آلٌ فوقَـهُ يترقـرقُ
هي الصّحبُ الأدنى وبيني وبينـها	مجوفٌ علافيٌّ وقطـعٌ ونـمرقُ
وتُصْبحُ مِنْ غِبّ السُّرَى وَكَأنّمـا	ألَمّ بـهَا مِنْ طَائِفِ الجِـنّ أوْلَـقُ

فالقيام هنا متسع الدّلالة : قيامٌ بيْن يدي اللهِ ﷻ وقيامٌ من القبر عند النشور ، وقيامٌ عند ممارسة الربا ، وقيامٌ في سائر شؤون حياتهم . وكلّ هذا لا يعاندُ بعضُه بعضًا ، وحصره في واحدٍ منها تضييقٌ لأقطار المعنى .

ونحن نرى بأعيننا حال آكلي الربا في ديارنا يتخبطون في حياتهم ، وقد خلى الله ﷻ بينهم وبين أنفسهم ، فلا يخرجون من مأزقٍ إلا ليقعوا في مهلكة هذا على مستوى الأفراد والدول ، فأكثر الدول الإسلامية المتهاوي اقتصادها إنما تؤسسه على مشروعية الرّبا ، والتحايل لتضليل شعوبها بأن هذا ليس من الربا . وأن هذه تصرفات مالية جديدة لا يعرفها الإسلام فهي مما أبيح ، وكأن كل جديدٍ من التصرفات لم يكن في عهد النبيّ ﷺ وعهد أصحابه ﷺ هو تصرفٌ مباح ، وتلك هي الحالقة .

دلالة قوله : ﴿ يَقُومُونَ ﴾ غير محصورة في القيام من القبر يوم البعث ، بل تتناول صنوفا من حركتهم في حياتهم الفردية والجماعية .

« قال أبو الحسن الحرالّيّ (ت : ٦٣٨هـ) » في إطلاقه إشعارٌ بحالهم في الدنيا والبرزخ والآخرة ، ففي إعلامه إيذان بأن أكله يسلب عقله ، ويكون بقاؤه في الدنيا بخرق لا بعقل : يقبل في محل الإدبار ويدبر في محل الإقبال»اهـ[1]

وأنت تلحظ ذلك فيمن حولك من آكليه من أفراد الأمة ، ومن الحكومات التي تقيم اقتصادها عليه ، وتحمل شعوبها عليه حملا .

ودلالة النفي بـ« لا » في ﴿ لَا يَقُومُونَ ﴾ دلالة متسعة منفتحة انفتاح الصوت في « الألف » المطلق الذي لا يتناهى ، وهذا الامتداد في النفي بـ « لا » تأتي « إلا » الاستثنائية لتستخرج من فضاء دلالته المستوعبةِ جميع صور القيام وأحواله صورة وحالةَ الجزاء الأوفق بأولئك الذين يأكلون الربا السَّاعين إلى سحق أهل الاضطرار ، فأبرزت هذه الصورة في قوله : ﴿ كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ أي لا يقومون إلا قياما مثل قيام الذي يتخبطه الشيطان من المس .

وهي صورة تَبْيينيّةٌ لا تحدِّد كُنه الواقع ولا تحصره ، بل تقرّبه إلى مستوى الإدراك البشري ، فهولُ الواقع الجزائِيّ العدل لمقترفي هذه الموبقة الماحقه فوق مستوى الإدراك البشري لكُنهِها ، ومن ثم كانت « الكاف » في « كما » : وهي في محل نصب صفة لمصدر محذوف هو المستثنى بإلا .

ولم يأت البيأن على نحو : لا يقومون إلا قيام الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ، فهذه (الكاف) تطوي من تحتها فيضًا من الدّلالة على هول الواقع الذي ينسحق فيه أولئك المرابون الآن ، وما يترصّدهم يوم القيامة أعتى .

---

(١) نظم الدرر : ٥٣٠/١ (بيروت) ، وانظره أيضًا في : تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير ، تحقيق : محامدي الخياطي ، ط : المغرب ص : ٤٧٣ .

وهو تشبيهُ مركّبٍ بمركّبٍ تحقيقيٌّ لا تخيليّ :

شبهت حال الذين يأكلون الربا في قيامهم في شئون حياتهم الدنيا ، وفيما سيكونون عليه يوم البعث بحال الذي يتخبطه الشيطان من المسٍّ في عدم الهدى في حركته وشئون أمره .

وإذا ما كان المعهود أن يكون الوصف الجامع أقوى في حقيقته ووصفه في المشبه به ، فهولُ المعنى في المشبه أفظع في كنهه من هوله في المشبّه به ، وإن كان ما في المشبّه به أشدَّ جلاء للبصر منه في المشبّه ، ولكنّ الذي في المشبّه أشدُّ جلاءً للبصيرةِ[1].

فعلى الرغمِ من أنَّ ما يعانيه الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ليسَ بمقصُورٍ على آكل الربا وحده ، فقد يكونُ ممـتـدًا رحيبًا قـد يمـس شعبًا وأمَّة ، وذلك ما نحنُ قائمون فيه من أنّ ولاة المسلمين غيرُ قليلٍ منهم لا يرهبون أكلَ الرّبا أو حملَ شعوبهم عليه حملا ، فيصطلي الناس جميعا بسوء العقبى .

وفي البيان عمًّا يعتري أولئك الذين يأكلون الرّبا بقوله ﷻ ﴿ يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ إيماء بشمول وقوة إيقاع العقوبة ، فالتَّخبط مأخوذٌ من الخبط الذي هو ضرب على غير استواء ، وهو الوطْءُ الشَّديد ، وفي صورة

---

(١) اشتراطُ البلاغيين أن يكون الوصف (وجه الشبه) في المشبه بِه أقوى ليتحقق الإلحاق الذي هو وظيفة التشبيه إنما يريدون أنه أقوى في عرفان المخاطب ، وليس أقوى في نفسه ، وحقيقته ، فقد يكون هو أقوى في المشبه في حقيقته لا في عرفان السامع ، فيشبه بما هو أدنى في حقيقته ، وأقوى في عرفان السامع ، وهذا ما تلحظه في قول الله ﷻ : ﴿ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ ۝ إِنَّا جَعَلْنَٰهَا فِتْنَةً لِّلظَّٰلِمِينَ ۝ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ۝ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾ (الصافات:٦٢-٦٥) الوصف في المشبه في الحقيقة أقوى منه في المشبه به ، وإن كان في عرفان السامع هو في الشبه به أقوى .

في هذا ملاحظة لحال السامع ، لما يقتضي البعد الوظيفيّ للبيان .

التخبط «التفعل» إشعارٌ بالذّهول والهول الذي يعترِي من يقعُ عليه ، ولِما في التخبط من القوة والقسوة والجبروت استعير لعسف السلطان ، فقيل : سلطان خبوط .

وفي اصطفاء كلمة «الشيطان» إيماءٌ إلى ما يعتري المرْءَ بسببه من البعد والشطن عن الهدى والرحمة ، وما يعتريه من الاحتراق والشيط بنار الغضب الإلهي .

وفي هذا من التهديد ما فيه لقوم يعقلون وكلّ هذا من التثقيف النفسيّ لترتدع ، وتفر من الربا وأهلِه .

وقوله ﷻ : ﴿ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ يحتملُ أن يكون متعلقا بقوله : ﴿ لَا يَقُومُونَ ﴾ أي : لا يقومون من المس الذي بهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان وهذا الوجه لا يصلح مع القول بأنَّ القيام هو قيامهم من القبور يوم البعث ، لأنَّ ذلك اليوم لا يكون فيه مجنون وعاقل ، إذا ما فسَّرنا المسَّ بأنّه الجنون أو اللَّمم .

ويحتمل أن يكون متعلقا بقوله : ﴿ يَقُومُ ﴾ أي : لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من أجل المسّ ، وهذا لا محذور فيه لغة فما قبل «إلا» يعمل فيما بعدها إذا كان ظرفا .

ويحتمل أن يكون متعلقا بقوله ﴿ يَتَخَبَّطُهُ ﴾ ، فتكون ﴿ مِنَ ﴾ بيانيّة ، بينما تكون في تعلقها بـ ﴿ يَقُومُونَ ﴾ أو بـ ﴿ يَقُومُ ﴾ سَبَبِيّة .

وفي قوله ﷻ ﴿ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ دلالة على أن مركز العقوبة في الدنيا إنّما هو في ألبابهم ، فالمسّ هو الجنون ، أو لممه ويمتد ليشمل كل أمره الحسي والمعنوي .

وجاءت العبارة عن الخبر بصورة القصر بالنفي والاستثناء (استثناء مفرغ) فقصر قيامهم على صفة من الصفات القيام ، ونفي عنه ما عداه من صفات القيام الأخرى ، فهو استثناء من عموم الأوصاف أيْ أَنَّهُمْ لا يقومون إلا قيام من يَتَخبَّطهُ الشيطان من المسّ .

وهذا من قصر الموصوف على الصفة قصرًا حقيقيا تحقيقيا [(١)]

وفي بناء النظم على هذا النحو من الحصر تقريرٌ لما هم عليه تقرير ، يبرزهم شاخصين في العيون لا يغيبون ، ولا تخفى حالهم على من كان في رأسه عين .

وفي هذا ما يقوم حجازًا بين المرء والتَّردِّي في تلك الموبقة ، فكان مزجًا بين التكليف والتثقيف لا يخفي ، فتقبل النّفس على الحكم الشرعيّ في طمأنينة بالغة .

---

(١) وقد يظنّ أنّ في عدّه كذلك ما يناقض ما قرَّره البلاغيون المتأخرون من أنَّ ذلك لا يكادُ يوجدُ لِتعذرِ الإحاطةِ بصفاتِ الشيْءِ إذ ما من مُتصوّرٍ إلا وله صفاتٌ تتعذّرُ الإحاطةُ بها ، فكيفَ يصحُّ قصرُ الموصوفِ على صفةٍ ما ونفيُ ماعداها عنه بالكليّة (المطول : ٢٠٥ ـ ط : تركيا) .

غير أني لا أرى ما ذهب إليه القائلون بذلك :

القصر الحقيقي هو إثباتُ شيْءٍ لِشيْءٍ ونفيه عما عداه من جنسه أَوْ ممَّا له به علاقة وملابسة ، وليس عن كلِّ ما عداه من كلِّ جنس ، وإن لم تكن له به علاقة ، فأنت إذا ما قلت : ما المتنبىء إلا شاعرٌ ، فأنت تثبتُ له الشاعرية ، وتنفي عنه كلّ صفة من جنس الشاعرية ، وهي البيان ، ولست تعرض لنفي كلّ صفة عنْه ، وإن لم تكن من جنس البيان ؛ لأنَّ هذا لايقول به عاقلٌ فهو طويلٌ أو قصيرٌ ، وهو أبيض أو أسمر ، وهو شجاعٌ أو جبانٌ ، وهو والدٌ وزوجٌ ، وصديق ومسلمٌ وعربيّ.... وقد جلى ذلك وحققه عبد القاهر قائلا :

« واعلم أن قولنا في الخبر إذا أخر نحو : مازيد إلا قائم أنك اختصصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون زيد عليها ، ونفيت ما عدا القيام ، فإنما يعني أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام نحو أن يكون جالسا أو مضطجعا أو متكئا أو ما شاكل ذلك ولم ترد أنك نفيت ما ليس من القيام بسبيل ، إذ لسنا ننفي بقولنا : « ما هو قائم » أن يكون أسود أو أبيض أو قصيرًا أو عالما أَو جاهلا .... « (دلائل الإعجاز : ط : شاكر : ٣٤٦)

هذا قاطعٌ بأنَّ قصر الموصوف على صفة قصرا حقيقيا تحقيقيا قائم في بيان العربية ، وما نحن بصدده من قول الله ﷻ : ﴿ **لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ** ﴾ (البقرة:٢٧٥) من هذا الباب ..

وفي بناء الخبر ﴿ لَا يَقُومُونَ ﴾ على اسم الموصول وصلته ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ إشعارٌ بعلّيّة صله الموصول في استحقاق الخبر ، وتلك من صور الإيماء والتنبيه إلى وصف الحكم الذي كان له .

وفي المشبه بِهِ دلالة بالإشارة إلى أنَّ تخبط الشيطان الإنسانَ من المسّ أمرٌ حقٌّ ، وليسَ ضربًا من الوهم ، أو الخداع ، فالشيطان يمكنه أن يمسّ الإنسان ، وأن يتخبطه إذا لم يكن هذا الإنسان يتحفظ من هذا المسّ بذكرِ الله ﷻ بلسان حالِه ولسان مقالِه معًا .

ولولا أنَّ المسَّ والتخبط حقيقةٌ كائنةٌ ما كان للأمرِ بالاستعاذة من الشيطان قيمةٌ ، وقد جاء في قول الله ﷻ :

﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأعراف: ٢٠٠).

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٠١).

﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ (النحل: ٩٨).

وكذلك لما كان الأمر بالأذكارِ الواردة عن النبيِّ ﷺ بسند صحيح ، فكيف يستعاذ مما لاوجود له ؟ الاستعاذة منه دالة دلالة قوية على أنَّ المستعاذ منه حقيقةٌ قائمة[1].

---

(١) روى البخاري في كتاب (أحاديثِ الأنبياء) منْ صحيحه بسندهِ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِى سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « مَا مِنْ بَنِى آدَمَ مَوْلُودٌ إِلاَّ يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ ، فَيَسْتَهِلُّ صَارِخًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَان ، غَيْرَ مَرْيَمَ وَابْنِهَا » . ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ ﴿ وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾.
وروى في كتاب (بدء الخلق) من صحيحهِ بسندهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ ، لَهُ الْمُلْكُ ، وَلَهُ الْحَمْدُ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ . فِى يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ ، كَانَتْ لَهُ عَدْلُ عَشْرِ رِقَابٍ ، وَكُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ ، وَمُحِيَتْ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ ، وَكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيْطَانِ يَوْمَهُ ذَلِكَ حَتَّى يُمْسِىَ ، وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلَ مِمَّا جَاءَ بِهِ ، إِلاَّ أَحَدٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ » . ==

ولما كان الأمر جدًّ خطيرِ الأثر في صفاء عقيدة التوحيد في الأمّة ، وفي اتساق حركتها لم يقصر الدّلالة على الوصف الذي كان له الحكم على طريق الإيماء والتنبيه التي قد يغفل عنها غافلٌ بل أبرز وجها آخرمن وجوه الوصف في عبارة صريحة جلية : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فاسمُ الإشارة يستحضر الجزاء الذي وقع بأُولئك الذين يأكلون الربا :

﴿ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ .

وكأنّه قائم بين يديك تبصره ، فيشير لك إليه .

وفي اصطفاء اسم الإشارة الموضوع للبعيد في لسان العربية (ذلك) إشارة الى فظاعة المشار إليه وأنّـه عظيم الهول ، لا يقدم على مستوجبه إلا من به أَفَنٌ.

وصرح بأداة السببية «الباء» زيادة في جلاء استحقاق هذا المصير بما بعد «الباء» ، وهو وجه ممًّا استحقوا به ذلك الجزاء يترافق مع العلة الأولى : أكل الرِّبا أي استحلاله واستطابته والتَّصرُّف فيه بكلّ وجوه التَّصرِّف الَّتي تكونُ من الإنسان .

وهذا سبيلٌ من سُبل بيان الوصف الَّذي كان له الحكم والجزاء ، فلدينا وصفان للحكم والجزاء :

الأول : يأكلون الربا : أى يستحلونه ويستطيبونه .

الآخر : قالوا إنما البيع مثل الربا .

الوصف الأول بيِّنٌ أنه علة استحقاق الحكم والجزاء : ﴿ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ بطريق جعله صلة الموصول الذي بني عليه الحكم علة له .

--(حاشية) قوله ﷺ : « إلاَّ أَحَدٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ» فيه دلالة على أنَّ قوله : (مئة مرة) ليس له مفهوم مخالفة بالزيادة ، ودلالة على أنّه ليس من البدعة أن تزيد على المئة في هذا ، فالأدنى هو (المئة) ليتحقق الموعود بفضلِ اللهِ ﷻ .

والوصف الآخر : بيِّن أنَّه علة استحقاق الحكم والجزاء بطريق إدخال (باء) السببية على الوصف ، فجمع النظمُ بين سبيلين لبيان وجه المعنى (الحكم) الأول سبيل المنطوقِ الصريح ، والآخر سبيل الإيماء والتنبيه عند جمهور الأصوليين ، والسبيلان عند الحنفية سبيلُ واحد هو سبيلُ العبارة ، لما يتحقق فيهما من القصد والسوقِ إليْهِ سوقًا أصليًا

النظم قد جعل الحكم مكنوفا بعلتيه : أكل الربا : أى استحلاله واستطابته ، والقول بأن البيع مثل الربا .

وهو نظم دالٌّ على أنَّ المتحدَّث عنهم ليسوا من الإسلام في شيْءٍ ، فالذي يقول : إنما البيع مثل الربا ليس من المسلمين في شيْءٍ ، فمن سلك مسلكهم ، فجادل فيما هدى الوحي كتابا أوسنة أنَّه من الرِّبا ، فاستحله ، فهو منهم ومصيره مصيرهم .

والفخرالرَّازيّ يثير في هذا مسألةً يقول فيها : « ظاهر قول الله ﷻ : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ يدلّ على أنَّ الوعيد إنّما يحصل باستحلال الربا دون الإِقدام عليه ، وأكله مع التحريم ، وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر .

فإن قيل : مقدمةُ الآيةِ تدلّ على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا .

قلنا : إنَّ قوله ﷻ : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ صريحٌ في أنَّ العِلّة لذلك التّخبّطِ هو هذا القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية [يقصد الذين يأكلون الربا] وقد بَيّنَّا أَنّهُ لَيسَ الْمُرادُ مِنَ الأكلِ نَفسُ الأكلِ ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأنتم حملتموه على التَّصرُّف في الرّبا ، ونحن نحمله علي استحلال الربا واستطابته ، وذلك لأنَّ الأكل قد يُعبَّر بِهِ عن الاستِحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضما خضما أي يستحل

التصرف فيه ، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية إلا أنَّ جمهور المفسرين حملوا على وعيد من يستحل هذا العقد»[1]

وقد سبـق أن بيَّنت أن ما ذهب إليـه الرازيّ مـن الأكـل فـي قـول الله ﷻ : ﴿ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ هو الوجه ، وهو لا يتعاند مع ما ذهب إليه الآخرون مِنْ إرادة التصرف في الربا ، ولا مع من يذهبون إلى إرادة الأكل على حقيقة ؛ فالمرء لا يتصرف في الشَّيْءِ إلا إذا كان مستحلا له مستطيبا ، ففي التّصرّف دلالة على الاستحلال والاستطابةِ ، وفي الأكل دلالة أعلى عليه ، فمن فسَّر الأكل بحقيقته كان تفسيرُه باللازم ، وكذلك من فسَّره بالتَّصرُّف ، فكلُّ آكل مستحلٌّ ، وكلُّ متصرّفٍ فيه كذلك ، فذلك الشَّأن الغالب على أمر الإنسان ، فإذا كان هنا من يأكل ما لايستحل ويستطيب ، فذلك خارج عن عداد الناس .

وفي الكلام وجهٌ آخرُ مرجعُه إلى إسم الإشارة ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ فإنّه يحتمل أن يكونَ مشاراً به إلى صلة الموصول في صدر الآية وليس إلى الخبر عن ذلك الوصول ، أي ذلك الأكل للربا واقعٌ منهم بسبب أنّهم يقولون إنّما البيع مثل الرّبا ، فهم يستحلونه ولا يرون فرقا بينه وبين البيع ، فلا يكونُ قولُهم هذا علَّة مباشرة لاستحقاق الجزاء المذكور المدلول على أنَّ علته أكلُ الرّبا بطريق الإيماءِ والتَّنبيه علي آكل الرِّبا الذي هو علة استحقاقهم الجزاء المذكور ، وعلى هذا يكون نظم الآية على هذا النحو :

الذين يأكلون الرِّبا بسبب أنـَّهم يسوُّون بين الرّبا والبيعِ لا يقومون .... ويكون في تأخير بيان علّة الوصفِ المترتّب عليه الحكمُ والجزاءُ المذكور لتقريره في النفس ، لأنَّ الَّذي يسمع أنَّ آكل الرّبا جزاؤه ذلك الجزاءُ الرّهيب

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي : ٦٥٢/٣ .

يستشرفُ إلى أن يعرفَ الوجهَ الذي استحقَّ به آكل الرّبا ذلك من دون من يأكل حرامًا غير الرّبا ، فيأتي بأنَّ أكلَهم الرِّبا أثمره استحلالُهم له واستطابتُهم إيَّاه .

وجاءت العبارة عن العلّة بقوله ﷻ : ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فإنْ كان القول على حقيقته أيْ قولا بلسان المقال ، فلا يلزمه أن يكون واقعًا بهذا المعنى من كلِّ مستحلٍّ مستطيبٍ ، فقد يكون القائلُ بعضهم ، ويكون الآخرون راضين بما قيل بلسان المقال بدَلالة قوله ﴿ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ .

ومثل هذا يعدُّه البلاغيُّون من قبيل المجاز الحُكميِّ ، فقد أسند القولَ إلى كُلِّ آكلٍ ، والحالُ أنَّه قد يكون من بعضهم .

وفي هذا إنباءُ بأنّ من علمَ من أخيه أكل ربًا ، ولم يتخذ من جريرتِه موقفًا يُنبِئُ عن سخطه لما فعلَ، كان كالرّاضِي بجريرتِه، والرضا بالمنكر كممارسَتِه، ففي الرضَا الحكمي بالمنكر تقوية لأهلِه ، ومن ثَم استحق السّاكتون عن المنكر غير المُمارسين له أن يُنسب الفعلُ إليهم ، فاستحقوا من الجزاء مثلهم .

وقد جاء البيان القرآنيّ محذرا من مجرد الرُّكون إلى الذين ظلموا : ﴿ وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ (هود:١١٣).

فإذا ما كان جزاءُ من يركن إلى الذين ظلموا هذا ، فكيف بجزاء الظالمين أنفسَهم ، وليس الرّبا إلا صورةٌ مدمِّرة من صور ظلم العبد نفسَه أولا ، وإخوانه ثانيا ، والأمة ثالثًا .

يوظف البيان القرآني ما يُسميه البلاغيون مجازًا حكميًا (المجاز العقلي) توظيفًا يدفع بأولي الألباب في اتجاه التَّصدي لكلِّ محاولات التخريب في الأمة ، ويجعل منهم أدوات فاعلة في إصلاح هذه الأمة ، وبقائها موصولة بربها ﷻ ، قائمة مقام الرّيادة في الحياة غير مستذلة من غيرها. فالمجاز هنا

ليس لعبًا باللغـــة ، ولـيس ترفًـا ، المجـاز هنـا منهـاج تربيـة وتثقيـفٍ وبعـثٍ واستفزاز ، واستنفار[1].

إنَّ على كلّ طوائف الأمّة في أي قطرٍ من أقطارِها إذا رأت منكرًا يصرّ أهله عليْه ، ويحملون الناسَ على الرّضا بِه أو السكوت عن الآخذينه ، كما هو الحال في شأن غير قليل منْ أصحاب القرار في ديارنا .

روى أبو داود في كتاب (الملاحم) من سننه بسنده حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ بَقِيَّةَ عَنْ خَالِدٍ ح وَحَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ - الْمَعْنَى - عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ قَالَ قَالَ أَبو بَكْرٍ ﷺ بَعْدَ أَنْ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرَءُونَ هَذِهِ الآيَةَ وَتَضَعُونَهَا عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهَا »:﴿ **عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ** ﴾ (المائدة:١٠٥).

قَالَ عَنْ خَالِدٍ وَإِنَّا سَمِعْنَا النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ :

« إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ ».

---

(١) الذين لا يقولون بالمجاز في القرآن مصطلحًا ، لا يقولون إن القول اللساني واقعٌ من كلّ من أكل الرّبا استطابة ، فهذا لا يقال ، فهم آخذون بما أخذ بِه القائلون بالمجاز الحكميّ هنا ، ولكنهم على أن هذا من قبيل التوسع ، إما في القول بألا ينحصر في القول اللساني ، فكل دلالة حال هي ودلالة المقال سواء ، واختلاف الدلالة لايوجب اختلاف الفعل في أصله ، وإن تحقق اختلاف في الكيفية ، وهذا لايؤثر ، أو هو توسُّع في الإسناد ، فليس إسناد الفعل منحصر في إسناده إلى فاعلِه المباشر ، بل هو يُسند إلى كلِّ ما كان منه بسببٍ ، فليس الإنسانُ أولى بأن يسند إليه الفعلُ من الزّمان والمكان ، ونحو ذلك ؛ لأنَّ الإنسان وحده بغير زمان أو مكان لا يتحقق منه الفعلُ ، فلم يكون هو الأولَى بإسناد الفعل إليْه وحده؟
لعلّ هذا هو مَخرَجُ مذهبِهم بترك القول بمصطلح المجاز ، مع بقاء القول بمدلوله ، وأثره في الفهم ، والأمر حينئذٍ قريبٌ من قريبٍ .

وَقَالَ عَمْرٌو عَنْ هُشَيْمٍ وَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : «مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِى ثُمَّ يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يُغَيِّرُوا ثُمَّ لاَ يُغَيِّرُوا إِلاَّ يُوشِكُ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ مِنْهُ بِعِقَابٍ».

قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ كَمَا قَالَ خَالِدٌ أَبُو أُسَامَةَ وَجَمَاعَةٌ. وَقَالَ شُعْبَةُ فِيهِ «مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِى هُمْ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَعْمَلُهُ». (صححه الألباني)[1].

وجاء البيانُ القرآني عن مقال أهل الربا في صورة قصر بـ(إنما) ، وتشبيه البيع بالربا ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ دون أنْ يُقال ذلك بأنهم شبَّهوا البيع بالربا أو جعلوه مثله ، أو ساووا بينهما ؛ ليبرز للناظر في مقالِهم : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ عظيم خبثهم ومكرهم .

هم لا يكتفون بإخضاع حركة حياتهم للربا ، بل يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ، يعلنون في الناس ، إنما البيع مثل الربا ، هم قد ارتكبوا عظائم عدّة :

اقتراف الرّبا سلوكا وممارسة ومنهج حياة .

واعتقدوا حلّه وطيبه ومشروعيّته .

وأعلنوا ذلك في الناس تأثيرا عليهم ، وتضليلا لهم ، وإيقاعا لهم في مستنقع الربا .

---

١١) إنَّ على كل طوائف الأمة إذا رأت المنكر من مترفيها مستشريًا فيها ألاَّ يستقرَّ لسانها سكوتًا عن الاعتراضِ على هذا المنكر وأهله ، وعليهم أن يساندوا كل خارجٍ بالحُسنى إلى التغيير ممَّا نحن فيه من مذلة وهوانٍ واستعبادٍ واستحقارٍ إلى التي هي أقوم ، وأصلح. إنَّ هذا السكوت لَهُوَ الصبر القبيحُ الذي أمرنا بضده ﴿ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً ﴾ (المعارج:٥) .

ولايطيقُ هذا الصبر القبيح إلا ذليلٌ . يقول المتلمس :

مَنْ كان ذا عَضُدٍ يدركْ ظلامته	إنَّ الذَّليل الذي ليست له عَضُدُ
ولا يقيم على ضيمٍ يسامُ به	إلا الأذلان : عَيرُ الحيّ والوتدُ
هذا على الخسف مربوطٌ برمته	وذا يشجُّ فلا يرثى له أحدُ

وإذا ما كان هذا حال السالفين من المنافقين والكافرين في صدر الدعوة ، فإنك لتراه قائما بين يديك في أُناس تراهم وتسمعهم ، يتسلطون على المقاليد : يأكلون الربا ، ويستحلونه ، ويحملون رعاياهم على اقترافه حملا : يضيقون عليهم الخناق ويسدون في وجوههم السبل ، فهذا من عظيم الخيانة لله ﷻ ، ولرسوله ﷺ ثم لشعوبهم ورعيتهم .

جاء قوله ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ علي هذا النَّهج التَّركيبيِّ الدَّالُّ على أنَّهم يقصِرون البيع على الاتِّصافِ بمماثلته الرِّبا قصراً إضافيًّا للرَّدِّ على من يدعُوهم إلى التَّفريقِ بينهما بحُرمة الرِّبا وحِلِّ البيعِ ، فجعلوا ما هو مسلَّمٌ حِلُّه « البيع » مقصوراً على ممثالته ماهو منازعٌ في حلِّه بينهم « الرِّبا » .

وهم قد جعلوا القصر بـ « إنّما » زعمًا منهم أنّ ذلك أَمْرٌ لا منازَعَةَ فِيهِ ، وأنَّ من نازعَ في مثلية البيع للرّبا ، فإنّما نازع فيما هو مسلم به ، فالشأن في « إنّما » أن يؤتي بها فيما لا ينازع فيه ، يقول عبد القاهر : « موضوع « إنّما » علي أَن تجيءَ لخبر لا يجهله المخاطب ، ولا يدفعُ صحته ، أوْ لِما ينزل هذه المنزلة »(١)

وكان مقتضى الظاهر أن يقال : إنما الرّبا مثل البيع ، فالعرف قاضٍ بأن يشبه ما هو منازع في حله بما هو مسلم بحله ، فيلحق المنازع في وصفه بالحل بما هو مسلم وصفه به ، فذلك شأن التشبيه في لسان العربية إذا ما أُريد المقايسة والإبَانةُ عن حال ما خفي أمر أو تُنوزِعَ فيه ، فثَمَّ احتمال إرادة ادعائهم أنَّ الرِّبا هو الأصل في الحل ، وأنَّ المنازعةَ أجدر بها أنْ تكون في البيع .

ويبدوا أنَّهم ما أرادوا إِلَى تشبيه البيع بالرّبا في الحلّ ، وإلا كان الأولَى بهم أن يكونَ بيانُهم عن التشبيه بأداته الموضوعةِ له « الكاف » فهي أداته الوحيدة الموضوعه له ، ويكون البيان بها بيانه عن المشابهه بين طرفيها أما « مثل »

---

(١) دلائل الإعجاز ـ ط : شاكر : ص ٣٣٠ .

و« يشبه » ونحوهما فإنَّما هو اسم أَوْ فعلٌ موضوعٌ للدَّلالة على المعنى قائمٌ بذاته لا بغيره ، فذلك من قبيل الحكم على المسند إليه به ، وليس من قبيل التشبيه .

هو كقولك : « محمدٌ كريمُ الأبِ» تريد أن تحكم عليه بكرم الأب .

وأنت إذا ما قلت : محمدٌ مثلُ الأسدِ ، لا تشبِّه بالأسد ، وإلا لقلت : محمد كالأسد ، وإنّما أنت تحكم على محمد بأنّه مثل الأسد.

وفرق بين الحكم بالمثليّةِ والإخبار بأنَّ محمدًا يشبه الأسد . [1]

المشابهة المدلول عليها بالكاف يستفاد منها الاشتراك في صفةٍ من الصفات التي هي محل العناية ، أمَّا الحكمُ على شيْءٍ بمثليته شيئا آخر ففيه إفادة أنّ ما بينهما يتجاوز التّلاقي في الوصف إلى ماهو أقرب إلى الذّات فقولي : « محمد مثل الأسد» أتجاوز به التَّلاقي في صفة الشَّجاعة إلى أمور أخرى هى أدخلُ في ما لكلّ في ذاته .

المثلُ يقوم مقام الذّات في اللغة ، وفي القرآن الكريم : ﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ﴾ (البقرة:١٣٧) وهم لن يهتدوا إلا إذا آمنوا بنفس ما آمن به المسلمين ، فكأنّه قيل : فإن آمنوا بنفس وعين ما آمنتم به فقد اهتدوا .

---

(١) العلاقة بيْنَ « مُحمّدٌ كالأسدِ» و « مُحمدٌ يُشبِه الأسد » كالعلاقة بيْن قولك « إنما مُحمّدٌ شُجاعٌ» وقولك : « مُحمّدٌ مقصُورٌ على الشّجاعة » وأنت عليم أن البلاغيين لايعدون« محمدٌ مقصُورٌ على الشجاعة » من القصر الاصطلاحي ، فكذلك يحسُن ألا يُعد قولنا : « محمد يشبه الأسد» من التشبيه الاصطلاحي ، ويقصر التشبيه الاصطلاحي على ما كانت أداته (الكاف) أو(كأن) وما لم تذكر فيه الأداة . أما ما كانت أداته (مثل) و(مثيل) وشبيه ، ونحو ذلك فهو من التشبيه المعنوي ، وليس الاصطلاحيّ .

ولهذا أرى أنَّهم يزعمون أنَّ البيع مقصورٌ على الحكم عليه بمماثلته الرِّبا في ما هو من قبيل ذاته ، وما يتعلق بها من صفات أيْ أنَّ البيعَ عندهم مثل الربا في التصرفات القائمة بين طرفي القائمين به ، وفي حكم هذه الصرفات .

والبيع الذي جعلوه مثل الربا في التّصرّف والحكم ليس هو كلُّ بيع يقعُ من فاعله ، وإنما هو البيع الذي قُصد به المرابحة ، فكم من بائع شيْئا ممًّا يملك لا يريد به المرابحة ، فقد يبيع الرجل ثوبه أو كتابة الجديد بأقلَّ ممًّا اشتراه به لحاجة ، وهو يطلق عليه بائع وعلى تصرفه بيع من حيثُ استكمال شروط العقد المعتبرة دون نظرٍ لتحقّق ثمرة التصرف ، فالشرع والعرفُ لا يعتبر أنَّ ثمرة التّصرّف : الاسترباحَ من أركان عقد البيع .

بيان حقيقة الحكم بِحلّ البيعِ وحرمةِ الربا

بَيّنَ اللهُ ﷻ ما كانَ مِنْ الْمُستَحلّينَ الرّبا ، ومَا دَفعَهم إليْهِ ، وجَزاءَهُم عَليْهِ ، فاقتَضَى الْحالُ بيانَ الحقيقة في الحكم بِحل البيعِ ، وحرمةِ الرّبَا ، فجاءَ قَولُهُ ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ .

ويذهبُ بعضُ أهل العلم إلَى أن قولَ الله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ من تمامِ قول المستحلّين الربا ، فتكون (الواوُ) في ﴿ وَأَحَلَّ ﴾ عاطفة جملةَ كلامٍ على جملة كلام ، فيشارك ما بعدها ما قبلها في الحكم والإعراب .

والمعنى على هذا الوجه : « أنهم قالوا البيع مثل الربا ، ثم إنّكم تقولون : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فكيف يعقل هذا ؟

يعني أنهما « أيْ البيع والربا » لمَّا كانا متماثلين ، فلو أحلّ أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعا للتفرقة بين المثلين ، وذلك غيرُ لائق بحكمة الحكيم . فقوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ ذكرَه الكفار على سبيل الاستبعاد[1].

---

(١) ينظر مفاتيح الغيب للرازي : ٦٥٣/٣

وهذا الوجه لا يكون معه في الإتيان بالواو نظر ، إلا أنّه «لا يتم إلا بإضمار زيادات بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الإنكار أو يحمل على الرّواية من قول المسلمين ، ومعلوم أنّ الإضمار خلاف الأصل»[1].

والذي هو الأعلى أن يكون قوله ﷻ ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ كلاما مستأنفا ، هو كلام من الله ﷻ يبطل به افتراء المرابين أن البيع مثل الربا .

والحجة في هذا أنّه ﷻ ذكر عقيب هذه الكلمة قوله : ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ فظاهر هذا الكلام يقتضي أنهم لما تمسّكوا بتلك الشبهِ ، وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فالله ﷻ قد كشف عن فساد تلك الشّبهةِ وعن ضعفها ، ولو لم يكن جواب تلك الشبهةِ مذكورًا لم يكن قوله ﷻ : ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ لائقا بهذا الموضع »[2] فـ(الواو) على هذا استئنافية ، أوحالية كما ذهب إليه البقاعي[3].

وجاء الردُّ القرآنيُّ على افترائهم أنّ البيع مثل الرّبا على نحوٍ خاصٍّ قد يبدُو ظاهرُه أنّه غيرُ متّسقٍ مع ظهار افترائِهم ، فمقتضى الظّاهر أنْ يعمد الرّدُّ إلى نقض دعوَى المثليّة الفارقة بيْن البيعِ والرّبا ، كما تقضِي به أصولُ المحاجّةِ ، إلاَّ أنّه جاء بالبيانِ على نهجٍ خاصٍّ هو عند التّبصُّرِ أوفقُ بالحالِ وأعلقُ :

استأنف البيانُ الرّدَّ عليهم ببيان حكم البيع وحكم الرّبا عنده بانيًا الرّدَّ على نهج الجملة الفعلية المجرّدة من كلِّ تأكيد ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ على الرَّغم من أنَّ المردودَ عليهم جدّ منازعين ومناكدين .

وكان مقتضى ظاهر الحال أن يكونَ البيان مستجمِعًا مكثفا مؤكدات القول كلّها ، وذلك تسفيةٌ لهم وبيانُ أنَّ ما يُخبر به هو أَعظمُ من أن ينازع فيه ، فالّذي

---

(١) مفاتيح الغيب : ٦٥٣/٣ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) نظم الدرر : ٥٣٦/١ ـ بيروت

هو متفرّدٌ بالقول فيه بالحلّ والحرمة عند كلّ عاقلٍ إنّما هو الله ﷻ وحدَه ، فمن نازع في هذا كان حقه ألاّ يعتبرَ حـالـه ، وأن يستسـقـطَ مقالُه ، فيجـعـل ما كان ليس أهلاً للاعتبار والملاحظة .

وفي هذا من التّحقيرِ والتَّسفيه ما لا يُطاق .

الله ﷻ وحده هو الذي يقول بحل كذا وحرمة كذا ؛ لأنـّه العليمُ وحده بحكمة تحليلِ هذا وتحريم ذاك .

وألبابُ النَّاسِ لا تملك ما به تستكشفُ حقائق الأشياء وخصائصها كيما تحكم عليها بحلّ أو حرمة ، وفي هذا هدًى للناس أنَّ شأنَ الحكم بالحلّ والحرمة فوق طاقات الإدراك البشريّ .

﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس:٥٩).

﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾

(النحل:١١٦).

وقد كان القائلون : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ جديرين بكلّ هذا التسْفيه من أنهم أقاموا أنفسهم مقامًا ليسوا هم بأهل ، فالّذي يُقيمُ نفس مقام المقايسة بين الأشياء ليحكمَ بينها ينبغي أن يكونَ عليما بجلائلِ الأمور ودقائقها وملابساتها وثمارها ، والحقُّ ﷻ هو العليمُ بذلك فهو صاحبُ الحكم بالحلّ والحرمة ، والتَّفريق بين البيع والرّبا .

هو لم ينقضْ افتراء مثلية البيع للرّبا من حيث هي جزئية تشريعيّة ، بل ردّ القضية من أساسها : قضية إقامة الإنسانِ نفسَه مـقـام المشرّع ، فذلك شرْكٌ أكبرُ ، إنّه منازعة لله ﷻ فيما اختصَّ به فلا يكون لغيره : حق التّشريع لخلقِه .

الذي يقيم نفسه مشرّعا من دون الله ﷻ أدخل في هاوية الشّرك ؛ لأنّه يجعل نفسه إلهًا مع الله ﷻ أو من دونه فاقتضى السّياق الكليّ للسورة أن يكونَ الرّدّ قائما على تجلية الحقيقة كلِّها : أن المشرّع الأوحد هو الله وحده ، فهو الذي يقول : هذا حلال وهذ حرام .

ومن البين أنَّ البيع في قوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ معلومُ الحقيقة عند العرب ، والسنّة النبويّة جاءت فبيّنت حرمة بعض صوره التى كانت في العرب من قبل الإسلام ، لما فيها من أضرار بالمتعاقدين أو أحدها ، وأمّا ما يقوم فيها من غبنٍ وغَرَرٍ .

وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ الأصل في البيع الحلّ ، فهو حلال لذاته وما يعترِي بعضَ صورِه منْ تحريمٍ هو تحريمٌ لأمر عارض تلبَّس بها ، فإذا مازال ذلك العارضُ عاد البيع إلى حكمه الأول .

والبيع تدورُ مادته في اللغة بتقلباتها على الاتساع ، وكأنَّ في هذا إشارةً إلى اتساعِ الحكم الشرعيّ وشموله ممّا تعارف عليه الناس في مبايعتهم على الفطرة ، وأنّه لم يحرم إلاّ ما شابه شيْءٌ هو بالتَّعمّل والتحيّل .

« والبيعُ كما عرّفه الفقهاء نقلُ ملكٍ بثمنٍ .

وقال الحرَالّيّ : هو رغبةُ المالك عمًّا في يده إلى ما في يد غيره ، والشِّراء رغبة المستملك فيما في يدِ غيره بمعاوضة بما في يده ممًّا رغب عنه ، فَلِذلك كلُّ شارٍ بائعٌ » (١)

ولهذا نجدُ من معاني البيع في اللغة الشّراء ، يقول أبوبكر بن الأنبارى : « بعتُ من الأضداد : يقال بعت الشّيءَ على المعنى المعروف عند النَّاس ، وبعت الشَّيءِ إذا ابتعته .

قال جماعَةٌ منَ الرّواةِ : قِيلَ لِجريرٍ : منْ أشعرُ النَّاسِ ؟ قال الّذي يقُولُ :

---

(١) نظم الدرر : ١/٥٣٥ ، ٥٣٦ (بيروت) .

وَيَأْتيكَ بِالأَخْبارِ مَنْ لَمْ تَبِـعْ لَـهُ بَتَاتاً وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتَ مَوْعِـدِ

أرادَ مضنْ لضمْ تَشْتَرِ لَهُ ، والبَتات : الزادُ ...

وجاء فِي الحديثِ عنْ حذيفة أنّه قالَ عِندَ مَوتِهِ : بيعوا لِي كفنا . أيْ اشتروه.

وقال الشّاعر :

إذَا الثُّريّـا طَلعـتْ عشـاءً فبـعْ لراعـي غَـنم كسَـاءً

وقال :

إذا الثّريـا طلعـتْ غُديّـة فبـع لراعـي غَـنم شُـكيّة .

أراد فاشتر »[1]

ومعنى ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ أيْ أذن فيه فكأنّه كان معقودًا غير مسموح به ، فجاء الإذن من الله ﷻ بالمسامحةِ فيه ، رفعًا للحرج ، وتحقيقًا للتّكامل ، وكأنَّ في هذا إشارةً إلى أن يعملَ الإنسانُ جاهدًا على أنْ يُحقق لنفسه ورعيته ما يكفيهم ، فإن لم يتأتَ له ذلك ، فالبيع المشروعُ هو السبيل إلى تحقيق كفايته .

وجاء قوله ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ ومعنى حرم أي لم يأذن فيه ، فهو باق علي المنعِ منه ، فمادة (ح. ر. م) تعطي معنى القيد والتّضييق والتّحديد والمنع .

وما كان كذلك كان الأصل أن يتوقفَ العاقلُ في شأنه ، فلا يُقدِمُ على شيْءٍ منه حتى يسوثقَ من حالِه ، فإذا لم يتبيّنْ له الأمرُ ، فالسّلامةُ في تركِه .

وهذا شأنُ المحرَّماتِ جميعها ، ومن أعلاها « الرّبا ».

وقوله ﴿ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ يحتمل أن تكون (ال) فيه عهدية أيْ الرّبا الذي كانت العربُ تعرفُه وتسميه ربا من قبل نزول الآيات ، أو « الرّبا » الذي ذكر في آياتٍ سبق نزولها ، فالعربُ قد سمعت حديث القرآن من قبلُ نزول آية (البقرة) عن الرّبا ، وتبيّن لهم معناه ، فمدلوله معلوم لهم من قبلُ .

---

(١) الأضداد لابن الأنباريّ : ٧٣-٧٥ .

ويحتمل أن تكون (ال) فيه جنسيّة ، تشمل ما كان معهودا ، وما ستحدّده السنّة النبوية ، ويكون في الثاني إيذانٌ بأنَّ ما تحرمُه السّنةُ النّبوِيّةُ هو تحريمٌ من الله ﷻ ؛ لأنَّ السُّنّةَ مِن وحْيِ الله ﷻ

حقيقة الربا في الجاهلية ، وحقيقته في الإسلام

لما جاء قوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ كان بينا أن الله ﷻ لا يخاطبهم إلا بما يعرفون ، والذي كانوا يعرفونه هو ربا الدّيون : ربا النسيئة ، ولكنّ السنة النبويّة جاءت ، فأكدت تحريم ربا الجاهلية ، وحرّمت معه نوعًا آخر لم تكن الجاهلية تعدّه ربا ، وهو ربا الفضل ، فأضحى الرّبا في الإسلام نوعين ، ربا النسيئة ، وربا الفضل .

أولا ربا النسيئة : وهو زيادة على أصل الدَّيْن نظير الأجل . وذلك ما كانت الجاهلية تعرفه وتعمل به ، وتعدُّه من الرّبا الذي جاء الأمر بوضعه في خطبة الوداع : روى مسلمٌ في كتاب الحج من صحيحه من حديثِ جابر الطويل وفيه « .... أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ مَوْضُوعٌ ... وَرِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُ رِبَانَا رِبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ ..... ».

حقيقة هذا الضرب من الربا أن يقرض الرجل آخر إلى أجلٍ على أن يقضيَ ما أقرضه له وزيادة من جنس ما أقرض ، أومن غيره عند أجلٍ يضربه له ، فإنْ وفّى بأصل الدَّين والزِّيادة المقابلة للأجل المضروب ، فبها ، وإلا مدَّ الدَّائن في الأجلِ ، وزاد المدينَ في الزيادة على رأس الدَّيْن ، وهكذا إلى أن تصل الزيادة إلى أضعافه .

ومثالُ هذا أن يقرضَه في شهرِ « المحرم » مئة دينار إلى آخر شهر « رمضان » ، على أن يردها مئة وعشرة دنانير ، فإنْ وفَّى في شهرِ « رمضان » بالمئة وعشرة دنانير وإلا أجَّله مثلا إلى آخر شهرِ « ذي الحجة » على أن

يقضي مئة وعشرين ديناراً مثلا . فالزيادة على أصل القرض نظير الأجل الذي نصبَه له .

ومنه أيضا أن يقرضه في شهرِ «المحرم» مثلا مئة دينار إلى آخر شهرٍ «رمضان» علي أن يدفع له كل شهر دينار ، فإذا جاء شهرِ «رمضان» وفّى برأس القرض : المئة ، وإلا مدّه في الأجل إلى شهرِ «ذي الحجة» مثلا على أن يدفع له كل شهر دينارين ، ثم يدفع المئة كلها عند نهاية الأجل .

ومنه أن يبيعه في شهرِ «المْحرّم» بعيرا بمئة دينار يدفعها في شهر «رمضان» ، فإن دفعها ، وإلا مدَّه عند العجزِ إلى شهر «ذي الحجّةِ» مثلا على أن يجعل الثمن مائة وعشرين دينارا مثلا .

ويدخل هذا أن يقرضه إلى أجل على أن يوفي رأس الدين ومعها هدية حسية أو معنوية محدّده أوْ غير محدّده ، فمن قبل ممّن له عليه دين هدية لم يكن يهديه مثلها من قبل فالهدية من الربا الموضوع .

يروى ابن ماجه في كتاب (الصدقات) من سننه بسنده عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِى إِسْحَاقَ الْهُنَائِىِّ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ الرَّجُلُ مِنَّا يُقْرِضُ أَخَاهُ الْمَالَ فَيُهْدِى لَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضًا فَأَهْدَى لَهُ أَوْ حَمَلَهُ عَلَى الدَّابَّةِ فَلاَ يَرْكَبْهَا وَلاَ يَقْبَلْهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ قَبْلَ ذَلِكَ». (صححه الألبانيّ)

وروى البيهقي في كتاب البيوع من سننه الكبرى بسنده أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ الْعُمَرِىُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ فِرَاسٍ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الدَّيْبُلِىُّ حَدَّثَنَا سَعِيدُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِىُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لاِبْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه : إِنِّى اسْتَسْلَفْتُ مِنْ رَجُلٍ خَمْسَمائَةٍ عَلَى أَنْ أُعِيرَهُ ظَهْرَ فَرَسِى فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ : «مَا أَصَابَ مِنْهُ فَهُوَ رِبًا».

فما اشترطه إنّما هو ركوبُ فرس المدين ، فكان الركوب نظير القرض ربا ، وذلك أنه اشترط عليه ذلك .

وإذا ردَّ المدين الدّين أفضل أو أكثر ممّا اقترض دون اشتراط فللدائن : صاحب الدين أن يأخذه ، لأنه لم يشترط ، ولم يتطلع إليه ، وإن كان الأعلى أن يأخذ مثل ما أقرضه إلا أن يكون المدين من أهل التقى ، فقد كان النبي ﷺ يردّ الشيءَ بأفضل منه طواعيةً ، لا اشتراطًا .

روى مسلم في كتاب (المسَاقاة) من صحيحه بِسندِه عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ اسْتَقْرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سِنًّا ، فَأَعْطَى سِنًّا فَوْقَهُ ، وَقَالَ « خِيَارُكُمْ مَحَاسِنُكُمْ قَضَاءً» .

فإن أقرضه ، وهو يعلم أنَّ المقترضَ إنّما يردُّ أفضل أو أكثر ممّا يأخذُ وتطلع المقترضُ إلى ذلك ، وإن لم يشترطْ فالزيادة في حكم الربا ، لأنه ما أقرضه إرفاقا واحتسابا ، وإنّما أقرضه طمعًا فيما اعتاده من الإفضال في الردّ ، فالزيادة في كلّ هذا نظيرُ الأجلِ المضروبِ للمقترض .

وهذا الرِّبا الذي تكونُ الزيادة فيه نظيرَ الأجل هو المُحرَّم بالقرآن الكريم تحريمًا قطعيا عند جميع العلماء ، فمن استحلَّ شيئًا منه ، فقد كفر بالله ﷻ ، لأنَّـه استحلّ محرَّما بالقرآن الكريمِ تحريمًا قطعيَّ الدّلالة .

ولا فرق في هذا بين أن تكونَ الزّيادة صغيرةً أو كبيرةً، يدفعها غنيٌّ أو فقيرٌ، أو أنْ يكونَ الظالم هو صاحب المال : المقرض أو المدين ، فقد يكون آخذُ المال «المدين» هو الظالم لا المظلوم .

ولا فرق بين أن تكون زيادة الرّبا بين مسلمٍ ومسلمٍ أو بين مسلم وكافرٍ : ذميٍّ أو حربيٍّ .

ولا فرق بين أن تكون الزيادة بين الرّجل وولده أو أبيه أو زوجه ، أو بين ولى أمره : حكومته (البنوك الحكومية) فالرّبا محرَّمٌ بغضِّ النَّظرِ عن العلاقة بين طرفيه : آكله ومؤكله .

ولا فرق بين أن تكون الزيادة نظير الأجل عن قرض استهلاكى أى عن حاجة للمقترض أو عن قرض استغلالى إنتاجي ، اقترضه ليستغله فى تجارة أو صناعة أو زراعة أو بناء معهد علم خيري ، أو مستشفى خيرية أو مسجد

أو لعلاج مسلمٍ فقيرٍ من داءٍ وبيل ، كلُّ ذلك محرم بالقرآن الكريم تحريما قطعيا .

وربا الجاهلية الذي حرَّمه القرآن الكريم ، وحرمته السنة النبوية المطهّرة ، هو ربا الديون « فَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ إِذَا حَلَّ دَيْنُهُ يَقُولُ لِمَدِينِهِ اقْضِ أَوْ زِدْ فَإِنْ قَضَاهُ وَإِلا زَادَهُ فِي الدَّيْنِ وَفِي الأَجَلِ »، وهو لم يكن كلّه قرضًا استهلاكيًا يأخذه محتاجٌ من غنيٍّ بل كان بعض هذا المحرم قرضًا إنتاجيا .

هذا هو الضربُ الأوّل من الربا ، وهو الذي يسميه العلماء الربا الجليّ ، ويسمونه ربا الدَّيْن ، وربا النسيئه ، وربا الجاهلية ، وهو عينُه ربا البنوك سواء بنوك العامة ، وبنك التسليف والبنك العقاريّ والبنك الزراعيّ ويدخل فيه سندات البنوك ، وشهادات الاستثمار المعروفة.

وهذا الضَّربُ الذي حرّمه القرآن بقوله تعالى ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ كان بينا عند العرب وعند الصحابة ، ولا سيما أن الآيات لم تدع من بعد ذلك لبسا فقوله ﷻ ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ بين جلي فى أنّه حرم كل زيادة كبيرة أوصغيرة على رأس المال المدين به ليس له فوقه ذرة من جنسه أومن غير جنسه .

مثل هذا البيان لا يمكن أن يبقَي معه عند عاقل أدنى شبهة في تحريمه ، ولا أدنى شبهة في تحرير حقيقتهِ . وحرمته ليست مرتبطة برضا الطرفين أو عدم رضاهم ، وليست مرتبطة بتحقق الضرر أو توقعه . هو محرم لعينِه ، لا لما يتوهّم من الحِكم[1] .

---

(١) ألا ترى الزنا إذا وقع بين متراضيين ، وكان أحدهما أو هما معًا عقيمين يقينًا إنما هُو حرام قولا واحدًا ، ولا يجرؤ أحدٌ أن يقول بحلّه ، على الرغم من رضا الطرفين ، وعلى الرغم من اليقين من أنه لن يترتب عليْه اختلاط الأنساب لعقم الطرفين أو أحدهما ... ثمَّ محرمات هِي محرمة لعينها ، ولعلة يعلمها الله ﷻ ، فلا تربط أحكامها بِحِكمٍ يستلمها الناسُ بعقولهم .

نعم ، لاريب في أنَّ له حكمةً ، واستلهامُ الحكمة من الأحكام الشَّرعيَّة لا يُربط بها الحكم وجودًا وعدما ، فذلك شأنُ العللِ والأسباب ، وهذه يُنصّ عليها من قبل الوحي ، ولا يترك استلهامَها للعباد ، فالعلّة هي التي يدور الحُكم ثبوتًا وانتفاءً ، فعلينا ألا نخلط بين ما نَصّ الوحيُ على أنّه علّة الحكم ، وما نستلهمه بأفهامنا من الحكم .

علينا ألا ندلّس على النّاس ، فإنَّ الفتوَى كالتوقيع عن الله ﷻ ، فالتقوُّل على الله ﷻ وخيمةٌ عقباه ، والله ﷻ يقول في شأن نبيه ﷺ :

﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَـٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

(الحاقة: ٤٤-٤٨)

والضرب الثاني هو ربا الفضل : ويكون هذا في البيوع ، وحقيقته بيع شيءٍ من الربويّات وما في حكمها بجنسه متفاضلا .

وهذا الضرب حرمته السُّنة النبوية المطهرة الصحيحة .

روى البخارى في كتاب (البيوع) من صَحيحه بسنده عن يَحْيَى بْنِ أَبِى إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِى بَكْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو بَكْـرَةَ ﵁ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ ، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ ، وَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ وَالْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْتُمْ » .

وفي الباب نفسه من حديث مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ ﵁ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ ، وَلاَ تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ ، وَلاَ تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ »

وروى مسلم كتاب (المساقاة) بسنده عنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى الآخِذُ وَالْمُعْطِى فِيهِ سَوَاءٌ».

وفي رواية له في الكتاب نفسه بسنده عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِى قِلاَبَةَ عَنْ أَبِى الأَشْعَثِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ».

ومثل هذا ومن بابه روى عن عثمان وعمر وأبي هريرة .

هذا الضَّرب من الرِّبا هو الذي حرّمه الإسلام بالسّنة وما حرمته السنة هو مما حرمه القرآن سواء .

روى أبوداود في كتاب (الخراج) من سننه عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ السُّلَمِىِّ ﷺ قَالَ نَزَلْنَا مَعَ النَّبِىِّ ﷺ خَيْبَرَ وَمَعَهُ مَنْ مَعَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ وَكَانَ صَاحِبُ خَيْبَرَ رَجُلاً مَارِدًا مُنْكَرًا فَأَقْبَلَ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَلَكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا حُمُرَنَا وَتَأْكُلُوا ثَمَرَنَا وَتَضْرِبُوا نِسَاءَنَا فَغَضِبَ يَعْنِى النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : «يَا ابْنَ عَوْفٍ ارْكَبْ فَرَسَكَ ثُمَّ نَادِ أَلاَ إِنَّ الْجَنَّةَ لاَ تَحِلُّ إِلاَّ لِمُؤْمِنٍ وَأَنِ اجْتَمِعُوا لِلصَّلاَةِ». قَالَ : فَاجْتَمَعُوا ، ثُمَّ صَلَّى بِهِمُ النَّبِىُّ ﷺ ثُمَّ قَامَ فَقَالَ : «أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلاَّ مَا فِى هَذَا الْقُرْآنِ أَلاَ وَإِنِّى وَاللَّهِ قَدْ وَعَظْتُ وَأَمَرْتُ وَنَهَيْتُ عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ أَوْ أَكْثَرُ وَأَنَّ اللَّهَ ﷻ لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ بِإِذْنٍ وَلاَ ضَرْبَ نِسَائِهِمْ وَلاَ أَكْلَ ثِمَارِهِمْ إِذَا أَعْطَوْكُمُ الَّذِى عَلَيْهِمْ».

وروى في كتاب (السنة) بسنده عَنْ حَرِيزِ بْنِ عُثْمَانَ عَـنْ عَـبْـدِ الرَّحْـمَـنِ ابْنِ أَبِى عَوْفٍ عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكَرِبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : «أَلاَ إِنِّى أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلاَ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلاَلٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ . أَلاَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الأَهْلِيِّ وَلاَ كُلُّ ذِى نَابٍ مِنَ السَّبُعِ وَلاَ لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ إِلاَّ أَنْ يَسْتَغْنِىَ عَنْهَا صَاحِبُهَا . وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ».

وفي الكتاب نفسه بسنده عَنْ أَبِى النَّضْرِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : «لاَ أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ الأَمْرُ مِنْ أَمْرِى مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ لاَ نَدْرِى مَا وَجَدْنَا فِى كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ».

والعربُ لَمْ تكنْ قبلَ الإسلام تعدُّ ربا الفضلِ من الرّبا والعلماء يسمونه الرّبا الخفي ، وهو محرم وسيلةً ، فابن القيم يذهب الى أنَّ «ربا النسيئة» محرمٌ قصدًا لما فيه من الضرر العظيم ، «وربا الفضل» محرمٌ وسيلة ؛ لأنّـه ذريعةٌ إلى ربا النسيئة ، فحرمه الرَّسول ﷺ حتى لا يقع المسلمون في ربا النسيئة .[1]

وهذه الحيطة تراها فيما رواه مالك في كتاب (البيوع - باب بيع الذهب بالفضة تبرا وعينا) من الموطأ عَـنْ نَـافِـعٍ عَـنْ عَـبْـدِ اللَّهِ بْـنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ ﷺ قَالَ : «لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ .

وَلاَ تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ
وَلاَ تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالذَّهَبِ أَحَدُهُمَا غَائِبٌ وَالآخَرُ نَاجِزٌ .

---

(١) أعلام الموقعين : ١٥٤/٢

وَإِنِ اسْتَنْظَرَكَ إِلَى أَنْ يَلِجَ بَيْتَهُ فَلاَ تُنْظِرْهُ إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرَّمَاءَ وَالرَّمَاءُ هُوَ الرِّبَا».

قوله: «إني أخاف عليكم الرماء» آية على أنّ في اتخاذ المفاضلة سبيلاً إلى الربا، وهو مما يجدرُ الحيطة في اتقائه لما له من عظيم الخطر ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ (البقرة:٢٧٦).

وهذا إن كان في هذه الرواية موقوفًا على عمر ﷺ فإنه المرفوع عند أحمد من حديث ابن عمر بسنده عَنْ أَبِى جَنَابٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ وَلاَ الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلاَ الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ فَإِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرَّمَاءَ». وَالرَّمَاءُ هُوَ الرِّبَا فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَبِيعُ الْفَرَسَ بِالأَفْرَاسِ وَالنَّجِيبَةَ بِالإِبِلِ؟

قَالَ: «لاَ بَأْسَ إِذَا كَانَ يَداً بِيَدٍ».

ويحتمل أن يكون معنى قولِه «إنّي أخافُ عليكم الرّماء» إنّي أنهاكم عن ذلك؛ لأني أخاف عليكم عقبى الرِّماء إن فعلتم، فيكون هذا الفعل هو أيضا من الرِّبا عينه، وليس ذريعةً إلى الرِّبا، فلا يكون ربا الفضل محرَّمًا لسدِّ الذَّريعةِ، ووقاية من ربا النَّسيئة، بل يكون عقابه وعقاب النسيئة سواء إلا أن ربا النسيئة حرّم بالقرآن وربا الفضل حرم بالسُّنَّة، وتحريم السُّنّة في منزلة تحريم القرآن الكريم.

وفي السّنّة النّبويّة ما يؤيد أنّ التَّفاضلَ ليس وسيلةً إلى الرّبا بل هو عين الرّبا:

روى البخاري في كتاب (الوكالة) ومسلم في كتاب (المساقاة) منْ صَحيحِيهما بسنديهما عَنْ يَحْيَى قَالَ سَمِعْتُ عُقْبَةَ بْنَ عَبْدِ الْغَافِرِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ ﷺ قَالَ جَاءَ بِلاَلٌ ﷺ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ بِتَمْرٍ بَرْنِىٍّ فَقَالَ لَهُ النَّبِىُّ ﷺ: «مِنْ أَيْنَ هَذَا؟». قَالَ بِلاَلٌ ﷺ كَانَ عِنْدَنَا تَمْرٌ رَدِىٌّ، فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ، لِنُطْعِمَ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ:

«أَوَّهْ أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا عَيْنُ الرِّبَا ، لاَ تَفْعَلْ ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِىَ فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِهِ» [١]

وفي رواية للنسائي ، وأحمد : «أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا لاَ تَقْرَبْهُ».

يقول القاضي عياض قوله (عين الربا) نص على أنه عين الربا ، وهذا يبعد معه أن يكون أراد أنه يشبه الربا[٢].

ولايقال إنه لو كان عين الربا لأمر برده ، لأنّ واقعَ حالِ النبيِّ ﷺ أنّه لايحكم على أمرٍ بأنه محرمٌ ثُم يمضيه ، فترك التصريح بالأمر بإرجاعه لما دل عليه الحال. ولسان الحال أصدق وأبلغ من لسان المقال .

وفي صحيح مسلم من كتاب (المساقاة) بسنده عَنْ أَبِى قَزَعَةَ الْبَاهِلِىِّ عَنْ أَبِى نَضْرَةَ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ قَالَ أُتِىَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِتَمْرٍ فَقَالَ : «مَا هَذَا التَّمْرُ مِنْ تَمْرِنَا». فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِعْنَا تَمْرَنَا صَاعَيْنِ بِصَاعٍ مِنْ هَذَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «هَذَا الرِّبَا فَرُدُّوهُ ثُمَّ بِيعُوا تَمْرَنَا وَاشْتَرُوا لَنَا مِنْ هَذَا».

فالرسول ﷺ قد حكم على ربا التَّفاضل وهوصُورة من صور البيعِ بأنه عين الربا ، وتوجَّع من صنيعه تنفيراً منه أيَّما تنفيرٍ .

وإذا كانت السُّنة النّبوية قد صرحت بسته أشياء حرمت فيها ربا الفضل والنسيئة عند اتحاد الجنس ، وحرّمت النّسِيئة وأجازت الفضلَ عند اختلاف

---

(١) قوله ﷺ (أوّه) أَوَّهْ «كَلِمَة تُقَال عِنْد التَّوَجُّع وَهِيَ مُشَدَّدَة الْوَاو مَفْتُوحَة ، وَقَدْ تُكْسَر وَالْهَاء سَاكِنَة ، وَرُبَّمَا حَذَفُوهَا ، وَيُقَال بِسُكُونِ الْوَاو وَكَسْر الْهَاء ، وَحَكَى بَعْضهمْ مَدّ الْهَمْزَة بَدَل التَّشْدِيد».

قَالَ اِبْن التِّين إِنَّمَا تَأَوَّهَ لِيَكُونَ أَبْلَغ فِي الزَّجْر ، وَقَالَهُ إِمَّا لِلتَّأَلُّمِ مِنْ هَذَا الْفِعْل وَإِمَّا مِنْ سُوء الْفَهْم . (فتح الباري لابن حجر) وتأوه النبي ﷺ لأن ماوقع فيـه بلال معصية وبلية ، والمعصية عنده ﷺ هي أعظم المصائب .

(٢) إكمال شرح صحيح مسلم للقاضي عياض اليحصبي ١٢٨/٥ .

الأجناس ، كما جاءت به الرواية في صحيح مسلم من كتاب (المساقاة) بسنده من عُبَادَة بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ ». فإنَّ جمهور أهل العلم - خلا نفاة القياس من الظاهرية - لا يقصرون الحكم على هذه السّتة المصرّح بذكرها بل يُدخلون ما كان منها بسبيلٍ .

فكل ما تحقق فيه معنى الحكم الذي حكم به الرسول ﷺ كان له حُكم السّتة المنصوص عليها فِي الْحدِيثِ ، فهذه السّتة هي الّتي كانت على عهد رسول الله ﷺ وما ذكرَها تخصيصًا بالحكم بل تبيينا لمناط الحُكم وضابطه ، وحديث الإمام أحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما الذي ذكرته قريبا دالٌّ على ذلك ، فقد نهى عن بيع الصاع أيْ مِلْءَ الصاع بالصاعين دون تحديد لما هو مكيل به ، فكأنّ فيه دلالةً على أنَّ كلَّ ماتحقَّق فيه معنى الثمنيّة هو كالدّينار والدِّرهم اللذين هما من الذَّهب والفضَّة ، وكلُّ ما تحقّق فيه معنى التَّقدير كيلا أو وزنا كان له حكمُ البرّ والشَّعير وتحققه في المطعومات أعلى وأولى ، وهي تختلف من مصرٍ وآخر ، ومن عصرٍ وآخر ، فما هو من قوتٌ الناس في عصرٍ أو مصر قد لا يكون من قوتهم في آخر ، فليس الأعلى حصر الرّبا في هذه السّتة[1].

---

(١) يقول مالك في الموطإ من كتاب (البيوع) : « لاَ يَصْلُحُ مُدُّ زُبْدٍ وَمُدُّ لَبَنٍ بِمُدَّىْ زُبْدٍ وَهُوَ مِثْلُ الَّذِى وَصَفْنَا مِنَ التَّمْرِ الَّذِى يُبَاعُ صَاعَيْنِ مِنْ كَبِيسٍ وَصَاعًا مِنْ حَشَفٍ بِثَلاَثَةِ أَصْوُعٍ مِنْ عَجْوَةٍ »

وفي المنتقى شرح الموطأ : « وَهَذَا كَمَا قَالَ إِنَّ اللَّبَنَ وَالزُّبْدَ مِمَّا يَحْرُمُ فِيهِ التَّفَاضُلُ ؛ لأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُقْتَاتٌ ، وَلأَنَّ السَّمْنَ يُدَّخَرُ ، وَهُوَ مِنْهَا فَلَا يَجُوزُ لِذَلِكَ بَيْعُ مُدَّيْ زُبْدٍ بِمُدِّ زُبْدٍ ، وَمُدِّ لَبَنٍ ؛ لأَنَّهُ لاَ يَعْلَمُ تَسَاوِي مُدَّيْ الزُّبْدِ مَعَ مَا فِي اللَّبَنِ مِنْ الزُّبْدِ وَالزُّبْدِ الَّذِي مَعَهُ ، وَالْجَهْلُ بِالتَّسَاوِي فِيمَا يَجْرِي فِيهِ الرِّبَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْعَقْدِ فَكَيْفَ وَقَدْ تَبَيَّنَ فَضْلُ مُدَّيْ الزُّبْدِ عَلَى مَا فِي اللَّبَنِ مِنْ الزُّبْدِ ، وَمَا مَعَهُ مِنْ الزُّبْدِ ،

ربا البيوع قد يكون فيه فضل وقد يكون فيه نسيئة ، وقد يكون فيه الضربان معًا : النسيئة والفضل ، فإذا باع دينارًا بدينارين إلى آجل ، ففيه فضلٌ ونسيئة ، وإذا باع دينارًا بدراهم إلى أجل ففيه الفضل ،وهو هنا مباحٌ لاختلافِ الجنسينِ ، فهذا ذهبٌ وذاك فضةٌ ومثله أن يبيع دولارًا بجنيهات أو ريالات يدًا بيدٍ ، هو مباح. أمَّا نسئة فلا . بل لابد من يدٍ بيدٍ فِي الْمجلسِ . وتقوم الوثائق المعتمدة (الشّيكات والحوالات الرَّسمية) مقام التقابض في المجلس ، فمن باع شيكًا بألف جنيه مصري بشيك بمئة دينارٍ في المجلس لم يكن عليْه بأسٌ .

وليس في هذا تضييق على المسلمين بل فيه التوسعةُ عليهم ، والدّفع لهم إلى العمل والإتجار ، فمن كان عنده قمحٌ رديْءٌ فليبعه بالدَّراهم ثم يشترى بالدَّراهم ما يشاء ، لا يبيعه بقمحٍ هو أفضل منه نوعًا ، ودونه في المقدار ، ومثل هذا يجرى في بقية الأصناف ، ولا يلزمه أن يبيع جيّده بمثله مقدارًا بما هو دونه في الجودة ، لايفعلها عاقل .

الطريقُ القويمُ أن تكونَ الأثمانُ : الذَّهب والفضّة ، وما أقيم مقامها في الثمن هي الوسيط في تداول الأعيان ، وفي هذا تضييق لنظام المقايضة التي يكون فيها شائبة غبن أوظلم .

روى البخاريّ في كتابِ (البيوع) من صحيحِه بسندِه عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ ﷺ وَعَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلاً عَلَى خَيْبَرَ ، فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا » ؟. قَالَ : لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلاَثَةِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لاَ تَفْعَلْ ، بِعِ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا »[1].

---

(١) التمر الجنيب ، على وزن عظيم هو التمر الكبيس ، وقيل الجيد الطيب ، وقيل ما كان من نوعٍ واحد غير مخلوط بأنواع أخرى من التمر كأنّه جُنّب عن غيرِه ، والتمر الجَمع هو التمر المختلط بأنواع عديدة .

وربا الفضل هو الذي حرمته السنة النّبويةُ ، ولمّا كان تحريمه بها لم يبلغ بعض الصحابة ﷺ كان من لم يبلغه التحريم منْهم يفتي بجواز ربا الفضل ، ومن هؤلاء سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما كان يفتي أن الربا في النسيئة ، سواء كانت النسيئة في دين أو بيع ، وذلك لما بلغه من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما :

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى يَزِيدَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ أَخْبَرَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : « إِنَّمَا الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ ».

وفي رواية لمسلم في كتاب (المساقاة) بسنده عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِى الْمِنْهَالِ قَالَ : بَاعَ شَرِيكٌ لِى وَرِقًا بِنَسِيئَةٍ إِلَى الْمَوْسِمِ أَوْ إِلَى الْحَجِّ ، فَجَاءَ إِلَىَّ ، فَأَخْبَرَنِى ، فَقُلْتُ : هَذَا أَمْرٌ لاَ يَصْلُحُ . قَالَ : قَدْ بِعْتُهُ فِى السُّوقِ ، فَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ عَلَىَّ أَحَدٌ . فَأَتَيْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ ، فَسَأَلْتُهُ ، فَقَالَ قَدِمَ النَّبِىُّ ﷺ الْمَدِينَةَ ، وَنَحْنُ نَبِيعُ هَذَا الْبَيْعَ ، فَقَالَ ﷺ : « مَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ فَلاَ بَأْسَ بِهِ وَمَا كَانَ نَسِيئَةً فَهُوَ رِبًا ».

وَائتِ زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ تِجَارَةً مِنِّى. فَأَتَيْتُهُ ، فَسَأَلْتُهُ ، فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ .

وفي الكتاب نفسِه بسندهِ : حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا عَفَّانُ ح وَحَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ حَدَّثَنَا بَهْزٌ قَالاَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لاَ رِبًا فِيمَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ ».

وأهل العلمِ من أصحاب النبيّ ﷺ لم يدعُوا ابن عباسٍ على ما بلغَه عن أسامة بل راجعُوه بالحكمة والموعظة الحسنة ، والحجة البيّنة والبرهان القاهر دون تسفيه وتفسيقٍ : روى الشيخان البخاري في كتاب (البيوع) ومسلم في كتاب (المساقاة) بسنديهما أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ رضي الله عنه لَقِىَ ابْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما فَقَالَ لَهُ : أَرَأَيْتَ قَوْلَكَ فِى الصَّرْفِ ، أَشَيْئًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْ شَيْئًا وَجَدْتَهُ فِى كِتَابِ اللَّهِ عز وجل ؟ .

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : كَلاَّ ، لاَ أَقُولُ . أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ ، وَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ ، فَلاَ أَعْلَمُهُ ، وَلَكِنْ حَدَّثَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «أَلاَ إِنَّمَا الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ»[1].

مثل هذه المساجلة بين أبي سعيدٍ وابن عبَّاسٍ ﷺ ومعارضة أبي سعيدٍ ﷺ له في روايات أخرى عند مسلم في الباب نفسه دالٌّ على أنَّ ابن عبَّاسٍ ﷺ لمَّا علم حديث أبي سعيد الخدري ترك حديث أسامة وأخذ بحديث أَبي سعيد ، فأفتى بحرمة ربا الفضل . وتلك هي أخلاقُ أصحابِ رسول الله ﷺ[2].

الانتهاء من بعد الموعظة وثمرته

بهذا تبيَّن الرُّشدُ من الغيِّ ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنفال:٤٢) فلمْ يَبْقَ إلاَّ أنْ يُبيِّنَ لَهُمْ عُقبَى مَن انْتَهَى عَنِ الرِّبَا مِنْ بَعدِ مَاجَاءَه ذِلك الْبيانُ الحكيم ، فقالَ : ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ .

---

(١) قول ابن عباس : «كلا ، لا أقول» يريد لا أقول إنّه شيءٌ سمعتُه من النبيِّ ﷺ ، ولا أقول إنّي وجدته في كتابِ الله ﷻ ، ثم بين مصدر قوله ، وهو خبر أسامة . هذا يبين لنا أدب الحوار بين الصحابة وصدقهم ، وخضوعهم للحجة والبرهان ، وتركهم العناد استكباراً أن يرد عليهم كما قد يقع من بعض أهل النظر في العلم. على خلقِ أصحاب النبي ﷺ يجب أن يكون طلاب العلم وأهل النظر فيه ، وأهله ، فإنّهم مستأمنون على عقول العبادِ وأخلاقهم وأحوالهم . روى أحمد في مسنده بسنده حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا بَهْزٌ حَدَّثَنَا أَبو هِلاَل حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ مَا خَطَبَنَا نَبِىُّ اللَّهِ ﷺ إِلاَّ قَالَ «لاَ إِيمَانَ لِمَنْ لاَ أَمَانَةَ لَهُ وَلاَ دِينَ لِمَنْ لاَ عَهْدَ لَهُ».

(٢) ينظر في هذا موسوعة فقه ابن عباس : ٢/٤٨٠، وموسوعة فقه ابن عمر : ص ٣٥٦، وموسوعة فقه ابن مسعود : ص ٢٦٨ ـ تأليف محمد رواس قلعه جي ـ جامعة أم القرى ..

وهو تفريع على الوعيد الذي توعَّد بقوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾. فإنّه، وإنْ كان خبرًا فالمعنى على الوعيد.

قرأ الجمهور: ﴿جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ﴾ على التذكير، وقرأ أُبيٌّ والحسن بالتأنيث: ﴿جاءته موعظةٌ﴾.

أيسر ما قيل في تذكير الفعل في هذه القراءة أنّه «لم يجئ بعلامة التأنيث لأنّه غير حقيقي أو لأنَّ الموعِظة في معنى الوَعْظ، حتى كأنَّه قال فمن جاءه وعظٌ من ربه»

هذا توجيه لصحة التذكير.

والقراءات القرآنية لا تحتاجُ إِلَى توجيه تصحيحيّ تصويبيّ، فهي حجة في نفسها إذا ما كان سندها صحيحا متواترا، ولكنا نحتاج إلى توجيه بياني، يكشفُ عن المعنى الذي يحمله التَّذكير، ولا يكون في التَّأنيث.

من هذا التوجيه البيانيّ أنّ فِي التذكير إشارةً إلي وضوح وجلاء تلك الموعظة وقوة مجيئها، ودلالتها على حرمة الرّبا وفظاعة ارتكابه.

يقول الحرالّيّ: «أطلق الكلمة من علامة التأنيث النّازل الرتبة ترفيعا لقدر هذه الموعظة الخفيّة المدرك العظيمة الموقع»(١)

وقراءة التأنيث تشيرُ إلى يُسر مجيْءِ الموعظة ويُسر بلوغها، والمجيءُ هو البلوغ المترتب عليه العلمُ بالموعظة، فكان في هذا دلالةٌ على الوضوحِ والقوَّةِ من جهة التَّذكيرِ، وعلى اليُسرِ من جهة التأنيث، ولمَّا كان السِّياقُ يتطلبُ قوةَ الموعظة الهادية إلى حرمة الرّبا ووضُوحها، كانت قراءة التَّذكير أقوى سندًا، وأكثرَ رواة من قراءة التأنيث التي رواها أُبيٌّ، والحسنُ.

والتَّذكير أعلى مبالغة لما في اصطفاءِ الفعل من مادة «المجيْء» منْ مُلاحظةِ معنى القوة والقصد والحصول، بخلاف الإتيان، فمعنى السهولة ملحوظ فيه.

---

(١) نظم الدرر: ١/٥٣٨ - بيروت

وقوله ﷻ : ﴿ مَوْعِظَةٌ ﴾ يعني به : «التذكير والتخويف الذي ذكَّرهم وخوفهم به في آي القرآن ، وأوعدهم على أكلهم الرِّبا من العقاب»[1] .

وفي قوله ﷻ ﴿ مَوْعِظَةٌ ﴾ دلالة على أنَّ الجائي إنّما هو الحُكم الشرعيّ ممزوجًا بالعظة الهادية المهيّئة القلب السَّليم لذلك الحكم ، فيقبل عليه دونما منازعةٍ ولجاجة ، وهذا من السنة البيانية للقرآن : مزج التكليف بالتثقيف ، واصطفاء الكلمة مادة وصيغة رافد من روافد هذا المزج ..

وفي بناء الكلمة وهيئاتها «مبالغة وإعلاء لما أشعرت «المفعلة» الزائدة الحروف على أصل لفظ الوعظ ، بما يشعر به «الميم» من التمام ، ،«الهاء» من الانتهاء ، فوضع الأحكام حكمة ، والإعلام بثمرتها في الآخرة موعظة تشوق النفس إلى رغبتها ورهبتها»[2]

وفي تنكير ﴿ مَوْعِظَةٌ ﴾ تعظيمٌ لشأنِها ؛ إذ هي موعظة بالغةٌ ، وجاء قوله ﷻ ﴿ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ محتملا أن يكون متعلقا بالفعل ﴿ جَآءَ ﴾ أو متعلّقًا بصفةٍ مقدرة لموعظة أي موعظة منزَّلة من ربه .

يقول أبو حيان : «وعلي التقدير فيه تعظيم الموعظة إذ جاءته من ربه النَّاظر له في مصالحه . وفي ذكر (الرّبّ) تأنيسٌ لقبول الموعظة إذ الرّبا فيه إشعارٌ بإصلاح عبده»[3]

وفي عطف ﴿ انتَهَىٰ ﴾ بالفاء على ﴿ جَآءَ ﴾ وإشراكه في الصّلة دلالة على ضرورة الانتهاء عند مجِيءِ الموعظة دونما لجاجَة أو مجادلة أو تسويفٍ ، فما في العقوبة من الهولِ كافٍ بأنْ يكونَ الحِجازَ المنيع بين العبد واللجاجة والتسويف .

---

(١) جامع البيان للطبري : ١٥٢/٣

(٢) نظم الدرر : ٥٣٨/١ ـ بيروت

(٣) البحر المحيط : ٣٣٥/٢

يقول الحرالّيّ : «أتى بالفاء المعقّبة ، فلم يجعل فيه فسحة ، ولا قرار عليه لما فيه «أي الرّبا» من خبل العقل الذي هو أصل مزية الإنسانية ، وإن لم يشعر به «أي بخبل العقل» حكماء الدنيا ، ولا أطباؤها» [(١)]

وفي حذف معمول ﴿ انتَهَىٰ ﴾ دَلالة على وجوب الكفِّ عن كُلِّ ما يتعارض مع هذه الموعظة ظاهرًا وباطنًا ، وفي هذا بيانُ أنَّ من يحاول التَّحايل على الرِّبا ، ليأكله إنّما هو خارجٌ عن الانتهاء الّذي فرضة الله ﷻ على كل من جاءه موعظة من ربه ﷻ .

وقد كثر في زماننا طرق التحايل على شريعة الله ﷻ ولاسيما التحايل في باب تداول الأموال ، فسميت الأشياء بغير أسمائها ، وكأن استبدال الاسم يترتب عليه استبدال الحكم وهذا من التضليل :

﴿ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾ قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تُشَـٰٓقُّونَ فِيهِمْ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ فَأَلْقَوُا۟ ٱلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍۭ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴾(النحل:٢٥-٢٩) [(٢)]

---

(١) نظم الدرر : ٥٣٨/١ ـ بيروت

(٢) وقد جاء في الأثر حديثٌ مرسل : روى الإمام أبو عبد الله بن بطة بإسناده عن الأوزاعي عن النبي ﷺ قال : «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع» هذا الحديث المرسل استأنس به جمهرة من أهل العلم ، يقول ابن تيمية : «والمرسل صالح للاعتضاد به باتفاق الفقهاء» ==

والفخرُ الرازيّ يذهب إلى أنَّ قول الله ﷻ ﴿ فَٱنتَهَىٰ ﴾ ليس فيه بيانُ أنه انتهي عمّا ذا « فلا بُدّ أن يصرفَ ذلك المذكور إلى السّابق ، وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله ﷻ أنهم قالوا : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فكان قوله تعالى ﴿ فَٱنتَهَىٰ ﴾ عائدا إليه ، فكان المعنى : فانتهى عن هذا القول» [(١)]

في الانتهاء معنى المطاوعة ، فإنّه مطاوع « نهاه» أى منعه من الشَّيْءِ وكأنَّ له بالنُّهَى الذي هو العقل علاقةً ، فمن لم يبادرْ إلى الكفِّ عن الرّبا كان في هذا إيذان بأفنِ عقله .

وفي بناء جملة الشرط على هذا النحو ـ وكان مقتضى الظّاهر أن يقال : فمن انتهي عند مجيءِ الموعظة من ربه ـ إشارةٌ إلى أنَّ الشّأنَ في العاقل أن يكونَ انتهاؤه واقعا عند مجيءِ الموعظةِ ، فجعل الْمجِيءَ كَأنّه هوَ الشّرطُ ، وكَأنّهُ لَنْ يَكُونَ فِي الانْتِهاءِ مِن الْعقلاءِ أدنى توقُّفٍ في حصوله ، فلم يبرز الانتهاء مقدما على الرَّغم من أن جواب الشرط ﴿ لَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ مرتبٌ على الانتهاء ، وليس على مجيْء الموعظة وحده .

في هذا تعريضٌ بالغ بمن لم يكن منه الانتهاء عن الرّبا بمجرّدِ مَجِيءِ الموعظةِ ، وأنّه بفعلِه هذا كاد يخرجُ من ذَوي النُّهَى .

وجاء الجواب ﴿ لَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ والسّلفُ : ما تقدم ، فكلّ شَيْءٍ تقدمك فهو سلفُك ، ولذلك قيل لمن تقدمنا : السّلف ، دالاً على أنَّ كلَّ ما قد سلف منه من تعاملات ربويّة عقدها وقبضها ، وصارت في يده من قبلِ مجيء الموعظة إنّما هو له لا يؤخذ به ، ولا ينتزع منه ، ولا يردّه إلى من قبضهُ منه .

--- ينظر الفتاوى الكبرى لأبي العباس أحمد بن تيمية ، ، دار المعرفة ـ بيروت ، ط(١) ١٣٨٦ ، ٣٧/٦ ، وإعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، القاهرة ، سنة ١٣٨٨هـ ، ١٩٧/٣ وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود ، ط : دار الكتب العلمية ـ بيروت ، والموسوعة الفقهية الكويتية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت ، الطبعة الثانية ، دارالسلاسل ـ الكويت ، ٣٠/٢

(١) مفاتيح الغيب ـ دار الغد العربي : ٦٥٥/٣

ولا يعني هذا أنَّـه كان فيه ذنبٍ ، وأن الله ﷻ قد عفا عنه وصفح ، كما ذهب إليه الزجاج «لأنه قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حرامًا ولا ذنبًا ، فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب مع أنه ما كان هناك ذنب ؟

والنهي المتأخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ، ولأنَّـه ﷺ أضاف ذلك إليه بلام التمليك ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ فكيف يكون ذلك ذنبا ؟.»[1]

ما ذهب إليه الرازيُّ وإن كان هو المتناسق مع ظاهر الحال إلا أننا إذا ما تبصرنا بدا لنا أنَّ فيما ذهب إليه الزجّاجُ معنًى لطيفًا : أى في اعتبار أن قوله ﴿ لَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ فِيه معنى الصّفح ، وتَركِ الْمُؤاخَذَةِ ، وذلك دلالة بسبيلِ الإشارةِ ، فالأصلُ أنْ يكونَ التّركُ منْ قبلِ نُزول الْموعظةِ منْ أنّ الفطرة قاضية بِمعرّة الرّبا ، وكانت الْعربُ تعلم حرمة الرّبا ، والرّبا محرم في الشرائع السماوية قبل نزول القرآن ، ولهم شيْءٌ من العلمِ بتحريمه في اليهودية والنصرانية[2].

فالرّبا تَنْبُذُهُ الفطرةُ مثلما كانت الفطرة العربيّة الصافية عند بعض العرب تنبذُ الخمر والزنا والسّرقة ، وتعدُّ ذلك من المعرَّة والمعابة بل إِنّ العرب أنفسهم من قبل الإسلام كانوا يعلمون أن المال المكتسب بالربا كسبٌ غيرُ طيّبٍ ، كمثل كسبِ البغي ، ولذلك حرصوا عن بناء الكعبة قبيل الإِسلام أن تكون نفقة البناء من الكسب الطيب لا يكون فيها مال ربا ولا كسب بغي ولا ظلم .

---

(١) مفاتيح الغيب ـ دار الغد العربي : ٦٥٥/٣

(٢) من الفلسفات والتنظيمات الأرضيّة ما حرم الربا وحقَّره ، فأفلاطون ، وأرسطو ، وشيشرون قد حرموا الربا ، بل إنّ «شيشرون» قد جعل جريمة الرّبا تتساوى مع جريمة القتل .
ينظر حقائق الإسلام وأباطيل خصومه لعباس العقاد ـ ط : المؤتمر الإسلامي : ص١٣٣، ١٣٤ ، والإسلام والربا لأنور إقبال قرشي : ص ٢٨-٣٢ ، ومعجزة الإسلام فِي موقفه من الربا : ص ٣٠-٣٣

يروى أن أبي وهب ـ خال والد رسول الله ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ :

« لا تُدْخِلُوا فِيهِ مِنْ كَسْبِكُمْ إلا الطَّيِّب ، وَلا تُدْخِلُوا فِيهِ مَهْر بَغِيّ وَلا بَيْع رِبًا وَلا مَظْلِمَة أَحَد مِنْ النَّاس » [1] .

يقول السهيلي : « قوله : « ولا بيع ربا » يدلُّ على أنَّ الرِّبا كان محرما عليهم في الجاهلية ، كما كان الظلم والبغاء ـ وهو الزّنا ـ محرما عليهم ، يعلمون ذلك ببقية من بقايا شرع إبراهيم عليه السلام كما كان بقي فيهم الحج والعمرة وشيءٌ من أحكام الطلاق والعتق ، وغيرذلك ، وفي قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ على تقدم التحريم » [2]

الفطرة السّويّة ذات منطق مدرك هول ما يقترفه المرابي من ظلم يسحق به المضطرين ، ومعاندة الفطرة كافية في استحقاق الإثم ، ومن ثَمَّ كان في البيان بقوله تعالى ﴿ لَهُۥ ﴾ إشارة الى أنَّ الأصل أن يكون الذي منه من قبل نزول الآيات عليه ، فليأثم ، فترك تأثيمه ، فكان هذا الترك كسبًا له .

وإذا ما كان أهل العلم علي أنَّ ما سلف من معاملات الربا قبل نزول الآيات لامؤاخذة فيه لمن قبضه فإنّ الحَرالّيّ يذهبُ إلى أنَّ» السّلف هو الأمر الماضي بِكُلّيتِه الْباقِي بخلَفه [أي أنَّ لكلّ سلفٍ خلف ، وخلف هذا مايترتب عليه من مخالفة الأولى في الآخذ لمن أتقي]».

وقال : في إعلامه إيذانٌ بتحليل ما استقرَّ في أيديهم من ربا الجاهلية ببركة توبتهم من استئناف العمل به في الإسلام لمّا كان الإسلامُ يَجبُّ عَمَّا قَبْلَهُ

---

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبد البر النمري ، تحقيق مصطفى العدوي ، ومحمد عبد الكبير ، ط : وزارة الأوقاف المغربية الرباط : ١٣٨٧ ، ٤١/١، وفتح الباري لابن حجر ، تحقيق ابن باز ، ومحب الدين الخطيب ، ط : دار الفكر ، ج٤٤/٣ ، و أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار لأبي الوليد محمد بن عبد الله ابن أحمد الأزرقي ، تحقيق على عمر ، ط : مكتبة الثقافة الدينية ، ط(١) ١٢٧/١.

(٢) الروض الأنف للسهيلي على هامش السيرة النبوية لابن هشام : ٢٢٦/١ .

وفِي طَيِّ إشعاره تعريضٌ بردّه لِمنْ يأخذُ لِنفسِهِ بالأفضل ، ويقوي إشعاره قوله ﴿ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[1].

ومن البين أنَّ هذا عامٌّ أريد به خاصٌّ ، فليس ذلك شاملا كلَّ مُرابٍ انْتَهَى عَنِ الرّبا ، بلْ هُو خاصٌّ بِمنْ كان مرابِيًا قبل نزول الآيةِ زمن الْوحيِ فانتهى ، فإنَّ له ما تمَّ قبضُه قبل نزول الآية ، أمَّا ما لم يتم قبضُه فليس له أخذه بل عليْه تركُهُ ، وذلك ما تقرره دلالة السياق ، إذ السياقُ لبيان ما كانوا عليه من ربًا من قبلِ نزول الحكم بتحريم الرّبا تحريمًا صريحًا قاطعًا .

فمن كان مسلمًا مرابيا من بعد نزول الآيات ثم تاب ، فتوبتُه لا تدخله في قول الله ﷻ ﴿ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ إذ أنّ توبته تلك إنّما تجب عقوبة الإثم الأخروية، ولا تسقط حقوق الناس عليه ، فعليه أن يعيد لأصحاب الحقوق حقوقهم متى كانت في يده أو كان قادرا على استردادها ، وإلاَّ استعفاهم واسترضَاهم .

يؤكّد هذا قول الله ﷻ من بعد ذلك ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٩).

ويأتى قوله ﷻ : ﴿ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ ليفتح أبوابًا من الترغيب والترهيب لما يحتمله مرجع الضمير في قوله : ﴿ وَأَمْرُهُۥٓ ﴾ : يحتمل أن يكون المرجع هو المنتهى تأنيسًا له وبسطَ أمله في الخير ، كما تقول وأمره إلى طاعة وخير وموضع رجاء .

ويحتمل أن يكون المرجع ما عاد إليه في ﴿ جَآءَهُۥ ﴾ و ﴿ رَّبِّهِۦ ﴾ .

ويحتمل أن يكون : ﴿ مَا ﴾ في ﴿ مَا سَلَفَ ﴾ أيْ الذي سلف من أخذ الربا أمره إلى الله ﷻ ، فهو الذي يملك إبطال إثمه على من انتهى ، وصدق في الانتهاء ، ويملك إنفاذ إثمه على من نكث من بعد ، وهذا الاحتمال ينبثقُ من جلال القيومية المهيمنة ، وإن كان السَّياقُ مثمرًا هذا المعنى ممَّا يمكنُ الاستغناءُ به عن التَّصريحِ بأصلِ معناه .

---

(١) نظم الدرر للبقاعي : ٥٣٨/١ (بيروت) .

ويحتمل أن يكون ﴿ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ في قوله ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ أى أمر الرّبا إلى الله ﷻ وحده في تحريمه ، وليس لأحد غيره ، وهـذا يتجـاوب مـع قـوله ﷻ ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ .

هذه الوجوه تفسح فضاء الدّلالة ، وأقربها عود الضمير إلى الْمنْتَهِي ، فالسِّياق له وهذا ما استعلاه بعضُ أهل العلم [1]

وفيه من التثقيف والإغراء بالانتهاء والثبات عليه ما فيه ، فمن علم وأيقن أنّ أمره إلى الله ﷻ اطمئن قلبه على ما هُديَ إليْه ، فلا يلتفت إلى ما كان منه ، وإن خايله الشيطان بالعود ، ثقة منه بما سيكون له من الله ﷻ .

جزاء العود بعد البيان

هدى البيانُ فيما مضَى إلَى ما يكونُ لِمن انْتهَى عن أكلِ الربا مستحلاً قائلا إنما البيع مثلُ الربا عِندَ مجِيءِ الْموعظة تنزيلا في زمنِ الوحيِ دونما تسويفٍ أو لججٍ ومجادلةٍ ، ومن كمال البين مقابلته بمآل مـن عـادَ ناكثًا ، فـقـال ﷻ : ﴿ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ مبرزا فعله في صورة إشارة إلى إصراره على جريرته التى كان عليها من قبل مجيئه موعظة من ربَّه المنعم عليه بذلك .

وفي هذا بيانٌ عظيم لحقيقة حال أولئك ، فليس أضلَّ ممّن يعودُ إلى ما كان عليه من ضلالة من بعد أنْ كُشفت له ، وبيّن له الهدى ، فكأنّه ممن يستوى عنده الظلماتُ والنور ، وممّن استوى حاله من بعد الموعظة والهداية وحاله من قبلهما ، ولو أنَّ الأنعام عُلِّمتْ شيئا ، فإنها لا تعود إلى حالها التِي كانت عليها من قبلِ التعليم ، وواقع الحال شاهدٌ بهذا ، وقد قرر الله ﷻ ذلك في كتابه الكريم :

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي : ٣/٢٥٥ ، والبحر المحيط لأبي حيان : ٢/٢٣٥.

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ (الأعراف:١٧٩).

وفي إطْلاقِ الْفِعلِ ﴿ عَادَ ﴾ دون تَقْيِيدٍ بمتعلَّقٍ ما يفتحُ القولَ في تقديره ، ويمكنُ أن يكون ذلك على وَجْهَيْنِ :

الوجهُ الأوَّل : أن يكون متعلقُه هو فعل الربا والتصرُّف فيه ، وهذا يشملُ من أكلَه عن استحلال ، كفعل الكافرين ، ومن تصرَّف فيه وهو مؤمنٌ بحرمتِه ، فيكون شاملا الكافرِ والمسلم العاصِي . بهذا قال الزمخشري ، ونقله أبو حيان عن سفيان قائلا : « قال سفيان : ومن عاد إلى فعل الربا حتى يموت فله الخلود » وإليه ذهب ابن كثير : « ومن عاد إلى الربا ففعله بعد بلوغه نهى اللهِ عنه ، فقد استوجب العقوبة ، وقامت عليه الحجّةُ » . واستعلاه الشَّوكانِيُّ ، وَاسْتَظهَرَهُ الطّاهِرُ بنُ عاشُور .

بيْنَ مَنزَعِ الزّمخشريّ وَمن قالَ بِقولِهِ فِي تقديرِ الْمتعلّق فرقٌ سيتّضِحُ بَعدَ حينٍ .

والوجه الآخرُ : أن يكون متعلِّقه هو ما كان السياقُ له : الْمُسْتَحِلُّ الرّبا القائل : إنّما البيْع مثلُ الرّبا .

بهذا قال ابن جرير وابن منصور الماتريديّ وابن أبي حاتم الرازي ، والرازيّ والبيضاويّ والبقاعيّ وأبو إسحاق الثعلبي في الكشفِ والبيان والألوسيّ

والأعلى الآنس بالسياق هو الوجهُ الثَّاني ، فالسِّياق لمن استحلَّ الرّبا ، وقال إن البيع مثله ، وليس في كلّ من له في الرِّبا تصرُّفٌ ، ويزيدُه قوة أنْ كان بيانُ الجزاء بقوله ﷻ : ﴿ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ فظاهرُ البيان أنّه لمن كان منه فعلٌ هو من باب الكفرِ ، وهو الاستِحلالُ ، وليس من بابِ العصيان وإن كان من كبائرِهِ وموبقاتِه ، والتّصرُّف بالرِّبا من غيرِ استحلال

إنّما هُو كبيرةٌ لا تُخرِجُ صاحبَها من الإِسلامِ ، ولا تستوجِبُ له الخُلودَ المؤبّد في النّار يوم القيامة ، لايَخرجُ منْها أبدًا . ذلك ما عليه أهل السّنّة .

والزّمخشريّ وإن قال إِنّه العودُ إِلى التّصرُّف بالرِّبا ، فإِنّه يرَى على مذهب المعتزلة أَنَّ مرتَكِبَ الكبيرةِ ، ومنها التَّصرُّف بالرِّبا مخلّدٌ في النّار ، لايَخرُجُ منْها أبدًا واتخذ هذه الآية مستندا له .

وقد نقضه ابن المنيّر بأنَّ : « الذي وقع العودُ إِليه مسكوتٌ عنه في الآية ، ألا تراه قال : ومن عاد ، فلم يذكر المعود إليه ، فيحملُ على ما تقدَّم ، كأنـّه قال : ومن عاد إلى ما سَلف ذكره ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، والذى سلف ذكره فعل الربا ، واعتقاده جوازه ، والاحتجاج عليه بقياسه على البيع .

ولا شك عندنا أهل السنة والجماعة أنَّ من تعاطى معاملة الرّبا مستحلا مكابرا في تحريمهما مسندًا إحلالها إلى معارضة آيات الله البينات بما يتوهمه من الخيالات ، فقد كفر ، ثم ازداد كفرا ، وإذ ذاك يكون الموعود بالخلود في الآية من يقول إنّهُ كافرٌ مكذّبٌ غير مؤمن ، وهذا لا خلاف فيه »

وفي قول ابن المنير : « من تعاطى معاملة الربا... » دقةٌ ، فمن استحلَّ صورة من صور الربا عن اجتهاد ونظر ، أوعن جهالة بالحكم فيها ، لا عن استحلال أصل الرّبا والقول بأنَّ البيع مثله ، فلن يكفر ، ولكنَّه الضَّال ، فإذا ما تبين له الهدى وَعَقَلَهُ عاد إلى الحق .

وفي هذا حجازٌ منيعٌ من الحكم بالكُفر على من يُؤمن بأنَّ الرّبا حرامٌ إلا أنّه يذهب إلى استحلال بعضِ الصور الدّاخلة في الربا عن اجتهاد أو جهالة ، ولا يراها من الرّبا ، كمثل ما بلغنا أنّ ابن عباس كان يرى أنَّ ربا الفضل ليس من الرّبا المحرّم ، ويقصر المحرّمَ على ربا النسيئة ، لعدم بلوغه حديث تحريم ربا الفضل ، فلما بلغه رجع عمَّا كان عليه ، وقال بحرمة ربا الفضل والنسيئة معا ، ولم يحكم عليه أحدٌ من الصحابة بكفر أو تفسيق .

إنّما يفسّق من بلغه خبر التحريم بحجة وبرهان ، ثم يعمد إلى التأويل أو التحايل أو القول بأنَ هذه معاملاتٌ لم تكن في عهد النبيّ ﷺ وأصحابه ، فهي مباحةٌ .تساهلا منه وجراءة على الفتوى بغير علمٍ محقّق[1].

والقائلون بأنّ العود في ﴿ وَمَنْ عَادَ ﴾ إنّما هو إلى فعل الربا والتصرف فيه يؤولون ـ خلا الزمخشري وشيعته ـ الخُلود في الجزاء المذكور بطول المكث ، لا بالتأبيد ، وعدم الخروج منها وذلك على معنى المبالغة ، كما تقول العرب : مُلك خالدٌ أى طويل بقاؤه ، لا على معنى التأبيد الحقيقيّ[2].

وانتقد القول بأنَّ الخلود في النار جزاءُ المستحلّ ، لا جزاء المتصرّف بالرّبا من غيراسْتحلالٍ ؛ لأنَّ بيانَ جزاء المُستحلّ منطوقا لن يدلُّ على جزاء المتصرف بغير استحلالٍ مفهوما ، ولكنا إنْ قلنا إنّه جزاءُ المتصرف من غير

---

(١) روى الدارمي في مقدمة سننه بسنده : أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِى أَيُّوبَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَجْرَؤُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرَؤُكُمْ عَلَى النَّارِ ».
وهو حديثٌ مرسل ضعفه الألباني .
يقول ابن القيم : « قال ابن هانئ : « سألت أبا عبد الله عن الذي جاء في الحديث أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار » قال أبو عبد الله رحمه الله يفتي بما لم يسمع » (أعلام الموقعين : ج١/٣٣)
قوله ما لم يسمع أي بغير نصٍ وأثر عن النبيّ ﷺ أو صحابتِهِ ، فهذا الحديث وإن كان مرسلا فإن معناه صحيحٌ عقلاً ، لأن الجرأة على الفتوى جرأة على التوقيع عن الله ﷻ بغير يقين ، وهذا قد يدفع إلى ما يدفع في النار .
يقول المناوي : « (أجرؤكم على الفتيا) أي أقدمكم على إجابة السائل عن حكم شرعي (أجرؤكم على النار) أقدمكم على دخولها لأنّ المفتي مبين عن الله حكمه فإذا أفتى على جهل أو بغير ما علمه أو تهاون في تحريره واستنباطه فقد تسبب في إدخال نفسه فيها »
(التيسير بشرح الجامع الصغير ، عبد الرؤوف المناوي ، ط : (٣) ١٤٠٨ ـ مكتبة الإمام الشافعي ـ الرياض ـ ج١/٧١).
(٢) المحرر الوجيز : ٣٤٧/٢ ، والتحرير للطاهر : ٩٠/٣ .

استحلال ، فإنّه يفهم منه أنَّ جزاء المستحل أعظم ، على غرار الدَّلالة على الحكم بطريق الفحوى : مفهوم الموافقة ، والتنبيهِ بالأدنى على الأعلى كما في قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) فيكون الخلود بمعنى طول المكث لا تأبيده على الحقيقة لمن تصرَّف من غير استحلال ، والخلود الذى هو التأييد على الحقيقه لمن استحل .

وهذا الانتقاد مدفوعٌ بأنّ الفعل الذي يكفرُ مستحلُّه لا يكون إلا كبيرةً موبقة إن فعلها من غير استحلال كان جزاؤه عظيمًا ، ولكنه من دون جزاء الكفر ، ولذا لم ينبّه عليه هنا ، وإن جاءت السنة الشريفة ببيانه وجاءت الآية من بعد بتهديد فاعله[1] .

وجاء البيان عن جزاء من عادٍ إلى الاستحلال من بعد مجيءِ الموعظة بقوله ﷻ ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ وكان مقتضى الظاهر أن يقال ﴿ومن عاد فعليه ما سلف﴾ مقابلةً لقوله ﷻ : ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ وفي هذا إشارة إلى حقيقة ما عُفي عنه للّذي انتهى ، والتزم وأخلص ، وكأنَّه يقال له : هذا ما كان عليك ، فعفونا لك عنه ، وأبقيناه على من عاد من بعد مجيءِ الموعظةِ .

وفي هذا إغراءٌ بالمسارعةِ إلى الانتهاء عن الرّبا من بعد مجيْءِ الموعظة ، وحجازٌ عن التردّي في الَّلجاجةِ والمناكدة أو التسويف .

وهو مسلكٌ من مسالك تثقيفِ القلوب في البيان القرآنى لتقبل على التكليف إقبال محبٍّ وهو من أعلى مقامات الطاعة والعبودية للهِ ربّ العالمين .

وفي البيان باسم الإشارة ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ﴾ استحضارٌ للمعاندين العائدين إلى ما كانوا عليه من قبل مجيءِ الموعظة ، فجعلهم في أبصارنا كما هم في بصائرنا ، فلا يتغيبون عن إدراك المسلم بصراً وبصيرة ، فلا يتهاوى إلى مَزَالِقِهِمْ ، وإن أغروه بما لا يُطاق أَثَرُ الإغراءِ به

---

(١) روح المعاني للألوسي : ٥١/٣ .

وفي اسم الإشارة أيضًا بيانُ وجهِ استحقاقهم ذلك الجزاء العظيم ، وبيان أنَّ من نحا نحوهم في استحلالِ ما حرّمَ الله مكابرة فإنَّ له ذلك الجزاء الذي كان لهم .

وفي اسم الإشارة أيضًا دلالة على أنَّهم بعداء عن الهدى وعن نفع الأمة ، وأنّهم ممّن يجب على الأُمّة المسلمة أن تبعده عن حياتها ، ولا يكون له فيها سلطانٌ ، ولا يُسمع له ، فكيف يَرضَى المسلم أن يكون لمثل أولئك البُعداء عن الهدى والرحمة مكانٌ مرموقٌ في أمّة مسلمة ، بلْ كيفَ يرضَى بأنْ يكونوا هم أصحاب الكلمة النافذة ؟!

وفي قوله ﷻ ﴿ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾ إشارة إلَى عظيم استحقاقهم النَّار ، وكأنّها لا ترضى بغيرهم بديلا ، كأنّهم لا يصلحون لغيرها ، وأكد هذا بقوله ﷻ : ﴿ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ ففي البيان بـ ﴿ هُمۡ ﴾ إشارة إلى أنَّهم بطبيعتهم أحقُّ النَّاس بالخلود في النَّار ، فالذي كان منهم من استحلال الرّبا والتّصرّف فيه والمنازعةِ في تحريمه لا يكون إلاَّ ممّن طبعهُ لا يصلحُ إلاَّ للنَّار .

ويُفهم من هذا النَّهج التركيبيّ واصطفاءِ عناصر الإبانة فيه أنَّ أصحابَ المعاصي من المسلمين الذين يجازون عليها بالنَّار في الآخرة ليسوا من أصحاب النار ، وليسوا هم بطباعهم مستحقين للخلود فيها ، وإن كان جزاؤهم دخول النار .

وفرق بين من سيكون فى النار لمعصيةٍ ، وإن كبرتْ ، ومن سيكون من أصحاب النار لِكفرٍ ، يلازمها مُلازمةَ الصَّاحب صاحبه الذي لا يطيق فراقه .

بين الربا والصدقة

وإذا ما كان البيانُ القرآنيُّ قد قرّر المصير الأخرويّ المترصّد أولئك المعاندين العائدين إلى جريرة الربا استحلالا من بعد مجيئهم موعظة من ربهم ﷻ ، فإنّه يقرر المصير الدنيوي المترصّد مال المرابي بقوله ﷻ : ﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ .

وهذا الذي ذهبت إليه من أنّ الآية تبيّن مصير الرّبا في الدُّنيا إنما هو من هدي النبي ﷺ . روى أحمد في مسنده من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بسنده عَنِ الرُّكَيْنِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : « الرِّبَا وَإِنْ كَثُرَ فَإِنَّ عَاقِبَتَهُ تَصِيرُ إِلَى قُلٍّ ».

والبيان القرآني يعبّر عن ذلك بالمحقِ ، والمحق : النقصان ، وذهاب البركة ، وكل شيء أبطلته حتى لا يبقي منه شيْءٌ ، فقد محقته ، وقال ابن الأعرابي : المحق : أن يذهب الشيْءُ كلُّه حتّى لا يُرى منه شيْء ، وقال سمى المحاق محاقا ، لأنّـه طلع مع الشمس فمحقته ، فلم يره أحد .

وقال الحَرَالّي :« الإذهاب بالكلية بقوة وسطوة ». وهنالك علاقة بين المحق ، والمحو في المعنى وصورته اللفظية . وما في المحق من صوت (القاف) آية على استقرار هذا الإذهاب وتلك الإبادة في المحق ، لما تحمله (القاف) من دلالة على معنى الاستقرار ، فعُظم الكَلم التي تكون (القاف) فيها حرف مبني ، يتضمن المعنى إشارة إلى الاستقرار.

ولم يرد فعل المحق في القرآن الكريم في غير هـذا المـوضـع وفـي قـول الله تعالى : ﴿ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمۡحَقَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾(آل عمران: ١٤١).

ومنه تُدرك العلاقة بين الفعلين : الرِّبا والكفر ، ولا سيّما الرّبا عن استحلال ، فإنّه من مَعدِن الكفر المخرج عن الملّة ، أما الرّبا عن غير استحلال ، فإنّه من كفر النّعمة الذي لا يخرج صاحبه من الملّة ، ولا تجرى عليه أحكام الكافرين .

ومن البيّن أنَّ كلَّ ما يترتَّبُ على مال اكتسب من الرّبا من أنواع الخير والطاعة إنّما هو مردودٌ على صاحبه فالله تعالى طيّبٌ لا يقبلُ إلاّ طيبًا .

لا فرق في هذا بين عملٍ ماديٍّ أو معنَوِيٍّ ، وأيُّ محق أعظم من هذا ؟

وفي قوله تعالى : ﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ دلالة على أنَّ مصير كلّ معاملة ماليّة أو غيرها قائمة على الرّبا في حياة الأفراد أو الأمـم إنّمـا هُو المـحـق لا ينتزِعُ

الله ﷻ منها كسبها ، بل يستأصلُ شأفة أصل المال ، فلا يبقَى له نفعٌ لأحد ، وإنْ كثر في أيدي الناس ظاهرًا .

وكفى المرابي سوءَ عُقبى أنْ تهدّده الله ﷻ بما تهدَّد به الكافرين ، بل يكفيه إنْ عَقِلَ سوءُ سيرته في قومه واشتهارُه بينهم بالجشع المقيت ، والرّبا لا يَحمِلُ عليه شيْء مثل حبّ المال والجشعِ فيه .

وكلُّ من يسمعُ ذلك التَّهديد من بعد ما سمع الوعد الكريم لمن أنفق ماله في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله ﷻ ، فإنّه - إنْ عَقِلَ - يرتدِعُ عن الرّبا وإنْ أُغرى به أيّما إغراء .

وقد جعل الله ﷻ في مقابلة محقِ الرّبا إرباءَ الصَّدقات ، وإرباؤها : زيادتُها ومضاعفتُها بإقامة البركة فيها ، فهذه الآية ناظرة إلى قوله الله ﷻ :

﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾

(البقرة: ٢٦١).

وقوله ﷻ : ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (البقرة: ٢٤٥) .

وقوله ﷻ : ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴾ (الحديد: ١١) .

وجاء تبيينها في السُّنَّة النبويّة فِيما أخرجَهُ الشَّيخان في كتاب (الزكاة) بسنديهما عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ - وَلاَ يَقْبَلُ اللَّهُ إِلاَّ الطَّيِّبَ - وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ، ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهَا كَمَا يُرَبِّى أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ » .

وما رواه مسلم في كتاب البرّ بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ وَمَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلاَّ عِزًّا وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلاَّ رَفَعَهُ اللَّهُ ».

يقول النَّوويّ : « ذكروا فيه وجهين :

أحدهما : معناه أنّه يبارك فيه ، ويدفع عنه المضرَّات ، فينجز نقصَ الصُّورة بالبركة الخفيّة ، وهذا مدركٌ بالحِسِّ والعادة .

والثاني : أنَّه وإن نقصت صورته كان في الثَّواب المرتَّب عليه جبرٌ لنقصه وزيادة إلى أضعاف كثيرة »[1]

ومن بالغ البركة أن يصرف الله ﷻ عن المال الذي تصدَّق منه العوادي من الآفات وما يهلكه بالإنفاق فيما لا ينفع ، وهذا يلحظُه كلُّ عاقلٍ في مالِه أو مالِ غيره ، فكم من مالٍ قليلٍ عددُه هو أنفعُ لصاحبِه وأهلِه ممَّا هو فوقه بأضعافٍ مضاعفةٍ .

وهذه المقابلةُ التى أقامها الله ﷻ بين الرّبا وجزائِه ، والصَّدقة وجزائها إنّما هي مقابلة بيْن ما يُقيم الحياة الماجدة للأمّة ممثّلا في الصّدقات ، وما يُقوضُ بنيانَها وعزتَها ممثَّلا في الرِّبا ، ولا يفتحُ عبدٌ على نفسِه أو أخيه أو أُمتِه بابًا من أبواب الرِّبا إلاَّ كان فاتحًا ما يقوِّضُ البُنيان ويُبيدُ المجدَ والعزّة .

وجاء تقديم محقِ الربا على إرباءِ الصدقة في بنية المقَابلة نظرًا لما هو قريبٌ إليها ، فالسّابِقُ عليها حديثٌ عن الرّبا ، وفي هذا ردُّ عجزٍ ، وهو إرباء الصدقاء على صدر وهو ما تراه في قوله ﷻ :

﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾(البقرة:٢٦١)

---

(١) شرح النووي صحيح مسلم : ١٩/١٠ (هامش شرح القسطلاني صحيح البخاريّ)

وهو نهج من أنهاج التّشكيل الدائري للمعنى ، وهوفي القرآن الْكريمِ ذو مكانة لما له من أثر في استقبال النفسِ له .

وجاء البيان القرآنى عن هذا الحكم الإلهي خلاءً من أدوات التوكيد وأساليبه : ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ مبالغة في أن هذه الحقيقة لا يتوقف في أمرها عاقلٌ لأنّ شواهدها قائمة في بصر وبصيرة كُل سامع ذلك الحكم الإلهي .

التجريد من التوكيد هنا هو ذروة التوكيد . (تجدُك أنطق ما تكون إذا لم تنطق) .

وقد ذيّلت هذه المقابلة بالتّهديد البالغ : ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ مظهرًا اسم الجلالة في صدر الجملة بانيًا عليه الخبر الفعلي المنفى ، وكان يمكن عربيّة أن يقال وهو لايحب ، ولكن استحضار اسم الجلالة في هذا المقام له في النفسِ عظيم الأثر .

هذا الاسم الجليل يربي المهابة في النفسِ ، وتستشعر معه وهج جلال الألوهية وعزّها .

وبناء الجملة على هذا النسق : (الله ـ لايحب) فِيه توكيدٌ وتقريرٌ لانتفاءِ مدخولِ حرفِ النَّفيِ عن الله ﷻ .

والمعنى على أَنَّه ﷻ لا يحب أيَّ فرد متصفٍ بأنـه كفَّارٌ أثيمٌ .

يقول ابن جرير الطبري : « إنه يعنى به : والله لا يُحبُّ كلَّ مُصِرٍّ على كفرٍ بربِّه مقيمٍ عليه ، مستحلٍّ أكل الرّبا وإطعامه ، أثيم ، متمادٍ في الإثم ، فيما نهاه عنه من أكل الربا والحرام ، وغير ذلك من معاصيه ، ولا ينزجر عن ذلك ، ولا يرعوى عنه ، ولا يتّعظ بموعظة ربه ﷻ التى وعظه بها في تنزيله وآي كتابه »[1] .

---

(١) جامع البيان للطبري ـ دار الغد العربي : ١٥٤/٣

وفي فقه الفعل المنفي وقوعه من الله ﷻ على كلّ كفار أثيم ينبغي أن نكون على ذُكر من أنّـه ﷻ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١) في ذاته وصفاته وأفعالِه ، فلا نستحضرُ معنى الحُب الواقع منا نحن العبيد ، وكيفيته وأداته فننسب ذلك إلى خالقنا ﷻ ، بل حبه الشيء ممّا خَلَق هُو فعلٌ من أفعاله التي تليق بذاته ، نُؤمن بها على ما وصف به نفسه ﷻ دون تاويل أو تعطيل أو تكييف .

وكلمة ﴿ كُلَّ ﴾ المعمولة للفعل المنفي ﴿ لَا يُحِبُّ ﴾ لفظٌ دالٌّ على الإحاطة بالشيءِ وكأنّـه من لفظ الإكليل والكلالة والكليّة مما هو في معنى الإحاطه ، وهو اسم واحد في لفظه جمعٌ في معناه ...وحقُّه أن يكونَ مضافًا إلى اسمٍ منكَّر شائعٍ في الجنس من حيث اقتضى الإحاطة[1].

والنفي الداخل على عامل « كلّ» في الآية دالٌّ سياقًا وقرينةً على أن الله ﷻ قد نفى عن نفسه حبَّ كلٍّ متصف بهاتين الصفتين المذكورتين : ﴿ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ ولا يفهم من ذلك البتة أنّه لايلزم نفيه عن بعض المذكورين كما في قولك : «لم أر كلَّ حاضر» فإنّه يفهم من قولِك هذا أنّـك ترى بعض الحاضرين أيْ أنّك لا تنفي الفعل ، بل تنفي قيده ، وهو الشمول والإحاطة ، فيصدق برؤية الحاضرين .

هذا النهج لا يستقيم هنا ، فليس القصدُ إِلَى نفي قيد الفعل الذي دخل عليه النفي ﴿ يُحِبُّ ﴾ بل القصدُ إِلَى نفي الفعل نفسه ، ونفيه يلزم إحاطته منفيًا جميع أفراد معموله المذكور ، فإِنَّه لا يستقيم القول بأن اللهَ ﷻ يُحبُّ بعض من هو كفار أثيم ، فذلك يتناقض مع ما يليق بجلال المتكلم ﷻ وأصول الفهم تقتضي أن يكون الفهم ملاحظا حال المتكلم بالبيان ، ولاسيّما أنَّ في البيان نفسه قرينةٌ صارفةٌ عن ذلك الفهم الضَّال ، هى أنّ المضاف إليه : ﴿ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ ممّا لايقع على شيْءٍ منه الفعل في حال إثباته ، فكان في حاله هذا حجازٌ مانعٌ

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم : ٢١١/١ .

من الذَّهاب إلى فهمه على النهج الذي يمكن أن نفهم عليه قولك : «لم أر كلَّ حاضرٍ».

ومن نهج العربية في بيانها أنهم يدخلون النَّفي على الفعل المقيد بقيد ، وهم لا يريدون نفي القيد وحده ، وإثبات الفعل لهم ، بل يريدون إلى نفي الفعلِ أصله ، وهذا مشهورٌ فيهم ، تهدي القرآئن إلى مرادتهم : والمثل في هذا قول امرئ القيس في قصيدته التى مطلعها :

« سما لك شوق بعد ما كان أقصر »

وإنّي زعيمٌ إنْ رجعتُ مملّكا ... بسيرٍ ترى منه الفُرانقَ أزورا

على لاحبٍ لا يُهتدَى بمنارِه ... إذا سافَه العَود النَّباطيُّ جرجرا

فقول الله ﷻ : ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ من هذا النحو القصد إلى نفي الفعل نفسه لا نفي قيده ، دَلالة على أنّه من سنة الله ﷻ أنه متى كان كفرٌ وإثمٌ ، لم يكن منه حبٌّ لذلك الكفر والإثم أيًا كان فاعله .

في هذا من التَّهديدِ ما فيه ، فالعاقلُ يَفرَق من كلِّ فعل يلازمه انتفاء حبّ الله ﷻ له ولصاحبه . وفيه تثقيف وتربية وتهذيب للأمةِ : أن لا تحبَ هذا الفعل ومن كان منه كائنا من كان فاعله .

يقُول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (التوبة: ٢٤).

وجاء قرن قوله ﴿ كَفَّارٍ ﴾ بقوله ﴿ أَثِيمٍ ﴾ وفي ذكر قوله ﴿ كَفَّارٍ ﴾ ما يُغني لأمرين :

الأول : تبيينا للمراد من قوله ﴿ كَفَّارٍ ﴾ وأنّه ليس الذي في قوله : ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ﴾ (الحديد: ٢٠).

والآخر : الإشارة إلى أنّهم لم يكتفوا بالكفر ، بل أضافوا إليه صنوفًا من الإثم تتعلق بالعباد من الإضلال ، والتضليلِ ، فهم يستحقُّون أن يُطردوا من محبة الله ﷻ لكفرهم ، ولإثمهم أيضًا .

جزاء الإيمانِ والعمل الصالح

ما مضى بيانُ ما كان من الواقعين في الربا من قبل نزول آيات التحريم القاطع : «الموعظة» سواءٌ منهم ما انتهى عند مجيءِ الموعظة ، ومن عاد إلى موبقته من بعد البيان والهدى .

ومن مسلك التثقيف لقلوب العباد ، ومناهج البيان أن يردف البيان عن فريقٍ ما بالبيانِ عن حالِ ما يقابلُه ، ليُقيم المرء على مفترق الطَّريقين : طريق الرشادِ وطريق الفساد . ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ (البلد:١٠) أي بينا له الطريقين بيانا كاشفًا .

لذلك كان البيانُ عن الطائفة المقابلة لمن مضت ، مبرزًا أَعظم خصالِها وأفعالِها ومصيرِها وجزائِها في الدنيا والآخرة فقال ﷻ :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٧).

صدر البيان بـ (إنّ) إعلاما بأهميّة ما جاء البيانُ به وتقريره وتأطيده لعظمته في نفسه ، وإن لم يكن ثَمَّ منكرٌ لما جاء به ، فكيف إذا ما كان أكثر النّاس في توقفٍ أَوْ معاندة ؟ [١]

---

(١) توكيد الخبر في العربيّةِ عَامّة ، وفِي القرآنِ الكريم خاصَة ليس بمنحصرٍ في حالَ السّامع (المخاطب) إنكارًا أو ترددًا ، فليس هذا بالباعثِ والمقتضِي الأوحد ، بل ربّما كان أقلهم حضوراً في البيان القرآني ، ولعلّ حال المعنى المؤكّدِ نفسه هو الباعثُ والمقتضِي للتوكيد ، فحين يكون المتحدّث عنه ، وفيه أمْرًا مهمًّا يكون من حقّه أن يقرّر في القلوبِ ، وأن يؤكّد ليبقى المرءُ منه على ذكر من جهة ، وليقوم فيه الوعي بعظيم قدر ما أكّد . فاقتضاء المعنى التوكيد في البيان القرآنى أو في بيان الوحي عامة جديرٌ بأن يكون محل اعتناء بالنظر والبحثِ والتأويل ، فإنه يكشف عن لطائف ودقائق من معاني الهدى .

وفي الإبانة عن المتحدّث عنهم باسم الموصول إشارة إلى أنَّ صلةَ الموصول هى مناطُ النّظر والملاحظة ، وانّـهم إستحقوا البيان عنهم في هذا السياق والمقام لما هم عليه من هذه الأفعال والصّفات المذكورة ، وفيه إشارة أيضا إلى أن هذه الأفعال والصفات هى علّة الجزاء العظيم المبسوط البيان عنه في آخر الآية .

وفي البيان بالفعل ﴿ ءَامَنُواْ ﴾ دون البيان عنهم بالصّفة ﴿إن المؤمنين﴾ إشارة إلى أنَّ الجزاء العظيم المذكور إنّما هو لمن كان في أدنَى منازل الإيمان ودرجاته ، فكيف بمن علا ، وسما في مقامات القربِ القدسِ ؟

لكلٍّ منزلة من منازل الطاعةِ والقرب مطلعا ومقطعا ، يُبين القرآنُ الْكريمُ عنِ الدّرجة الأدنَى من كلّ مقامٍ من مقامات الطاعةِ للهِ ربّ العالمين ﷻ باسم الموصول : الذين آمنوا ، والذين اتقوا ، والذين أحسنوا ، وذلك مِنْ أنَّ المذكورين ما يزال الإيمان أو التقوى أو الإحسان فعلاً من أفعالهم القابلة للزيادةِ والنُّقصان والنّقضِ أيضًا ، فهو لمَّا يبلغ منزل الصّفة اللازمة لهم ، فإذا ما استحال الفعل : (الإيمان/ التقوى/ الإحسان) بالاجتهاد فيه إلى أنْ صار سِمة في سلوكهم ونعتاً لظاهرهم وباطنهم كان البيان عنهم بالصفة : المؤمنين والمتقين والمحسنين ، وهؤلاء لهم من الجزاء فوق ما هُو لمن هم في أدني منازلهم ومقاماتهم ، فالبيانُ هنا عمَّن هو في مطلع الإيمان ، ولمَّا يبلغْ بعدُ مقطعه وذروته ، فإذا ما كان هذا المذكور في الآية ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ جزاء الذين آمنوا ، فكيف بِجزاء المؤمنين ، بل كيف بجزاء المتقين ، بل كيف بجزاء المحسنين ؟

ويمكن أن نفهم من البيان باسم الموصول وصلته في هذا المقام الإشارة إلى التقابل بين أفعال وأوصاف وجزاء الذين آمنوا ، وأفعال وأوصاف وجزاء الذين يأكلون الرّبا تصويرًا لما بينهم من مفارقات بالغةٍ : كُنْهًا وفعلا وجزاء .

إنّها مقابلة كفيلة بأن تغرس في القلب وعيا بما يقتضيه فعلُ كلٍّ من مآلٍ وعقبَى .

وإذا ما كان اسم الموصول وصلته في ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ كشف عن جبلة أولئك ، فإنَّه في ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ كاشفٌ عن واقعهم العقديِّ والعمليِّ ، وعن منزلتِهم في الحياة ، وأنّهم من أحقِّ النَّاسِ بإعمار الأرض ، وبأن يكونُوا ولاة الأمر فيها ، وأن يَنعمُوا بالرّضا عمّا مضَى والأمنَ ممّا هو آت .

والإيمان هو التصديق بالشيْءِ ، وذلك لا يكونُ إلاَّ عن علم ومعرفة ، فالعاقل لا يصدق بالشيْءِ إلا إذا ما علمه وعرفه ووقف عليه بنفسه ، « ومعني المعرفة أن يعلم المعلوم على ما هو عليه بحيث لا يخفى عليه شيء من صفات المعلوم »[1].

فإذا ما تحقق التَّصديق بالشيْءِ في القلب ، عقده عليه ، فمنعه من أنْ يخرج منه ومنع مضادَّه من أن يدخل فيه ، فينتقل الإيمان إلى مرحلة أعلى من مرحلة التَّصديق ، وهى مرحلة الاعتقاد ، فإذا ما إستقرّ الشيْءُ المصدَّق به وعقد عليه القلب أثمرَ ذلك اطمئنانا به ، فتحقَّق في القلب به ثلاثة أفعال :

تصديقٌ ، فاعتقادٌ ، فاطمئنانٌ .

ذلك هو أصلُ كلّ إيمانٍ بشيْءٍ ، وهذا هو المعتبر في الإِسلام ، فإذا ما تخلَّف واحدٌ من الثلاثة لم يكُن الإيمان معتبرًا .

المعتبرُفي الإسلام إذن هو الإيمانُ المتحقق فيه ثلاثة أفعال : التصديق ، والاعتقاد ، والاطمئنان .

وأوَّل ما يجب الإيمان به وحدانيةُ الله ﷻ ، ومعنى وحدانيته « أنه يستحيل عليه التّجزئة والتبعيض وَهْمًا وتقديرًا ، وأنَّه منفردٌ بصفاته وذاته غير مشابهٍ للخلق ، وأنَّهُ منفردٌ بانتساب الحوادث إليه من حيث إحداثُها واختراعها »[2].

---

(١) الفقه الأكبر للشافعي : ص ٥

(٢) السابق : ص ١٤

وهذا التوحيدُ أصلُ الإيمان بكلِّ ما يجبُ الإيمانُ به ، وأنت لا تكادُ تجدُ ضالاً في شيْءٍ ممّا يتعلّق بأمورِالإيمانِ إلاَّ وجدْتَ أصلَ ضلالِه مِن عدم تحقيقِه الإيمان بوحدانية الله ﷻ علي الوجهِ الذي ذكرتُه قَبْلُ .

وأولئك الذين زاغُوا في باب الصِّفات والأفعال ، وزلقت أقدامهم في باب المتشابه ، إنّما أُتُوا من جانب تحقيق التَّوحيد ، فمن صدَّق واعتقد واطمأن قلبه أنَّ الله ﷻ منفردٌ بذاتِه وصفاته وأفعاله غيرُ مشابه للخلق في شيْءٍ منها لم تقع منه ضلالةٌ في أمرٍ مِن أمورِ الإيمان ، والضَّابطُ الكليُّ في هذا قول الله ﷻ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١)[١].

والإيمان بوحدانية الله ﷻ علي النحو الذي ذكرتُ قَبْلُ مقتضٍ الإيمانَ بالرُّسل وبكلِّ ما جاءوا به من لدن آدم عليه السلام إلى سيدنا مُحمّد ﷺ .

جاء الفعل ﴿ ءَامَنُوا ﴾ في صلة الموصول غير مقيد بمعمول دَلالة على أنَّه الإيمان بكلِّ ما يجب الإيمانُ به ممَّا جاءت به الرِّسالات ، وأكملها رسالة الإسلام .

منْ آمن بكلّ الرّسالات الإلهية والأنبياء ، والتزم بكل الشرائع ، ومكارم الأخلاقِ ونفع العباد ، ولم يؤمن بأن محمداً رسول الله ﷺ وخاتم الرسل ولا نبيّ بعده فهو كافرٌ قولاً واحدًا محكما لايقبل تأويلا ، ولا تفسيراً ، وإن مات على ذلك ، فهو المخلّد في النارِ لا يخرجُ منها أبدًا قولاً واحدًا محكما لايقبل تأويلا ، ولا تفسيراً .

---

(١) يحسن بك أن تتدبر هذه الآية في سياقها من أول السورة ، ففي هذا عونٌ بالغٌ على حسن البصر بما فيها من أسرار البيان ، وإن شئت تدقيقًا وتوليدًا للمعاني في قلبك فدونك ما رقنه شيخنا أبو موسى في دراسته أسرار البيان في سور آل حم : (ينظر : آل حم : الشورى - الزحرف - الدُّخان) دراسة في أسرار البيان - مكتبة وهبة - القاهرة١٤٢١هـ ص ٦٤-٧٠ .

هو القولُ الحقِّ الذي لا يحتملُ أدنى مراجعة أو توقفٍ فكل من ليس بمسلمٍ هو كافرٌ كفرًا يوجبُ عليْه خلوده في النار ، ومن شك في هذا وظن أن غير المسلم سيدخل الجنة وتناله رحمة الله ﷻ يوم القيامة هو كافرٌ مثله إلاّ أن يتوب عمَّا ظنّه ، وأعلن توبته مثلما أعلن ظنّه .

القول بأنَّ من مات يهوديا أو نصرانيا بعد بعثة رسُول الله ﷺ وسماعه ببعثته يمكن أن يدخلَ الجنَّة هو من الكفر البواح.

يقول الله ﷻ : ﴿ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (آل عمران:٣٢).

تلك حقيقة لابدَّ أن يجهر بها كل مسلم حتى لا تختلط الحقائقُ ، وإن أغضب هذا العالم كلّه أجمعين

يقول الله ﷻ في خاتمة سورة (الكهف) :

﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ۝١٠٣ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝١٠٤ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ۝١٠٥ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴾ (الكهف:١٠٣-١٠٦)[1].

---

(١) يحسُن بك أن تتدبر تسميةَ هذه السورة سورة الكهف ، وأن من السنة قراءتها في يوم الجمعة ، واستفتاحها بحمد الله على إنزاله الكتاب على عبده محمد ﷺ وعلاقتها بالحفظ من الدجال ، وحفظ الفتية ، وحفظ السفينة ، وحفظ والدي الغلام الفاجر ، وحفظ الكنز ، وحفظِ أصحاب السد. فالقرآن الكريم هو كهف الأمة الحافظ لها منْ كل ما يُمكن أن ينزل بها في معاشها ومعادها إن أحسنت الفهم والعمل ، فهو مجلس الأمن ومعدنه ومكنزه ومصدره ، وليس ثمَّ معدنُ أمنٍ ومجلسه ومكنزه سواه فالحمد لله رب العالمين أن جعلنا من المؤمنين به ، التالين له ، المتدبرين معاني الهدى فيه ، الهادين بِهِ وإليه ..

وعطف على الإيمان الذى هو التصديق والاعتقاد والاطمئنان بكلٍّ ما جاءت به رسالة الإسلام قوله ﷻ ﴿ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ وهذا من السّنة البيانيّة للقرآن الكريم ، وفي هذا هداية إلى أنَّ الإيمان بمكوناته الثلاثة :

التصديق الناشِئُ عن علم ومعرفة .

والاعتقاد الجازم .

والاطمئنان هو أساس العمل في الإسلام .

فكلُّ عملٍ لا يكون أساسُه ذلك الإيمان يكون يوم القيامة هباءً منثورًا .

والله يقضِي بأنّـه : ﴿ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ (المائدة:٥).

والقرآن الكريم يصف أعمال الكافرين بأنها يوم القيامة كرماد وكسراب ، يقول الحق ﷻ :

﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلۡبَعِيدُ ﴾

(إبراهيم:١٨)

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ۝٣٩ أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ (النور:٣٩،٤٠).

واصطفاء الفعل ﴿ وَعَمِلُواْ ﴾ ليحيط بكلِّ ما يكون من المرْء على اختلاف آلته ، فهو أعمُّ من القول والفعل ، فالقول لما كان من اللسان ، والفعل لما كان من غير اللسان ، ولهذا يقابل الله ﷻ بين القول والفعل فيقول :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ (الصف: ٢، ٣).

على أنه يأتي بالبيان بالفعل ، والمراد ما يشمل ما أحدثه اللسان وغيره وذلك على سبيل التغليب ، كما في قوله ﷻ : ﴿ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٥).

﴿ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ (المائدة: ٧٩).

﴿ وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴾ (القمر: ٥٢).

وفي إقامة الوصف ﴿ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ مقام الموصوف «الأعمال» فقد كان مقتضَى الظاهر أن يقال : «عملوا الأعمال الصالحات» كما جاء في قوله ﷻ : ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلٗا صَٰلِحٗا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾ (الفرقان: ٧٠) دلالة على أن الاعتدادَ في الإسلام ليس بذات الأعمال وأقدارها وأنواعها ، بل الاعتدادُ بوصفها وثمرتها ، فليس فِي الإسلام أعمالٌ صغيرةٌ حقيرةٌ ، وأخرى كبيرة جليلة لذاتها ، بل الحقارة والجلالة للعملِ بما هُو متَّسمٌ به من صلاحٍ وفسادٍ .

وصلاح العمل يتحقق له من أمرين :

من إخلاص القصد به ، فيكون ابتغاء وجه الله ﷻ .

ومن إقامته على ميزان الشرع .

فإذا ما تحقق فيه هذان الأمران كان عملاً صالحًا ، كبيرًا أو صغيرًا ، من أعمال الْمعاشِ (الدنيا) أوْ منْ أعمالِ الْمعادِ (الآخرة) أَوْ مِنْ أَعمالِهما معًا ، قولا أو فعلا .

«وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ هُوَ الإحْسَانُ : وَهُوَ فِعْلُ الْحَسَنَاتِ وَهُوَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَالَّذِي أَمَرَ اللَّهُ بِهِ هُوَ الَّذِي شَرَعَهُ اللَّهُ وَهُوَ الْمُوَافِقُ لِسُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ؛ فَقَدْ

أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّـهُ مَنْ أَخلَصَ قَصْدَهُ لِلَّهِ وكَانَ مُحْسِنًا فِي عَمَلِهِ فَإِنَّهُ مُسْتَحِقٌّ لِلثَّوَابِ سَالِمٌ مِنْ الْعِقَابِ .

وَلِهَذَا كَانَ أَئِمَّةُ السَّلَفِ يَجْمَعُونَ هَذَيْنِ الأَصْلَيْنِ ؛ كَقَوْلِ الْفُضَيْل بْنِ عِيَاض فِي قَوْله تَعَالَى ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (الملك:٢) قَالَ : أَخلَصهُ وَأَصْوَبُهُ فَقِيلَ : يَا أَبَا عَلِيٍّ مَا أَخلَصهُ وأَصْوَبُهُ ؟ فقَالَ : إنَّ الْعَمَلَ إذَا كَانَ صوَابًا وَلَمْ يَكُنْ خَالِصًا لَمْ يُقْبَلْ . وَإِذَا كَانَ خَالِصًا وَلَمْ يَكُنْ صوَابًا لَمْ يُقبَلْ حَتَّى يَكُون خَالِصًا صوَابًا . وَالْخَالِصُ : أَنْ يَكُونَ لِلَّهِ ، وَالصَّوَابُ أَنْ يَكُونَ عَلَى السُّنَّةِ .

وَقَدْ رَوَى ابْنُ شَاهِينَ واللالكائي عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ : لا يُقبَلُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ إلا بِنِيَّةٍ وَلا يُقبَلُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ وَنِيَّةٌ إلا بِمُوَافَقَةِ السُّنَّةِ»[١]

ويقُولُ الحَرَالّيّ فِي بَيانِ الْعملِ الصَّالحِ : «هُوَ العمَلُ المُرَاعَى مِنَ الخَلَلِ ، وأَصْلُه الإخلاصُ فِي النِّيَّةِ ، وبُلوغ الوُسع بحسب علم العامل وإحكامه».

وقال : «والعمل ما دُبِّر بالعِلم»[٢].

وإذا ما كان في قوله ﷻ ﴿ ءَامَنُواْ ﴾ طلاقةٌ تحوي الإيمان بكلٍّ ما يجب الإيمان به ممَّا أنزلَه الله ﷻ ففي قوله تعالى ﴿ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ طلاقة تحوى كلّ عمل أريد به وجه الله تعالى ﷻ ، وكان موافقا الشرع ، وهذا ضرب من التناسق البديع .

وفي عطف ﴿ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ على ﴿ ءَامَنُواْ ﴾ والإيمان يتضمن العمل الصالح عند أهل السنة ، لأن الإيمان تصديقٌ بالقلب ، وإعلانٌ باللسان ، وعمل بالأركان توكيدٌ لأهمية العمل الصالح ، ليس الأهم من تعتقد اعتقادًا جازما بما أمر الإسلام باعتقاده ، بل لابد من العمل الصالح الذي بِه نفعك ونفع أمتك ، فهذا من قبيل عطف الخاصٍّ عَلى العام تقريرًا للخاصّ لما فِيه من مشقّة على بعضِ النفوسِ المُتهالِكة بالمعصِية .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ١٧٧/٢٨

(٢) نظم الدرر : ١٦٥/١ (بيروت) .

ومن سنّة البيان القرآنيّ أيضًا أن يعطفَ على قوله ﷻ ﴿ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ ما فيه من طلاقة عملين لهما في الإسلام المنزلةُ العليا : إقام الصلاة وإيتاء الزكاة فقال ﷻ : ﴿ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ .

ولايذكر الصَّلاة أو الزّكاة بفعلها كأنْ يُقالُ : «صلُّوا» أو«زكوا» بل يأتي البيانُ عن فعل الصلاة بقوله تعالى : ﴿ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ وعن فعل الزَّكاة ﴿ ءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ وقد جاء الأمر بالصلاة في خطاب اللهِ ﷻ رسُولَه ﷺ في سورة «الكوثر» إذ يقول له ﷻ : ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾ (الكوثر: ١، ٢).

ذلِكَ أنَّ النبِيَّ ﷺ لايكونُ منه الْبتةَ إلا إقامة الصلاة على كمالها ، فكان مستغنيا بما فطره عليهِ ربّه ﷻ عن أن يُؤمرَ بالإقامة ، ففي الإتيان بالفعل : «أقاموا» و«آتوا» بيانٌ عظيم لمنزلة هذين الفعلين :

في اصطفاء الفعل ﴿ أَقَامُواْ ﴾ دلالة على أنَّ الاعتدَادَ فِي الصّلاةِ بِإقَامَتِهَا ، لا بِأدائِها ، وإقامتُها هي القيام بحقّها وإيفاءِ عناصر اكتمالِها ، فالإقامةُ مأخوذةٌ من قولهم (أقام) أي كمل وراج ، وقولهم : سوق قائمة أي وافرة رائجة ، وهذا ماءٌ قائم أي دائم ، وفي القيام على الشيء معنى المحافظة ومعنى الملازمة . قال ﷻ : ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾ (النساء:٣٤) وهي قوامةُ معاهدةٍ وإصلاحٍ ، ورعايةٍ ، وحمايَةٍ .

الرجالُ هُم الْمتَكفِّلُونَ بشؤونِهنَّ والمعنيون بأمورهنّ ، فهي قوامة تكليف يُثمر تشريفًا ، فعلى قدرِ قيام الرَّجل بما كلِّف من الرّعايةِ والْحِمايَةِ يكون تشريفُه ، ومنه قولهم : السُّلطان قائمٌ بالأمّة : أيْ حافظٌ لها ملازمٌ مُصلح لشأنها .

إقامة الصلاة إذن هي الحفاظُ عليها ومداومةُ فعلِها وإصلاح أركانها وتحقيق شرائطها الحسّية والمعنوية ، وقد مدح الله ﷻ المؤمنين بقوله تعالى جَدُّه :

﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴾ .

و﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ (المؤمنون:٩) .

و﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴾ (المعارج:١٩-٢٣)

فالله ﷻ لم يصف المؤمنين بأنهم يُصلُّون ، بل بأنّهم في صلاتهم خاشعون ، أيْ خائفون خوفا يملأُ القلب حرمة والأخلاق تهذيبًا والأطراف تأديبا خشيةَ أن تُرَدَّ عليهم صلاتهم ، ومن ذلك خفض البصر إلى موضع السجود ... والخشوع في الصلاة بجمع الهمّة لها ، والإعراض عمّا سواها ، وذلك بحضور القلب والتفهّم والتعظيم والهيبة والرّجاء والحياء من أن يرى اللهُ ﷻ منه ما يُرضيه[1]...

ووصفهم بأنَّهم على صلاتهم يحافظون «أيْ يجدّدون تعهدها بغاية جدّهم لا يتركون شيئا من مفروضاتها ولا مسنوناتها ، ويجتهدون في كمالاتها»[2].

فإقامة الصّلاة لا تحقَّق بمجرد أداء أقوالها بأفواهنا ، وأفعالها بجوارحنا الظاهرة ، دون أن يكونَ للقلب سلطانٌ على ما تنطقُ ألسنتُنا وما تفعل جوارحُنا فإنّ مثل هذا ، وإن اعتدَّ به الفقهاء في صحّة الصّلاة وإسقاطها عمّن فعلها كذلك .

الله ﷻ لا يجعل مثل هذا العمل الخاوي من خشوع القلب مثمرًا ، وأعلى ما تثمرُه الصّلاة الصّلة بين العبد وربه ﷻ ، فهو أقرب ما يكون من ربّه تعالى جدّه وهو ساجدٌ ، وإذا لم تصلح صلاتُه لم يصلُح سائرُ عمله :

روى أبوداود في كتابِ (الصلاة) بسنده : حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَنَسِ بْنِ حَكِيمٍ الضَّبِّيِّ قَالَ خَافَ مِنْ زِيَادٍ أَوِ ابْنِ زِيَادٍ فَأَتَى الْمَدِينَةَ فَلَقِيَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ فَنَسَبَنِي فَانْتَسَبْتُ لَهُ فَقَالَ

---

(١) ينظر نظم الدرر : ٣٤٢/٥ .

(٢) السابق : ٣٥٤/٥

يَا فَتَى أَلاَ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا قَالَ قُلْتُ بَلَى رَحِمَكَ اللَّهُ. قَالَ يُونُسُ أَحْسِبُهُ ذَكَرَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ :« إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ النَّاسُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَعْمَالِهِمُ الصَّلاَةُ قَالَ يَقُولُ رَبُّنَا جَلَّ وَعَزَّ لِمَلاَئِكَتِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ انْظُرُوا فِى صَلاَةِ عَبْدِى أَتَمَّهَا أَمْ نَقَصَهَا فَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً كُتِبَتْ لَهُ تَامَّةً وَإِنْ كَانَ انْتَقَصَ مِنْهَا شَيْئًا قَالَ انْظُرُوا هَلْ لِعَبْدِى مِنْ تَطَوُّعٍ فَإِنْ كَانَ لَهُ تَطَوُّعٌ قَالَ أَتِمُّوا لِعَبْدِى فَرِيضَتَهُ مِنْ تَطَوُّعِهِ ثُمَّ تُؤْخَذُ الأَعْمَالُ عَلَى ذَاكُمْ» . (صححه الألباني)

وروى الْحُمَيْدِيُّ في مسنده من حديث عبادة بن الصامت بسنده حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِىُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَجْلاَنَ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ يَحْيَى ابْنِ حِبَّانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَيْرِيزٍ عَنِ الْمُخْدِجِىِّ قَالَ قِيلَ لِعُبَادَةَ ابْنِ الصَّامِتِ ﷺ : إِنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ يَقُولُ : الْوِتْرُ وَاجِبٌ . فَقَالَ عُبَادَةُ : كَذَبَ أَبُو مُحَمَّدٍ ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ فِى الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ ، فَمَنْ أَتَى بِهِنَّ لَمْ يَنْتَقِصْ مِنْ حَقِّهِنَّ شَيْئًا - لِلْقَادِرِينَ - كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ ﷻ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ ، وَمَنْ لَمْ يَأْتِ بِهِنَّ فَلَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدٌ : إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ».

ومثله في صحيح ابن حبان من كتاب (الصلاة)

وروى أحمد في مسنده من حديث ابن عمرو بسنده عنْ كَعْبُ بْنُ عَلْقَمَةَ عَنْ عِيسَى بْنِ هِلاَلٍ الصَّدَفِىِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِىِّ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ الصَّلاَةَ يَوْماً فَقَالَ : « مَنْ حَافَظَ عَلَيْهَا كَانَتْ لَهُ نُوراً وَبُرْهَاناً وَنَجَاةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ لَمْ يُحَافِظْ عَلَيْهَا لَمْ يَكُنْ لَهُ نُورٌ وَلاَ بُرْهَانٌ وَلاَ نَجَاةٌ وَكَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ قَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَأُبَىِّ بْنِ خَلَفٍ». ومثله في صحيح ابن حبان من كتاب (الصلاة)

فهذا دالٌّ دلالة بيّنةً على أنَّ إقامة الصلاةِ هي من كمالها ، فإن نقصت من خشوعها ، لم يكن المصلّي مقيمًا لها .

وجاء البيان عن إخراج الزكاة في القـرآن الكـريم بإيتائها ، فَفِـي « الإيتـاء » طلاقة الأثر ، وفي الإعطاء خصوصيته ، وفي الإيتاء معنى السهولة في المناولـة ، والبعد عن الافتعال والتكلف ، وقد سمى « السّيل » أتيا ؛ لسهولة جريان مائـه ، وفي الإيتاء معنى الأحقيـة والإلـزام ، وفيـه معنـى الـتمكين ، والإيتـاء يكثـر في الأمور العظيمة ، ولا سيما إيتاء الكتاب والعلم ، وهـذا في القـرآن الكـريم جـدٌّ كثير .

كـلٌّ هذا هو في أفق دلالة الفعل واقعا من المخلوق ، أمَّا ما كـان مـن فعـل الله ﷻ فإنَّ ما يجبُ له ﷻ وما يجوزُ عليه وما يستحيلُ لذو أثـرٍ بـالغٍ في فقـهِ دلالة الفعل (آتى) أو (أعطى) فما يـؤخـذ مـن الفعلـيـن فـي سـيـاق الخلــق ، لا يلتزم به في سياق البيان عن فعل الحق ﷻ .

واختصاص فعل « الإقامة » مع الصلاة ، وفعل « الإيتاء » مـع الزَّكـاة بالـذّكر هنا كما هو من سنن البيان القرآنى فيه مـن الدّلالـة فـيض بـالغ مـن ذلـك : أن العلاقةَ بين الصَّلاة والزّكاة علاقـة تكامـل : في الصـلاة علاقـةُ العبـد بربـه ﷻ ، ويُطوَى فيها روح الصيام : المراقبة ، وهما : الصَّلاة والصّيام من العبادات البدنيّـة ، والّتى لا يعودُ نفعُها المباشِر على غيرِ فاعلِها ، وإن عادَ على الأمة نفعهما عودًا غير مباشر ، فإنَّ من صلاح الفرد صلاحَ الأُمَّة .

وفي الزكاة علاقةُ العبدُ بأخيه المسلم ، فهي من التَّكافـل الاجتماعـيِّ الـذي لا يستقيم حال الأمة بدونه . وفي الزكاة روحُ « الحجِّ » : التَّجرُّد والنَّفع ، عـلاوةً على ما بين الزَّكاةِ والـحـج مـن تعلّقٍ مـن وجـه مـن يُفرضـان عليــه ، فهـمــا لا يُفرضان إلا على القادر عليهما .

وقد لقيت فريضتا الصَّلاة والزّكاة من الأُمَّة في العصـور المتـأخرة تهاونًـا لم تلقه فريضة الحج ، ولا فريضة الصّيام ، علـى الـرغم مـن عظـيم فضـل الصَّـلاةِ والزَّكاة ، فتركُ الصَّلاة كفرٌ ، كما جاءت به السنة النبوية :

روى مسلم فِي كتابِ (الإيمان) بسنده عَنْ جَرِيرٍ قَالَ يَحْيَى أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِى سُفْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا ﵁ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلاَةِ».

والامتناع عن إيتاء الزكاة ردّة .

روى مسلم في كتاب (الإيمان) بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﵁ قَالَ لَمَّا تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ ﵁ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﵁ لأَبِى بَكْرٍ ﵁ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّى مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلاَّ بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ». ؟

فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ ﵁ : « وَاللَّهِ لأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِى عِقَالاً كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ»

فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﵁ «فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ ﷻ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِى بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ».

وعلى الرَّغم من هذا ، فالنَّاس في زماننا حريصون على الصيام ، ويستنكفون من أن يراهم النّاس على فطر في رمضان ، وإن اكتفوا بصيام بطونهم وفروجهم ، وهم أشدُّ حرصًا على الحجّ وأمرهم مع الصَّلاة والزّكاة جدُّ عظيم ، فكم من صائمٍ وحاجٍّ لا يُصلّي ، ولا يُزكِّي . ذلك بأنّهم قوم لا يعقلون .

وجاء عطف هاتين الفريضتين : إقام الصلاة وإيتاء الزكاة على عمل الصالحات ، وإن يكن من عطف الخاص على العام في ظاهره ، فإنّه في حقيقته عطف لما هو ممثّل ذروة علاقة العبد بربه ﷻ : الصلاة ، ولما هو ممثل

ذروة علاقة المسلم بأخية المسلم ، ومن حافظ عليهما فهو أشد حفاظًا على غيرهما من الصلوات ، وأنت لا تكاد تجد مقيما للصلاة ، ومؤتيا للزكاة إلا وجدته مقيما على الصالحات .

وفي البيان عن جزاء الذين آمنوا ... بقوله ﷻ : ﴿ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ دلالة على عظيم ما أعد لهم : قوله ﷻ : ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ في تقديمه الجارَّ والمجرور ﴿ لَهُمْ ﴾ إشارة إلى اختصاصهم بذلك الأجر ، وفي قوله تعالى ﴿ أَجْرُهُمْ ﴾ إشارة إلى تفضل الله ﷻ عليهم ، فجعل فضله عليهم إزاء إيمانِهم وعملهم الصالحات ، وهي فروض عليهم - أجرًا .

والأجر في لسان العرب إنما هو جُعْلُ العامل على عمله « أى المقابل لعمل يكلَّف به المرْء ليس فرضًا عليه ، ولذا لا يُعطِي السَّيدُ عبدَه أجرًا على خدمته وما يعمله له ، ولايُعطي الوالدان ولدهما أجرًا على رعايته لهما ، فإن ذلك فرضٌ عليْهِ ، ولكنَّ الله ﷻ تفضَّل على الذين آمنوا ، فلم يعاملهم معاملتهم لعبيدهم حين يؤدُّون ما يكلفون به من أعمال ، بل أوجبَ لهم على نفسه تفضلا أجرًا إن أحسنوا العمل ، كمثل ما يوجبون هُمْ عَلَى أنفُسِهم أجرًا حين يُكلِّفون أو يطلبُون من نُظرائِهم عملاً ، وإن كانوا أصدقاءهم .

هذا من عظيم فضل الله ﷻ عليْهِم ، ولكنّ أكثرَ النّاسِ لايشْكرون . ولو عاملنا بالعدل لا بالفضل ما استحقّ أحدٌ منْ عباده شيئًا ، وإن بقيَ عمره للهِ ﷻ ساجدًا .

روى البخاري في كتاب (المرضى) بسنده عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى أُبو عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ » . قَالُوا : وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَــالَ : « لاَ ، وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِى اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ فَسَدِّدُوا وَقَـارِبُـوا وَلاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا ، وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ »[(١)].

وفي إضافة الأجرلهم ﴿ أَجْرُهُمْ ﴾ دون أن يقال : « لهم أجرٌ عظيم » مثلا ، إشارة إلى أنّـه لما كان صنيعهم عظيما عند الله ﷻ كان جزاؤهم من جنس عملهم ، فعلى قدر إحسان العبدِ في عملِه يكونُ أجرُه المتفضّل به عليه .

في هذا حثٌّ لكلِّ مسلم على أن يبالغ في إتقان العمل ، وبمثل هذا تصلحُ أحوالُ النَّاس ، أمَّا أن يقطع للناس أجرًا دون ربطه بإتقان العمل ، فذلك فيه ترغيب لهم أو إعانة لهم على أن يتهاونوا ، ولا سيّما في زمانِ الفرار من الجنة إلى النار .

ولو أحسن كلُّ ذي ولاية على قومه لربط أجور العاملين في ولايته بمقدار إتقانهم أعمالهم ، ولم يقطع لهم أجورًا متعينة أحسنوا أم أساؤوا .

وفي قوله ﷻ : ﴿ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ إشارة إلى أنّه محفوظ لا يخشى عليه نسيان ، ولا يتوجه إليه نقصان . وإشارة إلى كرم هذا الأجرِ ورفعته ، فهو يربيه لهم كما يربّي المرْء فُلوّه ، وكما رباهم هم بما فرضه عليهم من طاعته ، ونهاهم عن معصيته .

---

(١) لعلّ في تسمية فضلِه عليْهم أجرًا ما يتأدبُ بِه العباد من أن يحرصُوا على أن يقدموا شيئًا ، ولو من الشكر والثناء لمن أدّى ما عليْه فريضة ، ونحن أحوج ما نكون إلى ثقافة التراحم والتجمّل مع الآخرين ، ولاسيّما إذا ما كانوا من تحتِ إمرتنا ، فكم هو جميلٌ أن يشكر صاحب العمل من عنده من العاملينِ حين يُحسنون ويزيدهم في الإحسان ، لا أن يمنّ عليْهم ، ويشعرهم بأنه المتفضّلُ عليْهم إذا استخدمهم عنده ، وأن بملكه أن يأتي بمن هو خير منهم ، فهو وليّ نعمتهم ، وربهم المتفضل عليهم ، وهي نزعة فرعونية إذ قال لقومه ﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٤ فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ ﴾ (النازعات:٢٤،٢٥) .

كل ذلك تربية للعباد ، ومن أولّ ما أخبر به الله ﷻ عن نفسه في سورة « الفاتحة » هو أنه ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ فكل ما يأتيك من أمر ونهي في الكتابِ والسّنة هو تربية لك ونماء وقوة ومددٌ وعونٌ لك وزاد في مسيرك القويم إلى مصيرك الكريم في جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين .

وفي نفي الخوف ، والحزن عنهم جمعٌ بيْن الحُسنيين :

الخوف إنّما هو من آتٍ مغيب عنهم لا يعلمون أمره .

والحزن إنّما هو على أمرٍ قد فاتهم ، لا يستطعيون استرجاعَه .

فالعبدُ بيْن خوفٍ ممَّا هو قادم عليه لا يعلمه ، وحزْن على ما كان منه ، وهو عاجزٌ عن إصلاحه واسترداده ، ولن تجد همًّا يعترى عاقلا إلا كان من هذين البابين ، فنفاهما عنه .

ولعلّ في قولِه ﷻ ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ﴾ إشارة إلى حالهم في المعاشِ ، وفي قوله ﷻ ﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ إشارة إلى حالهم في المعاد ، فهم في معادهم (الآخرة) لن يحزنوا على ما كان منهم من صالحٍ لما يرون من عظيم مثوبته ، وهم في معاشهم لا يخافون أن يفوتهم شيْءٌ ، ليقينهم أنّه مَا أَصَابَهم لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهم وَأَنَّ مَا أَخطَأَهم لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهم .

روى أبو داود من كتاب (السنة) من سننه بسنده عَنِ ابْنِ الدَّيْلَمِيِّ قَالَ أَتَيْتُ أُبَىَّ بْنَ كَعْبٍ رضي الله عنه فقُلْتُ لَهُ : وَقَعَ فِى نَفْسِى شَىْءٌ مِنَ الْقَدَرِ ، فَحَدِّثْنِى بِشَىْءٍ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُذْهِبَهُ مِنْ قَلْبِى . فَقَالَ : لَوْ أَنَّ اللَّهَ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَوَاتِهِ وَأَهْلَ أَرْضِهِ عَذَّبَهُمْ ، وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ لَهُمْ وَلَوْ رَحِمَهُمْ كَانَتْ رَحْمَتُهُ خَيْرًا لَهُمْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ .

وَلَوْ أَنْفَقْتَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فِى سَبِيلِ اللَّهِ مَا قَبِلَهُ اللَّهُ مِنْكَ حَتَّى تُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ ، وَتَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ ، وَأَنَّ مَا أَخْطَأَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ ، وَلَوْ مُتَّ عَلَى غَيْرِ هَذَا لَدَخَلْتَ النَّارَ .

قَالَ : ثُمَّ أَتَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ .

قَالَ : ثُمَّ أَتَيْتُ حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ .

قَالَ : ثُمَّ أَتَيْتُ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَحَدَّثَنِى عَنِ النَّبِىِّ ﷺ مِثْلَ ذَلِكَ .

وقد ناسب الخوف البيان بالاسم وبالحرف (على) الدَّالّ على الاستعلاء ، فالخوف إنّما هو خارجٌ عن الذّات ، وناسب الحزن المتفجّر من الدَّاخل البيان بالفعل المضارع المبني على الضمير (هم) الدّال على الاستبطان . وكلّ ذلك في سياق النفي عَنهم .

إنَّ المرْء ليحزن على ما اقترف ، ويخاف ممَّا يقع عليه من غيره ، وكلَّما كان توجس استعلاءِ غيرِه عليه كان الخوفُ أنكى ، وكلّما كان همُّ الذات المتوغل أشدّ كان الحُزن أنكد ، فنفى الخوف الآتى عليهم من خارجهم ليتناغى مع الجزاء الآتى من عنده ﷻ .

وقد جاء اقتران الخبر عن اسم الموصول ﴿ ٱلَّذِينَ ﴾ بالفاء ﴿ فَلَهُمْ ﴾ وكان يُمكن عربية أن يقال : ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ ﴾ ، فهو وإن كان سائغًا شائعًا في لسانِ العربية أن يقترن خبر المبتدأ بالفاء فإنّ فيه إشارةً إلى تضمن المبتدأ معنى الشَّرط ، وفيه أيضًا إشارةٌ إلى أنَّ جزاءَهم لن يتأخرَ عن فعلِهم ، فمن عدلِ الله ﷻ وفضله ورحمتِه أنـّه لايدعُ العامل حتَّى يجفَّ عرقُه ليمنحَه جزاءَه، بل إنّه ليمنحُه الجزاءَ بمجرَّدِ العزمِ على فعلِه ، وإن أعاقَه عن فعلِه عائقٌ .

إنَّ لَمنْ صور الجزاءِ ما يجدُه العبدُ العازمُ على فعلِ الخيْرِ منَ الطمأنينة ، وانشراحِ النّفسِ ، فهذا جزءٌ معجَّلٌ من جزائه ، يجده بمجرَّد العزم ، فكيف بجزائه من بعد البدْءِ ، ومن بعد التّمام ، ومن بعد اللقاء يوم القيامة ؟

الأمر بترك الربا

لما بلغت الآيات بالموعظة مبلغا نافذا في كـلٍّ مـن كـان لـه قلـبٌ ، فكانـت الآذان والقلوب مهيئةً لأنْ تصدعَ بالأمر ، وتخضعَ ، فـتـدع ما كانـت عليـه ممَّـا لا يُرضِي ربَّها ﷻ جاء على لاحب هذا الوِطـاء البيانيّ الهـادِي قـــول الله ﷻ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ .

هذه الآية ناظرة منْ وجهٍ إلى قولِه ﷻ ﴿ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ فهذا قد يحسِب سامعٌ أنَّ ما كان من قبل النزولِ ، ولم يتم إنجازه من تعاقداتٍ ربوية ، داخلٌ في قَولِه ﷻ : ﴿ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ ، فجاء قوله تعالى جدّه :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾

سادًّا عليهم كلَّ سبل الرّبَا ، آخذًا بأيديهم إلى ما فِيهم طُهرهم .

وفي هذا النّداء من التكليف والإلزام واستنهاض الهمّةِ المثمرِ تشريفًا ما فيه ، علاوةً على ما فيه من إشارة إلى أنَّ المُنادَى عليهم المأمورِين بتقوى الله ﷻ وبتركِ الرّبا فيهم بقيةٌ مِن غفلة ، لا يحسنُ بعاقلٍ أن يقيمَ عليها ، وقد نُبِّه إليها ودُعِيَ إلى التَّطهُّر منها .

النِّداء في القرآن الكريم الذي يُشفعُ بأمْرٍ أوْ نهْيٍ هُو خاصٌّ بتلك الطائفة : ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ مِنْ أنَّ إيمانَهم ما يزال فعلا من أفعالهم ولمَّا يصبحْ بعدُ صفةً مِن صفاتهم ، فنادَى عليهم ليرفعَهم مِن وِهَادِهِمْ التِي أخلدُوا إليها إلى شرفِ الاتصاف بالإيمانِ ، فيكونون من المؤمنين لا من ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ وحينذاك لا يُنادِي عليهم ليُوقظهم من غفلتهم ، ثم يأمرهم ، بل ينادِي عليهم ليشرفهم بالنّداء عليهم ، فهو نداءُ إقبالٍ وتشريفٍ ، وليسَ نِدَاءَ إيقاظٍ وتنبيه ، ولذا جاء النّداء على من صار الإيمانُ صفةً من صفاتهم مرَّة واحدة في القرآن الكريم ، وعلى نهج بديع . قال ﷻ : ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١).

انظرْ كيف أمرهم أَوَّلاً ، من قبل أن يُنادي عليهم ، فإنَّهم بما اتصفُوا به من الإيمان ، في يقظة ، لا تغفلُ قلوبهم ، فتنبه بالنّداء ، ولذا لم يجعل نداءَهم ، كما جعله للذين آمنوا ، بل حذف حرف النداء (يا) ، وحذف الألف من (أيها) .

في هذا إشارةٌ إلى أنـّهم ليسوا بالبعيدةِ قلوبُهم ، فيُستطالُ لها صوتُ النّداء ، بل قلوبُهم حاضرةٌ شاهدةٌ .

وانظرْ كيف أنَّه لم يأمرهم بالتَّوبة النَّصوح ، فإنّها متحققة منهم ولكنَّه ندَبهم إلى توبةٍ خاصَّةٍ يَتَرقَّون بها مِن مقامِ الإيمانِ إلى مقامٍ أعلى ، فقال ﷻ : ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾ فهذه الجمعيَّة في التّوبة تجعلُها توبةً خاصة ذات جزاءٍ خاصٍ ، بينما الذين آمنوا أمرهم بالتوبة النصوح : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةً نَّصُوحًا ﴾ (التحريم:٨) والعبادات الجمعية في الإسلام هي أجود عطاءًا وأوفر نوالا ، وأنفذ أثرًا في الفرد والأمة .

وانظر الاجتماع على الصلاة ، والصيام والحج والجهاد ، ونحو ذلك . إنّ العمل الجماعي أعظم أثرا من العمل الفرديّ [١]

بهذا يتبين لنا أنَّ المنادَى عليهم في قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ إنّما هم أولئك الذين بقيت فيهم بقيةٌ بعدَ إيمانهم مِن غفلةٍ جعلتهم على شيْء من التّطلعِ إلى ما كان قد تعاقدوا عليه من الرّبا قبل نزول الآيات ، ولم يستوفوا عقدهم .

وجاء الأمرُ بتقوى الله ﷻ من قبل الأمر بترك ما بقى من الربا توطئة وتمهيدا ، وفي الوقت نفسه يحملُ من التَّهديد لمن لمْ يسارع إلى ترك ما بقى من الربا ، وكان فيه تناسُبٌ مع قوله ﷻ من بعد ﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ .

---

(١) يدركُ الْمناوءون للإسلام وأخدانهم وحفدتهم من بني جلدتنا من العلمانيين واللبراليين هذاَ ، ولذا يشددون على تجريم الأعمال الجماعية في الدّعوة وفعل الخير ، ويتصايحون أنهم لا يمنعون أحدًا أن يصلي وأن يفعل الخير ، ولكن كن في نفسِك ، وليس لك شُغلٌ بغيرك ، فهم يعلمون جيدًا أن العمل الفردي في باب الخير ضعيفُ الأثر ، ويعلمون معنى أن الله ﷻ يقول ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ (البقرة:٤٣) و ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (التوبة:١١٩) و ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ (المائدة:٢) فكان التضييق على الجمعيات الخيرية المسلمة ، والتيسير على جمعيات المجتمع المدنيّ لأنها لا تقيم أمرها على الكتابِ والسنة كالجمعيات الخيرية الإسلامية .

والتَّقوى التى أُمروا بها فسَّرها النبي ﷺ فيما رواه الترمذيّ في كتاب (صفة القيامة) منْ سُننه بسنده عَنْ عَطِيَّةَ السَّعْدِىِّ ﵁ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ﷺ قَـالَ : قَـالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « لاَ يَبْلُغُ الْعَـبْـدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَـتَّـى يَـدَعَ مَا لاَ بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .

فليس الذي لا يدع إلاَّ الحرام هو المتقى ، فاللهُ ﷻ قد جعل بين الحلال والحرام أبوابًا من المتشبهات ، ومن التَّقوى الفرارُ منها ، وقد ندبنَا النَّبي ﷺ إلى اتقائها .

روى البخاري في كتاب (الإيمان) بسـنـده عَـنْ عَامِـرٍ قَالَ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ ابْنَ بَشِيرٍ ﵁ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ َقُولُ : « الْحَلاَلُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ، فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ ، وَمَنْ وَقَعَ فِى الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى ، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ . أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى ، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِى أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ . أَلاَ وَإِنَّ فِى الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ . أَلاَ وَهِىَ الْقَلْبُ » .

وفي رواية له أخرى في كتاب (البيوع) بسـنـده عَـنْ الشَّعْبِىِّ عَـنِ النُّعْمَانِ ابْنِ بَشِيرٍ ﵁ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « الْحَلاَلُ بَيِّنٌ ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَةٌ ، فَمَنْ تَرَكَ مَا شُبِّهَ عَلَيْهِ مِنَ الإِثْمِ كَانَ لِمَا اسْتَبَانَ أَتْرَكَ ، وَمَنِ اجْتَرَأَ عَلَى مَا يَشُكُّ فِيهِ مِنَ الإِثْمِ أَوْشَكَ أَنْ يُوَاقِعَ مَا اسْتَبَانَ ، وَالْمَعَاصِى حِمَى اللَّهِ ، مَنْ يَرْتَعْ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكْ أَنْ يُوَاقِعَهُ ».

والأمر بتقوى الله ﷻ شاملٌ الأمر بتقوى النّار ، وتقوى يوم القيامة ممّا جاء الأمرُ به في القرآن الكريم ، فإنَّ من يتقى الله ﷻ يحقّق لنفسِه اتقاءَ أهوال يوم القيامة صغيرها وكبيرها ، وتحقق تقواه ﷻ أيضا اتقاء النارّ بكلّ دركاتها وأهوالها .

وقد جاء البيان عن التقوى وأهلها والأمر بها في سورة «البقرة» على نحو لم يكن لغيرها مثله ، فهي سورة التقوى ، ومن البيِّن العلاقةُ الوثقى بيْن الأمر بتقوى الله ﷻ ، والأمر بترك ما بقى من الرِّبا ، فجميعُ صورِ الرِّبا ما كان منها في الجاهلية ، وما كان منها في العصور اللاحقة إلى قيام الساعة لا تخرج عن أن تكونَ من الحرام البيّن ومن المشتبهات .

والمسلم يفرّ من الضَّربين معا ، فمن لم يتق المشتبهات من صور الربا وقع فِي البيّن القطعي من صور الرّبا ، فتكون الماحقة.

وعمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : «دعوالرّبا والريبة» ومن وجوه معناه في هذا السياق : دعوا الربا المقطوع بأنّه ربا ، ودعوا ما كان دخوله في الربا ريبة وهو المشتبهات. فمقالة عمر مخرجها حديث : «الحلالُ بيّن....»

فلا يزعمَّن زاعمٌ أنَّ (ال) في قوله (الرّبا) للعهد الخارجيّ ، أي ربا الجاهلية الّذي هو ربا النّسيئة وحده، فيدّعِي أن الله ﷻ إنّما أمرنا بترك ربا النَّسيئة وحده. أوْ يزعمَنّ أن (ال) للعهد الذكري الرّاجع إلى «الرّبا» المذكور في آية سورة (آل عمران) والمعلنة النّهيَ عن أكل الرِّبا أضعافا مضاعفة : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٣٠) من أنَّ سُورة َ(إلِ عمرَانَ) أَسْبَقُ نُزولاً مِنْ سُورة (البقرَة) ، فكأنّه يقول في آية سورة (البقرةِ) : وذرُوا الرّبا الذي نهيتُكم عنه في سورة (آل عمران) ، لا يزعمَنَّ زاعم ذلك ، فإنه يتناقضُ مع أصول الفقه القويم لبيان

القرآن الكريم ، فالقول بأنّ (ال) للعهد الخارجيّ متغافلٌ عمّا جاءت به السُّنة الصّحيحةُ من تحريم ربا الفضل[1].

والقولُ بأنَّ (ال) للعهد الذكريّ تغافلٌ عن ضوابطِ الأخذ بمفهوم المخالفة على النّحوِ الذي فصّلتُ القولَ فِيه قَبْل .

مَلاك القولِ فِي هذا أن «الرّبا» المنهيَّ عنه والمأمورَ بتركِه في آية سورة (البقرة) إنما هو جميع الرّبا الذي فصلته السّنة النبويّة ، فهي آية بمثابة سنام آيات الربا كلّها ، مثلما كانت سورة (الْبقَرَة) سَنامَ الْقرآنِ كلّهِ .

وقد جاء الأمرُ بترك الرِّبا معطوفا على الأمر بالتّقوى ، فدلَّ على أنَّ من لم يتّقِ ما بَقِيَ من الرّبا عرَّض نفسه لغضبِ الله ﷻ ومحقِه .

وجاء البيان عن الأمر بترك الربا بقوله ﷻ : ﴿ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ ﴾ ففِي هذا الفعلِ (ذَرُوا) معنى ليس في «اتركوا» ، فإنّه يقال : فلان يذرُ الشيْء أى يقذفه لقلة اعتداده به .

وفي الأمر بهذا الفعلِ إشارةٌ إلى أنّه لا يليقُ بالذين آمنوا أن يتركوا ما بقى من الربا ، كمثل ما يتركون غيره ، بل عليهم أن يقذفوا به بعيدا عنهم احتقارًا له ، وإنْ كان مالاً جدَّ عظيم ، فلا تتعلّق به نفوسُهم ، بل تفارقُه فراق مُبغِضٍ ، نافِرٍ ، فهو ما أمرَه بتركِه حسًّا فحسبُ ، بلْ أمرَهم بأنْ تنقطعَ نفوسُهم عنه ، وتفرَّ فرارَها ممَّا تخافُ وتبغَضُ .

في هذا من الهداية إلى فظاعة ما يجلبُه عليهم الرّبا ، وضلالة من يُقدِم علَى شيْءٍ منه ولو بِشُبهةٍ ، والْهدايةِ إلى خُسرانِ مَنْ تتعلَّق نفسُه به ويحتالُ فيه ، فكيف بمن يدعُو إليه ويزيّنُه للنَّاس ،بل يَحمِلُهم عليه بِما يضيّق الخناق عليهم ، فيسدُّ السُّبل من أمامهم إلا سبيل الربا ؟!!

---

(١) الذي هو منتشر في ديارنا في هذا الزمان هو ربا النسيئة : ربا الديون (القروض) ربا البنوك ، هو عينه ربا الجاهلية ، وربا الفضل أقل انتشارًا منه .

وجاء قوله ﷻ : ﴿ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ والخطاب لمن آمن كما هو قائمٌ في صدر الآية ، فالمعنى على أنّ ترك ما بقى من الرّبا تركا لا يبقى معه في النَّفس أدنى تطلُّع ، بل يكون تركًا معدنُه البغض لما بقي من الرّبا يلزمكم إن كنتم مؤمنين .

« وهذا كثيرًا ما يورد في الحجاج ، كما تقول للرجل : إن كان الله ربّك وخالقك ، فلا تعصه ، وإن كان لقاء الله حقًّا ، فتأهّب له ، وإن كانت الجنة حقًّا ، فتزوّد إليها » (1)

فالشرط آتٍ لبيان التلازم ، وليس لتعليق ترك الربا على الشّرط .

التهديد على التصرف بالربا

ما مضَى كان ترغيبا في ترك ما بقي من الربا يتعَطَّف به ﷻ من عظيم ربوبيته العالمين ورحمانيته ورحيميّتِه النُّفوس الشّاردة الَّتي قد يكون فيها بقيةٌ من حنينٍ إلى ما بقي لَها من الرّبا عند آخرين ، ولمَّا كان من ذوي النفوس من لا يكفيه لينفرَ وينصرفَ عما بقِيَ من الرِّبا هذا التعطّف ، وإنّما يحتاج معه إلى ضربٍ من التّهديد والوعيد ، جاء قوله ﷻ :

﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾

في إطلاق قوله ﷻ : ﴿ تَفْعَلُوا۟ ﴾ دلالة على شمولهِ ما أمر به من قبل : ﴿ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ ﴾ .

وقوله : ﴿ فَأْذَنُوا۟ ﴾ قرأ الجمهور بإسْكان الهمزة وفتح الدَّال أيْ ، فاعلموا أنتم بحربٍ من الله تعالى ورسوله ﷺ . وهي قراءة عامّة أهل المدينة كما يقول الطّبريّ .

---

(1) بدائع الفوائد لابن القيم : ٤٨/١

وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش النهشلي ، وحمزة ﴿ فَأْذَنُوا ﴾ بهمزة مفتوحة ممدودةٍ ، وذال مكسورة أيْ فأعلموا من لم ينته عن الربا ، وأخبروه بأنّكم على حربه ، فالمفعول محذوفٌ ، وقد جاء مصرّحا به في آية أخرى : ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ ءَاذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ (الأنبياء:١٠٩) وهي قراءة عامّة قراء الكوفة كما يقول الطبريّ .

وإذا أُمِرُوا بإعلامِ غيرِهم كانوا هُم أعلَمَ بأنّهم إنْ لَمْ يذرُوا ما بَقِيَ مِن الرِّبا فقَدْ استحَقُّوا الْحَرْبَ مِنَ اللهِ ﷻ ورسوله ﷺ فذلك ثابت بمفهوم الموافقة (طريق الأولَى) ، وهذا مسلكٌ من مسالك توكيد المعنى لأهميته .

وأنت تقول لصاحبك أعلِمْ فلانا أنّه إذا لم يقضِ ما عليْه من الدين فإني أشكوه لربّي ، ويكون لك على مخاطبك دينٌ ، فيعلم أيضًا أنّه كمثلِه . وهذا قريبٌ من باب الكناية عن نسبة عند البلاغيين[1].

وقراءة الجماعة أشدُّ مبالغة في التهديد لما فيها من المواجهة به ، فلكلّ واحدةٍ من القراءتين وجهٌ حميدٌ ، ولكلٍّ مقامه ، وليس حسنًا المفاضلة بالإصابة بين قراءات متواترة ، فكلها عنْ رسُولِ الله ﷺ ، وإن كان لك أن تقول إنَّ قراءة كذا أقربُ أيْ أقرب إلَى فهمنا أو أظهر ونحو ذلك مما يتعلق بدلالة القراءة ، أما أن يقال هذه أصوب ، وهذه أحسن ، وهـذه أصحُّ ونحوذلك فهو ممَّا لايليق .

مجال التفاوت بين القراءات المسندة إلى النبيّ ﷺ (المتواترة) هو مستوى الدّلالة على المعنى ، وليس مستوى الصحة والصّواب .

---

(١) فيما ذكرتُ دفعٌ لما نقل عن أبي عبيد بن سلام من قوله : «الاختيار القصر لأنه خطاب بالأمر والتحذير وإذا قال فآذنوا بالمد والكسر ، فكأن المخاطب خارج من التحذير مأمور بتحذير غيره وإعلامه»
ينظر حجة القراءات لأبـي زرعـة ابـن زنجلة ـ تحقيق سعيد الأفغاني ـ ط : ١٤٠٢ ـ ص ١٤٩.

وفي التَّهديد بقوله ﷻ ﴿ فَأْذَنُواْ ﴾ أيْ فاعْلَموا ، وأيقنوا ما يشملُ الكافرين والعُصاة ، فالتَّهديد بالحربِ غيرُ خاصٍ في بيان الشَّريعة بالكافرين بل هو للعصاة أيضا .

روى البخاري في كتاب (الرقاق) بسنده عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِى وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَىَّ عَبْدِى بِشَىْءٍ أَحَبَّ إِلَىَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ . وَمَا يَزَالُ عَبْدِى يَتَقَرَّبُ إِلَىَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ ، وَيَدَهُ الَّتِى يَبْطُشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِى يَمْشِى بِهَا ، وَإِنْ سَأَلَنِى لأُعْطِيَنَّهُ ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِى لأُعِيذَنَّهُ . وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَىْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِى عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ » .

وفي مسند أحمد من حديث أبي هريرة بسنده عَنْ أَبِى حَازِمٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : نَظَرَ النَّبِىُّ ﷺ إِلَى عَلِىٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَفَاطِمَةَ ، فَقَالَ : « أَنَا حَرْبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ وَسِلْمٌ لِمَنْ سَالَمَكُمْ ».

وفي قول الله ﷻ ﴿ حَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ إشارة بالتَّنكير إلى تعظيمها وهولها ، وأنه لن يكونَ لأحدٍ مَهْمَا كان طاقةٌ بها ، فليحذر الّذين يخالفون عن أمره ، وفي عطف ﴿ رَسُولَهُ ﴾ على اسم الجلالة إيذانٌ بأنَّ هذه الحربَ شاملةٌ أمرين :

ما يوقِعه الله ﷻ على أهل الرّبا من المحق : ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ .

روى أحمد في مسند عمرو بن العاصِ بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رَاشِدٍ الْمُرَادِىِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنه قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَا مِنْ قَوْمٍ يَظْهَرُ فِيهِمُ الرِّبَا إِلاَّ أُخِذُوا بِالسَّنَةِ وَمَا مِنْ قَوْمٍ يَظْهَرُ فِيهِمُ الرُّشَا إِلاَّ أُخِذُوا بِالرُّعْبِ».

وما يقوم به رسولُ الله ﷺ أوْ من يتولّى الأمر من بعده من محاربة المُصـرِّين على الرّبا ، والمجاهرين به .

يقول ابن عباس رضي الله عنهما : « من كان مُقيمًا على الرِّبا لا ينزع عنه ، فحقٌّ على إمامِ المسلمين أن يستتيبه ، فإنْ نزع وإلاَّ ضربَ عنقَه »[1].

ويقول أبو بكر الجصاص من الحنفية : « فالمقيم على أكلِ الرّبا إن كان مستحلاً له ، فهو كافرٌ ، وإن كان ممتنعا بجماعة تعضّده سارَ فيهم الإمام بسيرته في أهل الرّدة . إن كانوا قبل ذلك من جملة أهلِ الملّة ، وإن اعترفوا بتحريمه ـ وفعلوه غير مستحلّين له قاتلهم الإمام إن كانوا مُمتنِعين حتَّى يتوبوا ، وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضّربِ والحبس حتى ينتهوا »[2].

وهذا دالٌّ على أنَّ التَّعامل بالرِّبا ليس حرية شخصية لكلِّ مسلمٍ أن يأخذَ وأن يدعَ[3] بل فريضة على وليّ الأمر أن يأخذَ على يدِ من يتعاملُ بالرّبا من

(١) جامع البيان للطبري ـ دار الغد : ١٥٨/٣ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ، تحقيق : عبد السلام محمد علي شاهين ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ ط(١) ١٤١٥ ـ ٥٧٢/١

(٣) الحرية الشخصيّة مما يطنطن بِه الحكّام في المجتمع العربيِ وجمعيات المجتمع المدني ، ولكن هذه الحرية الشخصية مبذولة للناسِ فيما يتعلقُ بالحلال والحرام في شريعة الله تعالى أما ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالسياسة ، والفساد الإداري ، والظلم والطغيان ، فهناك أمنُ البلاد ، واستقرار الحكم (يعني استقراره في يد الحاكم وبطانته) فهذا أمرٌ ليست فيه حرية شخصيّة ، فحق الحاكم ، وإن كان لا يحكم بكتاب الله تعالى وبسنة رسولِه ﷺ على شعبه مقدمٌ على حقّ الله تعالى على خلقِه .
فالشرعية الدستورية تعلو على الشريعة الإسلامية ، كما أنَّ حقّ الإبداع الفني مقدّم على كلّ شيءٍ : على العقل والخُلق والدين . فلاعقل ، ولاحياء ولادين في الإبداع الفني .افعل ما تشاء إذا كنت فنانا مبدعا ، ودعك من كل شيءٍ ، فقد رفع عنك القلم مؤاخذة أو لومًا وعتبا .
ذلك دستور العلمانيين اللبراليين التنويرين والنخب المثقفة .

المسلمين أفرادًا أوْجماعات ، فإنْ تركَهم من غير عقابٍ فقد قصَّر فيما أوجبه الله ﷻ عليه ، وكان خائنًا للأمة ، ومن خان أمته وغشَّها حرَّم الله ﷻ عليه الجنة .

روى مسلم فِي كتابِ (الإيمان ـ استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار) بسنده عَنِ الْحَسَنِ قَالَ عَادَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ الْمُزَنِىَّ فِى مَرَضِهِ الَّذِى مَاتَ فِيهِ . قَالَ مَعْقِلٌ إِنِّى مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّ لِى حَيَاةً مَا حَدَّثْتُكَ إِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ . »

وفي رواية أخرى في الكتاب نفسِهِ بِسَنَدِهِ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِى الْمَلِيحِ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِى مَرَضِهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ إِنِّى مُحَدِّثُكَ بِحَدِيثٍ لَوْلاَ أَنِّى فِى الْمَوْتِ لَمْ أُحَدِّثْكَ بِهِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِى أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ لاَ يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ إِلاَّ لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ ».

ويروى أبو داود في كتاب (الجهاد) بسند عَنْ عُقْبَةَ بْنِ مَالِكٍ مِنْ رَهْطِهِ قَالَ بَعَثَ النَّبِىُّ ﷺ سَرِيَّةً فَسَلَحْتُ رَجُلاً مِنْهُمْ سَيْفًا [أي أعطيته سلاحًا : سيفا] فَلَمَّا رَجَعَ قَالَ : لَوْ رَأَيْتَ مَا لاَمَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « أَعَجَزْتُمْ إِذْ بَعَثْتُ رَجُلاً مِنْكُمْ فَلَمْ يَمْضِ لأَمْرِى أَنْ تَجْعَلُوا مَكَانَهُ مَنْ يَمْضِى لأَمْرِى ».

إن يكن هذا فيمن جعله الرسولُ ﷺ أميرًا ، فكيف بالّذي لم يُقمه الشّرع واليًا على المسلمين ، بل لا يُدرَى كيف أقيم واليًا ، ولماذا أقيم ؟

وكَم من سلطانٍ سطَا على الإمارة فاستحلب أخلافها وتشبث بأقتابها ، فَنِعمَتِ المُرضعة وبئست الفاطمة .

وروى ابن حبان في صحيحه من كتاب (الإمارة) بسنده عنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ السِّمْطِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ طَلْحَةَ قَالَ حَدَّثَنِي ، ثُمَّ اسْتَكْتَمَنِي أَنْ أُحَدِّثَ بِهِ مَا عَاشَ مُعَاوِيَةُ ، فَذَكَرَ عَامِرٌ قَالَ : سَمِعْتُه ، وَهُوَ يَقُولُ : حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ يَسَارٍ ، وَهُوَ قَاضِي الْمَدِينَةِ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « سَيَكُونُ أُمَرَاءُ مِنْ بَعْدَي يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ ، وَيَفْعَلُونَ مَا لا يَأْمُرُونَ ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ ، لا إِيمَانَ بَعْدَهُ »

قَالَ عَطَاءٌ فَحِينَ سَمِعْتُ الْحَدِيثَ مِنْهُ انْطَلَقْتُ بِهِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَنْتَ سَمِعْتَ ابْنَ مَسْعُودٍ يَقُولُ هَذَا كَالْمُدْخَلِ عَلَيْهِ فِي حَدِيثِهِ قَالَ عَطَاءٌ فَقُلْتُ : هُوَ مَرِيضٌ ، فَمَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَعُودَهُ ؟ قَالَ : فَانْطَلِقْ بِنَا إِلَيْهِ ، فَانْطَلَقَ ، وانْطَلَقْتُ مَعَهُ ، فَسَأَلَهُ عَنْ شَكْوَاهُ ، ثُمَّ سَأَلَهُ عَنِ الْحَدِيثِ . قَالَ : فَخَرَجَ ابْنُ عُمَرَ ، وَهُوَ يُقَلِّبُ كَفَّهُ ، وَهُوَ يَقُولُ : مَا كَانَ ابْنُ أُمِّ عَبْدٍ يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ».

وما ورد في وجوب طاعة الأمراء إنّما هو فيما أطاعوا فيه الله ﷻ ورسوله ﷺ ، وحكموا بما حكم به الشرع ، فإن فينا مُسَلَّمَةٌ كُليّة مُحْكَمَةٌ ماضِيةٌ إلى يومِ القيامة .

روى أحمد في مسند ابن مسعود بسنده عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ﷺ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : « كَيْفَ بِكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِذَا كَانَ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ يُضَيِّعُونَ السُّنَّةَ ، وَيُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ مِيقَاتِهَا ؟ ». قَالَ : كَيْفَ تَأْمُرُنِى يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَالَ : « تَسْأَلُنِى ابْنَ أُمِّ عَبْدٍ كَيْفَ تَفْعَلُ ؟ لاَ طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِى مَعْصِيَةِ اللَّهِ ﷻ ».

وروى البخاري في كتاب (الأحكام) بسنده عنْ نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ ، فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ »[1].

وروى مسلم في كتاب (الإمارة) بسنده عَنْ يَحْيَى بْنِ حُصَيْنٍ عَنْ جَدَّتِهِ أُمِّ الْحُصَيْنِ قَالَ سَمِعْتُهَا تَقُولُ حَجَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَجَّةَ الْوَدَاعِ ـ قَالَتْ ـ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْلاً كَثِيرًا ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ : « إِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مُجَدَّعٌ ـ حَسِبْتُهَا قَالَتْ ـ أَسْوَدُ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا ».

تأمّل قولَه ﷺ « يقُودكمْ بِكتابِ الله » فالاعتداد للمنهج ، وليس لغيره ، فمن كان منهجه كتابُ الله تعالى وسنة النبيّ ﷺ فسمعًا وطاعة ومناصرة بالقولِ والفعل والمال والنفسِ أيّا كان مولده وجنسه .

---

(١) هديُ الإسلامِ ألا يطيع المرءُ وليّه فيما يأمره بمعصية ، أو ينهاه عن واجبٍ ، ، فعدم الطاعة مخصُوصٌ بهذه الحالة وليس على إطلاقه ، فلا يمتدُّ عصيان الولِي إلى جميع أمره ، ومن ثَم لايجوز الخروج على الحاكم أو إهانته أو التكلم في حقهِ بغير حق ، بل تجب طاعته فيما لا يغضب الله تعالى ، ولاتجوز طاعته فيما عنه نهى الله تعالى ، وللمسلمينِ في زماننا هذا أن يعزلوا حاكمهم إن كان ظالمًا بطرقٍ سلمية لا تراق فيها الدماءُ ولاتُثار فيها الفتن ، ولا تعطل أعمال الناس ، ولا تخربُ ممتلكاتهم ، وأقربها ما يُسمى بالعصيان المدني إذا ما كان الحاكم طاغية فاسدًا يخرج بحاشيته على شعبه بالسلاح يهينهم ويضطهدهم ، فالعصيان المدني كفيلٌ بإسقاطه ، وتولية من يحكم بكتابِ اللهِ تعالى وسنة رسولِه ﷺ .

أما الخروج بالسلاح على الحاكم فلا يجوز بحالٍ أبدًا ، فإنّ ضرره على الأمة بالغٌ ، وأعظم إفسادًا من ظلم هذا الطاغية ، فلتقس الأمورَ ، وليدفع ضررٌ عظيم بضرر أقل منه ، وهكذا ، ولتسلك المسالك الأقل خطرًا ، وإن اقتضت زمنًا وجهدًا أعظم لتتحقق.

ليس هذا حفاظا على الطواغيت وبطانتهم كلاّ ، بل على وحدة الأمة وسلامتها من أن ينال منها أعداء الإسلام ، وما العراق عنك ببعيد ، فأيهما أنكى وأشد وطأة على أهل العراق ما كان من الطاغية الهالك أم ما هو قائمٌ فيها ، فقد هلك طاغية وقام طواغيت لا تتناهى ، واستقر أهل الصليب في دار السلام والإسلام : بغداد القلم والسيف : العلم والعزّة .

وتأمل من قبلِه قوله ﷺ : «أُمِّرَ عليْكم» لم يقل تأمَّرَ ، بل أُمِّر ، فمن سطا بأي وسيلة من وسائل السطو ، فلا يطاع ، ووسائل السطو اليوم جد عديدة ، ودون التزوير في الانتخابات ونحوه ، وإصدار قوانين تمنع الصالحين من التّولي ، والقيادة ....

جزاء التوبة من الربا

آذن اللهُ ﷻ من لم يتَّقه ، ويذر ما تبقَّي من الربا بحربٍ . أمَّا من تاب ، وأناب ، فالله ﷻ يقضي له ما فيه خيره في الدنيا والآخرة فيقول ﷻ : ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾.

وجاء الحكم معلقا على شرط غير مقيد ﴿ تُبْتُمْ ﴾ دون أنْ يبيّن الّذي يتوبون منه ، ذلك أنَّ فِي السّياق بيانَه ، فلم تكن الحاجةُ إلى التصريح بذكر ما يتاب منه ، أيْ وإن تبتم من أخذ ما بقي من الرِّبا الذي كان لكم ، وقد تعاقدتم عليه قبل نزول التحريم إلاّ إنّكم لم تقبضوه ، فالتوبة حافظة للمرابي التائب رأس ماله ، وحافظة لمن كان عليه الرِّبا ما كان دافعه قبل نزول الآية : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ ومن منع من أن يقع عليه الظلم من غيره ، من أن يقع منه الظلم علي غيره فقد أنصف ، فقوله ﷻ : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ تأكيد بالعبارة لمفهوم قوله ﷻ : ﴿ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ تقديم ﴿ لَكُمْ ﴾ مفيد أنّ رؤوس أموالهم لهم هم لا ينقص منها شيْءٌ ، وهذا ما يتجاوبُ معه قوله ﷻ : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ ﴾ ـ بضم تاء المضارعة ، ومفيد بقوله ﷻ : ﴿ رُءُوسُ ﴾ أنَّ هذا الذي لهم ، وليس لهم فوقه ذرة ، وهذا ما يتجاوب معه قوله ﷻ : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ ﴾ ـ بفتح تاء المضارعة ـ ففِي النَّظم لفٌّ ونشرٌ معكوسٌ .

وفي هذه القراءة مشاكلةٌ في إسناد المضارع ﴿ تَظْلِمُونَ ﴾ إلى المخاطبين وتقديمه يشاكل إسناد الفعل الماضي ﴿ تُبْتُمْ ﴾ في إسناده إلى المخاطبين .

وهذه قراءة الجمهور .

هى ملاحظة السياق فإنّه للنهي عن الربا الذي هو من الظُّلْمِ الْماحقِ ، فشَأنُ الْمسْلِمِ أنْ يَفْرَقَ مِنْ أَنْ يَكُونَ هُو الظّالمَ غَيْرَهُ ، فقَدَّمَ مَا هُوَ أَلْيَقُ بِحالِ الْمسْلِمِ النَّاصِحِ نَفسَهُ.

وَفِي الآيَةِ قِراءَةٌ أُخرَى بِتقدِيمِ ﴿ تَظْلِمُونَ ﴾ بِبنَاءِ الفعلِ لغيرِ الْفاعِلِ وتأخير ما بُنِيَ لِلْفَاعِلِ ، وهِيَ قِراءَةُ الْمفضلُ عَنْ عَاصِمٍ .

فِي هذَا لفٌّ ونشْرٌ مُرتّبٌ .

وهيَ ملاحِظةٌ حالَ الْمخاطبِ التّائبِ ، فَهُو ذُو تَطلّعٍ لِمَا لَهُ منْ بَعدِ تَوبَتِهِ ، أَيُحرَمُ منْ كلِّ مَا كَان لَهُ : رأسُ المَالِ والفضْلِ معًا أم مِنَ الفضلِ وحدَهُ ؟ فبادرَت القِراءةُ بتأكيدِ أنَّ له رأسَ المال ، وأن توبته لن تجرَّ عليه ظُلما من أحدٍ يقعُ عليه ، بل تَحْمِيهِ مِنْ أنْ يَظلِمَه آخرُون ، كما حَمَتْ غيرَه منْ أن يظلِمَهُمْ هو .

وفي تقييدِ استحقاقهم رؤوس أموالِهم بالتّوبةِ دَلالةٌ على أنَّهم إنْ لَمْ يَتُوبُوا ، فَلَيْسَ لَهُمْ الْفضلُ ولا رؤوس أمْوالِهِمْ ، بَلْ هِيَ لبيْتِ مالِ الْمسلمين ، لأنهم محاربون ، وهم لايورثون ، بل أموالهم لبيتِ مالِ الْمسلمِين. وَلا يَجوزُ لولِيّ الأمرِ أن يتهاونَ فِي أخذِهَا ؛ لأنها ليست حقّه هُو ، فيحقُّ لَه التّنازُلَ عَنه ، بل ذلك حقُّ الأمةِ كلّها ، وهو مستخلفُ مستأمَنٌ وكيلٌ عنْها .

فإذا ما كان هذا هو الهدي ، فليس لأحدٍ من النَّاس أن يحكمَ بغير هذا ، فإن حكمَ فقد ظَلم نفسَه وظَلَم غيره ، فإذا ما نُصِّب قاضيًا في دولةٍ لاتقيم شرع الله ﷻ في هذا الباب ، فليس له أن يحكمَ بما جاء في قوانين تلك الدّولةِ ، ويدعَ كتابَ الله ﷻ وسنة رسولِه ﷺ فإنْ فعل فقد جار وظلم نفسه ، ولا يُحتجُّ القاضِي بأنّه ليس بمشرعٍ بل حاكم بما يُشَرّع لَه ، فإنّ المشرعَ هو الله ﷻ ، وليس ولي الأمر أو المجلس النّيابيّ .

إن إنفاذ حكم الله ﷻ فوق الالتزام بما سنته القوانين الوضعية ، ولن يفلح قوم يقدِّسون دساتيرَ وضعتها حكوماتُهم لأنفسها على الرَّغم ممّا فيها من خللٍ ونقصٍ ، وهم به معترفُون ، ويعرضون عن كتاب ربهم ﷻ وهو الذي قال فِيه منزلُه ﷻ : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ (فصلت: ٤١،٤٢).

المدين المعسر بين إنظاره و الحطّ عنه

قضى الله ﷻ للمرابي التائبِ أنَّ لهُ بِتوبْتِهِ رَأسَ مالِهِ مِمّا كَانَ أقرضه بِربًا ، وَقَدْ يَكُونُ الْمدينُ (الذي عليْهِ الْحقُّ) مُعسِرًا عِنْدَ اسْتحقَاق رَأسِ الْمَال ، فَبيّنَ اللهُ ﷻ لِصَاحبِ الْمال الهُدَى فِي هذا ، فقال ﷻ : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ فهداه إلى أحد النجدين أحدهما أسمى من الآخر :

الأوّل : إنْظَارُ الْمعسِرِ

والآخرُ : أنْ يَحطَّ عَنْهُ مَا عَلَيْهِ مِنَ الدّينِ .

الإنظار فضيلة حثّ الإسلام عليْها وأغرى بِها ، جعل لها مثوبةً لو تفقّهها صاحبُ الدّين لما حاك في صدره من تأخر المعسر في السّداد ، ولنظر بعين الحكمة إلى تفضُّل الله ﷻ بما هو خير لَه من سدادِ دينه .

روى مسلم في كتاب (الزهد والرقائق) بسنده عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ مُجَاهِدٍ أَبِى حَزْرَةَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِى نَطْلُبُ الْعِلْمَ فِى هَذَا الْحَىِّ مِنَ الأَنْصَارِ قَبْلَ أَنْ يَهْلِكُوا ، فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ لَقِينَا أَبَا الْيَسَرِ ﷺ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ غُلاَمٌ لَهُ مَعَهُ ضِمَامَةٌ مِنْ صُحُفٍ ، وَعَلَى أَبِى الْيَسَرِ بُرْدَةٌ وَمَعَافِرِىٌّ ، وَعَلَى غُلاَمِهِ بُرْدَةٌ وَمَعَافِرِىٌّ ، فَقَالَ لَهُ أَبِى : يَا عَمِّ ، إِنِّى أَرَى فِى وَجْهِكَ سَفْعَةً مِنْ غَضَبٍ. قَالَ : أَجَلْ كَانَ لِى عَلَى فُلاَنِ

ابْنِ فُلاَنٍ الْحَرَامِيِّ مَالٌ ، فَأَتَيْتُ أَهْلَهُ ، فَسَلَّمْتُ ، فَقُلْتُ : ثَمَّ هُوَ ؟ قَالُوا لاَ . فَخَرَجَ عَلَىَّ ابْنٌ لَهُ جَفْرٌ ، فَقُلْتُ لَهُ : أَيْنَ أَبوكَ ؟ قَالَ : سَمِعَ صَوْتَكَ ، فَدَخَلَ أَرِيكَةَ أُمِّى . فَقُلْتُ : اخْرُجْ إِلَىَّ ، فَقَدْ عَلِمْتُ أَيْنَ أَنْتَ . فَخَرَجَ ، فَقُلْتُ : مَا حَمَلَكَ عَلَى أَن اخْتَبَأْتَ مِنِّى ؟ قَالَ : أَنَا وَاللَّهِ أُحَدِّثُكَ ، ثُمَّ لاَ أَكْذِبُكَ ، خَشِيتُ وَاللَّهِ أَنْ أُحَدِّثَكَ ، فَأَكْذِبَكَ ، وَأَنْ أَعِدَكَ ، فَأُخْلِفَكَ وَكُنْتَ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكُنْتُ وَاللَّهِ مُعْسِرًا .

قَالَ قُلْتُ : آللَّهِ . قَالَ : الله . قُلْتُ : آلله. قَالَ الله . قُلْتُ : آللَّهِ . قَالَ : الله . قَالَ فَأَتَى بِصَحِيفَتِهِ ، فَمَحَاهَا بِيَدِهِ ، فَقَالَ : إِنْ وَجَدْتَ قَضَاءً ، فَاقْضِنِى ، وَإِلاَّ ، أَنْتَ فِى حِلٍّ فَأَشْهَدُ بَصَرُ عَيْنَىَّ هَاتَيْنِ - وَوَضَعَ إِصْبَعَيْهِ عَلَى عَيْنَيْهِ - وَسَمْعُ أُذُنَىَّ هَاتَيْنِ وَوَعَاهُ قَلْبِى هَذَا - وَأَشَارَ إِلَى مَنَاطِ قَلْبِهِ - رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ :

« مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا أَوْ وَضَعَ عَنْهُ أَظَلَّهُ الله فِى ظِلِّهِ ».

قَالَ فَقُلْتُ لَهُ أَنَا : يَا عَمِّ لَوْ أَنَّكَ أَخَذْتَ بُرْدَةَ غُلاَمِكَ وَأَعْطَيْتَهُ مَعَافِرِيَّكَ وَأَخَذْتَ مَعَافِرِيَّهُ وَأَعْطَيْتَهُ بُرْدَتَكَ ، كَانَتْ عَلَيْكَ حُلَّةٌ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ . فَمَسَحَ رَأْسِى وَقَالَ : اللَّهُمَّ بَارِكْ فِيهِ يَا ابْنَ أَخِى بَصَرُ عَيْنَىَّ هَاتَيْنِ وَسَمْعُ أُذُنَىَّ هَاتَيْنِ وَوَعَاهُ قَلْبِى هَذَا - وَأَشَارَ إِلَى مَنَاطِ قَلْبِهِ - رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ : « أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَأَلْبِسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ ».

وَكَانَ أَنْ أَعْطَيْتُهُ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا أَهْوَنَ عَلَىَّ مِنْ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ حَسَنَاتِى يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

هذا المشهد الحواريّ البديع في أسلوبه وفي عطائه من معاني الهدى يُفعم القلب المعافَى من داء الغفلَةِ والغلظة رقّةً وحسن خلق ، ما أحوج الأمّة إليها .

روى ابن ماجه في كتاب (الصدقات) بسنده عَنْ بُرَيْدَةَ الأَسْلَمِيِّ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا كَانَ لَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ وَمَنْ أَنْظَرَهُ بَعْدَ حِلِّهِ كَانَ لَهُ مِثْلُهُ فِى كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ ». (صحّحه الألباني)

ففي هذا البيان النبوي تثقيفٌ لنفوسِ أصحاب الدين ، وترضية لهم ، وإغراءٌ لهم بهذا الفضل ، وهو لم يجعل الإنظارِ في الحديثِ لمن كان معسراً ، بل ندب إلى إنظار من لم يكن معسرًا وتَأخَّر لأمر ما ، فالحديث جامع بين إنظار المعسر ، ومن حلّ القضاء ولم يُوَفِّ .

وفي مسند أحمد من حديث بُريدة الأسلميّ بسنده عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلُهُ صَدَقَةٌ » .

قَالَ : ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلَيْهِ صَدَقَةٌ » .

قُلْتُ : سَمِعْتُكَ ، يَا رَسُولَ اللَّهِ تَقُولُ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلُهُ صَدَقَةٌ » . ثُمَّ سَمِعْتُكَ تَقُولُ « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلَيْهِ صَدَقَةٌ » .

قَالَ « لَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ الدَّيْنُ ، فَإِذَا حَلَّ الدَّيْنُ ، فَأَنْظَرَهُ ، فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلَيْهِ صَدَقَةٌ » .

(صححه الألباني في السلسلة الصحيحة ، وفي صحيح الترغيب والترهيب)

كذلك يبن لنا رسُول الله ﷺ عن عظيم مثوبة الإنظار ، وعن عظيم مثُوبة الإقراضِ الحسن .

وجاء في السنة ما يهدي إلى أنّ ثَواب القرضَ أعظمُ منْ ثَوابِ الصّدقة ، روى الطبراني في المعجم الكبير بسنده حدثنا الحسن بن علي بن خلف الدمشقي ثنا سليمان بن عبد الرحمن ثنا إسماعيل بن عياش عن عتبة بن حميد عن القاسم عن أبي أمامة : عن رسول الله ﷺ قال : « دخل رجل الجنة فرأى على بابها مكتوبا الصدقة بعشر أمثالها والقرض بيمينه عشر »[1].

---

(١) المعجم الكبير ، أبو القاسم الطبراني ، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي ، مكتبة العلوم والحكم ـ الموصل العراق، ط(٢) ١٤٠٥٤ ، ٨/٢٤٩، وانظر:الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، عبد العظيم المنذري ، تحقيق : إبراهيم شمس الدين ، ١٩/٢=

(حسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ، وصححه في السلسلة الصحيحة)

وفي كتاب (البيع) من صحيح البخاري بسنده عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « رَحِمَ اللَّهُ رَجُلاً سَمْحًا إِذَا بَاعَ ، وَإِذَا اشْتَرَى ، وَإِذَا اقْتَضَى » .

وفي مسند أحمد بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا حَبِيبٌ - يَعْنِى الْمُعَلِّمَ - عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما قَالَ : قَالَ رَسُولُ الله ﷺ : « دَخَلَ رَجُلٌ الْجَنَّةَ بِسَمَاحَتِهِ قَاضِياً وَمُتَقَاضِياً ».

(قال الألباني : في صحيح الترغيب والترهيب : حسن لغيره ، ورواته ثقات مشهورون)

فهذا كلّه كالشرحِ والتبيينِ لقول الله تعالى ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ .

وفي هذه الآية الكريمة قراءاتٌ :

الجمهور على قراءة ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ برفع ﴿ ذُو ﴾ فإن جعلت ﴿ كَانَ ﴾ ناقصةً ، فالخبر متروكٌ ، وصلُحَ تركُ الخبر لما هو منْ سُنة العربية

== وفي سننِ ابن ماجه في كتاب (الصدقات) من سننه بسنده عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِىَ بِى عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ مَكْتُوبًا الصَّدَقَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ. فَقُلْتُ يَا جِبْرِيلُ مَا بَالُ الْقَرْضِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ. قَالَ لأَنَّ السَّائِلَ يَسْأَلُ وَعِنْدَهُ وَالْمُسْتَقْرِضُ لاَ يَسْتَقْرِضُ إِلاَّ مِنْ حَاجَةٍ». (قال الألباني : ضعيف جدًا . حديث ٢٤٣١)

رواية ابن ماجه نصت على أن الذي رأى هو النبي ﷺ ، ورواية الطبري « رجلٌ » لكن متن الحديث في الروايتين متفق في صدره ، أما الحوار الذي بين النبي ﷺ وجبريل عليه السلام كما في رواية ابن ماجه فزائد فيها ، لم يرد في رواية الطبري ، وإلى يهمنا هنا ما اتفقنا فيه ، (وهو صحيح كما في السلسلة الصحيحة للألباني)

أن تضمرَ الْعربُ أخبارَ النكراتِ ، كما يقول الطبريّ ، والمعنى : وإن كان ممّن تقبضون منه من غرمائكم رُؤُوس أموالكم ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة .

وإن جعلت ﴿ كَانَ ﴾ تامّة ، فلا حاجة إلى الخبر ، والمعنى : وإن وجد ذو عُسرة من غرمائكم برؤوس أموالكم فنظرة إلى ميسرة [1]

وهذه القراءة تجعل الحكمَ عامًّا كُلّ مَدينٍ مُعسرٍ لَهُ على صَاحبِ الدّين حقّ الإنظارِ ، ويدخُلُ فِي حكمِ مَا السّياقُ لَه : «المدينً بدين الرّبا» فهو منْ دَلالة التّنبيه بالأولى ، وهذا منْ ثراءِ البيانِ القُرآنيِّ الذي لا يحصُرُ دَلالة البيان فيما كان مِنْ سببِ النُّزول ، ولا فيما يكون له ظاهرُ السِّياق ، بلْ يأتِي بالبيانِ على نحوِ أَعَمّ يدْخُلُ فِيهِ مَالَه سَبَبُ النُّزول ، ومَا لَهُ ظَاهِرُ السّياقِ دُخُولاً أَوَّلِيًّا ..

وهذا مَسْلَكٌ مِنْ مسَالِكِ تَأكِيدِ الْحُكمِ للذِي لَهُ السّياقُ فِي القرآن الْكريمِ ، فإنّهُ إذا ما كانَ الإنْظارُ حقًّا لِكلِّ مَدينِ مُعسِرٍ ، فَهو أعظمُ أحقّيّةً لِمنْ كَانَ مدينًا بِدينِ فِيهِ ربًا أسْقطَهُ الإسْلامُ .

وفي هذا دحضٌ لمنْ يزعمُ أنَّ المنهج الأعلى في فهم القرآنِ الْكريمِ هو حصرُ دلالاته في ما كان من أسباب النزول من دون تناولِه لما لَمْ يَكنْ منْ سبب النزولِ بسبيلٍ .

هُم بهذا يريدون أن يجعلُوا معاني القرآن محصورةً في التّشريع لما كان من وقائع الحياةِ زمن النُّزول ، أمَّا ما استحدُث في أزماننا ، فلهم أن يقولوا فيه بغير ما قال القرآن الكريم .

كأنَّهم يذهبون إلى أنّ القُرْآنَ لِلأمّةِ كُلِّها تِلاوةً وتَقويم لسَان وعقيدةً ، وتبركًا في المحافلِ والمنازلِ ، وهو للأمة زمنَ الْوحيِ عقيدةً وتشْريعًا ، وليسَ لها تشريعًا فِيما بعد زمنِ الوحي ، لتغيّر المساقاتِ الاجتماعيّة لحركة الحياة فِي الأعصَارِ والأمصار. فليس بصالحٍ أن يكون كتابٌ نزل منذ خمسَ عشرة قرنًا يقوم حركة الحياةِ حِينئذٍ أن يفعلَ الأمر مثله بعد مرور خمس عشرة قرنًا .

---

(١) جامع البيان للطبري : ٣/١٦٠

ذلك مآل مقالهم ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ (الصف:٨) [١]

وقرأ أبيُّ بنُ كعبٍ ونسب إلى ابن مسعود وابن عباسٍ وعثمان : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ بنصب ﴿ ذا ﴾ على أنّها خبرُ كان النّاقصة . والمعنى : وإن كان الغريمُ من الرِّبا ذا عُسْرة ، فنظرة إلى ميسرة .

يقول ابن جرير : « وذلك وإن كان في العربيَّة جائزٌ ، فغيرُ جائزٍ القراءةُ به عندنا لخلافِهِ خطوطَ مصاحف المسلمين » [٢].

وهذا من الطَّبريّ ليسَ عَليًّا ، فالأعلى أن لا تُؤخذ القراءة بموافقةِ خطوط المصاحف ، بل بصحَّة السَّند ، وإن خالفت ما وصلنا من لسان العربية أو خالفت خطوطَ المصاحف ، فالاعتدادُ بصحَّة السَّند ، فكان الأولَى أن يطعنَ في صحّة نسبتها إلى أبي بن كعبٍ وآخرين ، فمتى صحَّت النسبة ، فهى يقينًا مرفوعةٌ إلي رسول الله ﷺ من أنَّ ذلك لا يكونُ من الصحابيِّ عن اجتهاد بل هو التوقيف .

وهذه القراءة تجعل المعنى خاصًّا بالغريم بالرّبا ، إذ التقديرُ إنْ كان هذا الغريم بالربا ذا عُسرة . ذلك أنَّ اسم كان هو الضَّمير العائدُ على ما السياق له ، والسّياق للبيان عن الرّبا ، وكلُّ ربًا له دائنٌ ومدينٌ .

---

(١) اتخاذ القرآن الكريم منهاج تشريعٍ وضبطٍ لحركة الحياةِ في كل عصرٍ ومصرٍ ممَّا يُقلق كثيراً من دعاة المجتمع المدني المؤسس على فكرة الفصل بيْن الدِّين والدولة (الحكومة) والتسامح مع أن يكون للدين أثر في الحياة الخاصّة للفرد ، وأن يكون للدين مجال في دور العبادة ، أمَّا في منهاج الحكم ، وفي حركة الحياةِ خارجَ دور العبادة ، فهذا أمرٌ يقفُ له دعاة المجتمع المدني على تنوعِ مشاربهم وأدواتهم ، ويكاد يكون أمرًا فيه خطرٌ بالغٌ على الأمن القومي للبلاد ، لأنهم يربطون بيْن التدين الصحيح والتمسك بالكتابِ والسنة الصحيحة وكلّ ما يرونه سببًا للتخلف الحضاريّ والمدنيّ .

(٢) جامع البيان للطبري : ١٦٠/٣

قرأ أبو جعفرٍ المدنيّ وحده : ﴿ عُسُرَةٍ ﴾ بضم العين والسّين معا ، وقرأ الباقون بضمِ العين وسكون السين ﴿ عُسْرَةٍ ﴾ .

وكأنَّ في إسكان «السّين» ملاحظةً لحال من كان عُسرُهُ خفيفا ، فحقّه أن يُنظرَ أيضًا ، وليس يُحرَمُ من الإنظار الذي يكون لمن عُسرُهُ شديدًا بما تشير إليه قراءة الجمهور بضم «السّين» وفي هذا تناسُبٌ بين الأداء والمعنى ، وهو بابٌ من بلاغة القرآن عظيم تصوّر فيه بعضُ المعاني بالأداة ، والقِيم الصوتيّة .

وقرأ الجمهور : ﴿ فَنَظِرَةٌ ﴾ بكسر «الظّاء» والمعنى على أنَّهُ خبرٌ لمبتدإٍ محذوفٍ أيْ فالواجبٌ نظرةٌ .

وقرأ الحسنُ ومجاهدٌ والضَّحَّاك : ﴿ فَنَظْرَةٌ ﴾ بسكون «الظّاء» وهي من تخفيف «نظرة» وهي على لغة في تميم ، يقولون في كتب : «كتْب» وفي «كَرُمَ زَيْدٌ» : كرْم زيْدٌ .

وكأنَّ في هذه الآية تخفيفًا على صاحب المال ، وترغيبا له في الإنظار ، وإيحاء له أنَّ الإنظار إنّما هو خفيفٌ غيرُ عسيرٍ عليْه أن يتخلّقَ بِهِ ، فقد يحسِب أنّ في إسقاطِ ما كان له من الفضل بتوبته، ثم بدعوتِه إنظار المعسر إثقالا عليه، فجاءت قراءة التخفيفِ تُوحِي بخفة الإنظار ، وأنَّه ليس بالعسير إن صدقت التَّوبة .

في هذا من التآخى بيْن الصَّوتِ والمعنى ما فيه ، وهوضربٌ بديعٌ من ضروبِ البيان القرآنيِّ .

وقرأ عطاءٌ بنُ أبي رباح : ﴿ فناظِره ﴾ بالألف : اسم فاعل على زنه فاعل ، و«الهاء» ضمير مضاف الى إسم الفاعل ، كنايةً عن المدين المعسر . أي الذي يُنظر المَدين المُعسرَ

وفي هذه القراءة وجُوهٌ من المعنى منها إيذانٌ بِالبُشْرَى أنَّ مَن انْتظَرَ إيسَار المَدينِ المُعسِرِ فإن حالَ الدائنِ المنتظِرِ كلّه إلى خيرٍ .

وكأنَّ في هذا مجاوبةً ومناظرةً ومآخاةً لما جاء عن النبي ﷺ من دعوةٍ إلى تفريجِ الكرْب عن الإخوان ، وإعانة المحتاج .

روى البخاري في كتاب (المظالم) بسنده عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمًا أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ ، لاَ يَظْلِمُهُ وَلاَ يُسْلِمُهُ ، وَمَنْ كَانَ فِى حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِى حَاجَتِهِ ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »

وروى البخاري في كتاب (البيوع) بسنده عن زُهَيْرٍ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ أَنَّ رِبْعِىَّ ابْنَ حِرَاشٍ حَدَّثَهُ أَنَّ حُذَيْفَةَ رضي الله عنه حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « تَلَقَّتِ الْمَلاَئِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَالُوا أَعَمِلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا قَالَ كُنْتُ آمُرُ فِتْيَانِى أَنْ يُنْظِرُوا وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمُوسِرِ قَالَ قَالَ : فَتَجَاوَزُوا عَنْهُ » .

وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ عَنْ رِبْعِىٍّ « كُنْتُ أُيَسِّرُ عَلَى الْمُوسِرِ وَأُنْظِرُ الْمُعْسِرَ » . وَتَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِىٍّ . وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِىٍّ « أُنْظِرُ الْمُوسِرَ ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمُعْسِرِ » .

وَقَالَ نُعَيْمُ بْنُ أَبِى هِنْدٍ عَنْ رِبْعِىٍّ « فَأَقْبَلُ مِنَ الْمُوسِرِ ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمُعْسِرِ »

وروى مسلم في كتاب (الْمساقاة) بِسندهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِى كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِى قَتَادَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ طَلَبَ غَرِيمًا لَهُ فَتَوَارَى عَنْهُ ثُمَّ وَجَدَهُ فَقَالَ إِنِّى مُعْسِرٌ. فَقَالَ آللهِ قَالَ آللهِ . قَالَ فَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنْجِيَهُ اللَّهُ مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلْيُنَفِّسْ عَنْ مُعْسِرٍ أَوْ يَضَعْ عَنْهُ ».

كلُّ هَذِهِ الأَحادِيثُ النّبويّةُ كأنــَّها تصــريفٌ بيــانيٌّ للمعنــى القرآنــيّ في هــذا السياقِ ، فالسنة تبيين لبيان القرآن[1].

وفيما جاء بِه القــرآن والسُّنة في هــذا المعنَــى فِيــه حــثٌّ عَلــى الإحســانِ إلى المدين المعسِرمِنْ بَعدِ أن كانَ الدائنُ المُرابي مسيئًا إليْه بما يأخذُه من الرّبا منْــهُ وهُو أَخوه ذو الحاجة ، فَمنْطِقُ الْعقلِ والْمروءَةِ يَقْضِيانِ بألاَّ يُقدِمَ علـى المرابـاة أحدٌ ، أمَا وقد كانَ منْه ، فليس إلاَّ أن يُتبِعَ ظُلْمَــه أخــاه بالإحســانِ إليْــهِ ، فهــداه القرآنُ إلى أنـّهُ إن كانَ منْهُ الإنظارُ لأخيه ، فإن حالَه بهــذا الإنظــار لــيْسَ إلى قُــلٍّ بلْ إِلى مَيسُرة .

مَثلُ هذا يهزّ النفس هزًّا ، وإنْ كانت فِي قَبْضَــةِ الشّــحِّ ، وفي هــذا كمــا تــرى مزجٌ لضَرْبَيْن منَ المعنى القُرآني لا يمكِنُ الفصلُ بينهمــا : الْمعنــى التكليفــي ، والمعنى التّثقِيفيّ ، والتفكيرُ البلاغيّ مهمــومٌ - أو ينبغِــي أن يكــون - بــالنظر في هذا التمازج ، ومستوياتِه ، ومقاماته وصورِه ، وآثاره .

وخرَّج الزَّجاج القراءة علي وجه آخر : ذهب إلى أنَّ ﴿ نَاظِرَةٌ ﴾ مصدرٌ ، كقوله ﷻ : ﴿ لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴾ (الواقعة:٢) . وكقوله ﷻ : ﴿ تَظُنُّ أَن يُفۡعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ (القيامة:٢٥) ، وكقوله ﷻ : ﴿ يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ ﴾ (غافر:١٩) .... بمعنى فصاحب الحق ناظرة أي منتظرة أو صاحب نظرته على طريقة النسب ، كقولهم : « مكان عشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل »[2].

---

(١) منهج السنة النبوية في التصريف البياني لمعاني القرآن من الموضوعات المهمة جدًا ، والتي ما تزال بكرًا ، حَرِيٌّ بأهل العلم ببيان الوحي أن تنصرف جهودهم إلى بيان أثر القرآن في أسلوب النبي ﷺ في تصوير معاني القرآن وتصريفها ، ولعل الله ﷻ يعين على ما يرضيه إنه نعم المولى ونعم المعين على طاعتِه.

(٢) البحر المحيط : ٢/٣٤٠

وقرأ عطاءٌ أيضًا : ﴿ فَنَاظِرَةٌ ﴾ بإسكان « الرّاء » فعل أمر على زنة « فشاركْه ، فناصِحْه » والمعنى فياسرْه وسامحْه إلى وقت الإيسار ، فهو من المُناظرة بمعنى المُسامحة والمُداناة وليس من المُناظرة بمعنى المُحاجّة والمُجادلة .

وقرأ نافعٌ ﴿ مَيْسَرَةٍ ﴾ بضم السّين ، وقد جاء عن العرب (مَفْعُلَة) بضم العين إلا أنّـه قليل ، ومنه قولهم (المشرُبة) وهي الأرض اللينة الدائمة النبات ، والمشرُقة بضم الرّاء ، وهي موضع القعود في الشمس شتاءً .

وهذه القراءة بضم « السّين » وفي الضّم قوة وجمع ، فهي قراءةٌ تندبُ صاحب الدّين أن يَكُونَ إنْظارُه أخِيه المدين إلَى أوْسعِ يُسْره ، أيْ أنْ يَمتدَّ الإنْظارُ إلَى أنْ يبْلغ بالمدين اليُسرُ غَايتَه ، ومتّسَعَه ، فلا يتلقّف منْه ما يَقعُ فِي يدِه منَ الرّزقِ ، ويدِهِ ، ويَدعُه يَتكفَّفُ مرّة أخرى ، بلْ يمنحه أمدًا يتحقق له من الإيسار ما يُمكّنُه مِن سدادِ دينِه ، وزيادة ، حتّى لا يضطر إلى أن يقع في مَذَلّةِ الدَّين مرة أخرى ، وهذا من المعاني الإحسانية التى تتناسَبُ مع أهل القرب والاصطفاء .

وروى زيد بن أحمد الحضرمى عن عمّه يعقوب ﴿ مَيْسَرَةٍ ﴾ بضم السّين وكسر الهاء مشبعة . وهذه على الإضافة ، أى إضافة ﴿ مَيْسَرَةٍ ﴾ بضم السين إلى الضمير (الهاء) العْائد على المدِين وإن كان مفعُل بضم العين دون تاء التأنيث لم يجئْ في الآحاد ، وإن جاء في الجمع ، كما في جمع « مَعُونة » على « مَعُون »وجمع « مَكرُمة » على « مكرُم » وجمع « مَأْلُـكة » أيْ رسالة على « مَأْلُك » أى رسائل .

ويذهبُ ابنُ جنِّي إلى أنَّ ذلك ، وإنْ كان غريبًا ، فكأنَّه أراد (مَيْسُرَتَه) فحذف « تاء التّأنيث » ، وجعل « هاء الضمير » المضاف إليه عوضا من « تاء التأنيث » ، كمثل الذي يذهب إليه « الكوفيُّون » من أنّـه في ﴿ إِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ (الأنبياء : ٧٣) أراد « إقامة » وحذف تاء التأنيث وجعل المضاف إليه « الصلاة » عوضا من « التاء » .

وقرأ الباقون : ﴿ مَيْسَرَةٍ ﴾ بفتح السين.[1]

و(مفعَلة) بفتح العين قد جاء كثيرا في كلام العرب .

وهذه القراءة لمن هم أدنى منزلة ، فكأنـّها تصوِّر أولى درجات الإباحة ، فمن شاء أخلد إليها ، ومن شاء تسامِي إلى معنى القراءة الأخرى : ميسرة بضم « السين » .

من الذي مضى يتبين أنَّ في الآية وجوها من المعنى منها :

أَنّها خاصَّة بمن كان معسراً في دين الربا ؛ لأن الله ﷻ أوجب على من له الدّين أن ينظر المدين له بالربا إلى أن يستيسر أمره ، فيقضي له رأس ماله وحده من دون الفضل .

وهذا المعنى ناظرٌ إلى السياق ، فهو في باب الرِّبا ، وليس في باب الدّيون عامة ، وناظرٌ إلى سبب النزول ، فإنّها نزلت في الربا .

وعن ابن سيرين أنَّ رجلا خاصم رجلا إلى شريح القاضِي قال: فقضَى عليه، وأمرَ بحبسِهِ ، قال : فقال رجلٌ عندَ شريح : « إنّه معسِرٌ ، والله ﷻ يقول في كتابه : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ قال : فقال« شريح » إنما ذلك في الربا ، وإن الله ﷻ قال في كتابه : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ ﴾ (النساء:٥٨) ولا يأمـرنا الله ﷻ بشيْءٍ ، ثم يعذبنا عليه»[2]

وعلى هذا آخرون .

وجاءت روايتان عن ابن عباس :

الأولى : أنـّه قال : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ إنما أَمَرَ في الرِّبا أن يُنظر المعسِرُ ، وليست النّظرة في الأمانة ، ولكنْ يؤدي الأمانة إلى أهلها .

---

(١) تنظر القراءات في المبسوط في القراءات العشر لابن مهران : ص ١٣٧ ، وحجة القراءات لابن زنجلة : ص ١٤٩ .

(٢) جامع البيان للطبري : ١٦١/٣ .

والأُخرى : أنَّه قال : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ قال : نزلت في الدَّين[1].

ظاهر الأمر مناقضة الثّانية للأولى ، ولكن التبصر يُبيِّن أنَّ الرواية الأولى أثبت فيها الإنظار للمعسر في الرّبا ، ونفاه في بابِ الأمانةِ ، والدّين ليس من باب الأمانة بدليل أنَّ المَدين ضامنٌ للدَّين إن تلفَ في يده ، بخلافِ الأمانةِ إنْ أَحسن القيامَ عليْها وتلِفت دونه .

والرواية الثانية بيَّنت أنَّ الآية نزلت في الدَّين ، ولم تتعَرّض للأمانة ، فافترقا ، فهو بِهذا يكونُ ذاهبًا إلى إنظار المُعسر في دينٍ وأولاه دين الربا ، ولا يقول بالإنظار في الأمانة ، فلا تناقض بين الروايتين .

وذهب جماعةٌ منهم الحسن ، وإبراهيم ، والربيع إلى أنَّ هذا حكمُ كلِّ مدينٍ قد أَعْسَرَ سواءٌ كان فِي دَينِ ربًا ، أوْ غيرِه ، وسواءٌ كان الدَّين قبلَ نزولِ الآيات أو بعدها إلى قيامِ السَّاعة ، وواجبٌ على صاحب الدَّين أن ينظرَه إلى مَيسرَة .

فالآية على قراءة الرّفع ﴿ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ تكون ممّا كان أوّله خاصًّا وآخرُه عامًّا ، وخصوصُ أوّلها لا يمنعُ من عمومِ آخرها ، لاسيّما إذا ما كان العامُّ مستقلاً بنفسِه ، كما يقول ابن العربي المالكي.

وهذا مذهب من مذاهبِ بيان القرآن ، نصَّ عليه الإمام الشافعي :

« فإِنّما خَاطبَ اللهُ بِكتَابِهِ الْعربَ بِلسانِها ، عَلَى مَا تعرفُ مِنْ معانِيها ، وَكانَ ممَّا تعرفُ مِنْ مَعانِيها اتّساعُ لِسَانِها ، وأنَّ فطرتَهُ أنْ يُخاطِبَ بالشّيْءِ منْه عَامًّا ظاهِرًا يُرادُ بِه الْعامُّ الظَّاهِرُ ، ويُسْتغنَى بِأوّل هذَا منْهُ عَنْ آخرِهِ ، وعَامًّا ظاهرًا يُراد بِه الْعامُّ ، ويدْخُلُه الْخاصُّ ، فيُسْتدلّ عَلَى هذَا بِبعضِ مَاخوطِبَ به فِيه ، وَعَامًّا ظاهِرًا يُرادُ بِه الْخاصُّ ، وظاهِرًا يُعرَفُ فِي سِياقِهِ أنّه يُرادُ بِهِ غَيْرُ ظاهِرِهِ ، فكلُّ هذا موجودٌ عِلْمُهُ فِي أوّلِ الْكلامِ أو وسَطِهِ أوْ آخرِهِ »[2].

---

(١) السابق : ٣/١٦٢ ، وأحكام القرآن لأبي بكر الجصاص : ١/٦٤٦

(٢) الرسالة للشافعي : تحقيق أحمد شاكر : ص ٥٢ ـ فقرة ١٧٣.

ومِمّا قوّى أن يكونَ قولُه ﷻ : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ عامًّا في كلّ مَدِين أنّـه مكتفٍ بنفسه أيْ يُمكنُ فقه أصل معناه غير معتلّق بسياقِه تعلّقًا يمنعُ إدراك أصلِ المعني بدونه[١] ففى فحوى هذه الآية دَلالة على معناها ، وذلك لأنَّ ذِكرَ الإعسارِ والإنظارِ قد دلَّ على دَيْنٍ تجب المطالبةُ به ، والإنظارُ لا يكون إلا في حقٍّ قد ثبت وجوبه ، وصحّت المطالبةُ به إمّا عاجلاً ، وإمَّا آجلاً ، فإذا ما كان في مضمون اللّفظ دَلالة على دَين يتعلق به حكمُ الإنظار إذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكتفيًا بنفسه ، ووجب اعتباره على عمومه ، ولم يجب الاقتصار به على الرّبا دون غيره[٢].

يقول الطبـريّ : «والصـواب من القول في قوله ﷻ : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ أنّـه معنيٌّ به غُرماء الذين كانوا أسلمُوا على عهد رسول الله ﷺ ، ولهم عليهم ديون قد أربَوْا فيها في الجاهلية ، فأدركهم الإسلام

---

(١) قد يتوقّفُ ناظر في أنّ المعنى إذا لم يتوقف على النظر فِي سياقِه ، ويكتفى بظاهر نصّهِ أقوى ممّا يرتبط بسياقِه ، بدعوى أن الارتباط بالسياق ذو أهمية بالغة ، ولكن هذا التوقف غير قويّ ، لأنَّ المعنى إذا فهم من ظاهر النّصِّ ولم يكن في السياقِ ما يمنعه كان ذلك أقوى ، أمَّا المعنى الذي لا يكتفِي النصّ بالدلالة عليْه بل يفتقر إلى النظر في السياقِ والقرائن ، فهذا يكون أضعف في مستوى الدلالة ، لأن النظر في السياق والقرائن غير منضبط ، فلا يتفق الناسُ عليْه فيكون ما يـؤخـذ مـنـه محـل مراجـعـة ، وما يؤخذ من ظاهر النصّ ومنطوقِه دون افتقارٍ إلى النظر في غير منطوقِه هو الأقوى في مستوى الدّلالة ، وهو ما يعبر عنه بدلالة العبارة .
وقد لاحظ عبد القاهر في الدلائل شيئًا من هذا حين استعلى ما يظهر لك فضله مفردًا وإن لم تقرنه بأقرانه وأترابه من الأبيات في سياقِ النّصّ ، بيد أنَّ هذا قليلٌ في صنعة الشعر ، وهذا القليل في صنعة الشعر هو الكثير في بيان الوحي . فغير قليلٍ من الجمل القرآنية يمكن أخذها من سياقها ، والنّظر في ظاهر منطوقها ، فتعطي معنى صحيحًا ، فإذا ما نظرتها في سياقها زادتك عطاء على عطاء دون أن تعارض ما أعطاه ظاهرِ المنطوق . فالتفاوت إنما هو في مستوى الأدلة ، وليس في قيمة المدلول . فما يفتقرُ إلى السياق لفهمه هو في غالبِ الأمر من قبيلِ المعانِي الإحسانيّة .
(٢) ينظر أحكام القرآن للجصاص : ٦٤٦/١

قبل أن يقبضوها منهم ، فأمر الله ﷻ بوضع ما بقِيَ من الرّبا بعد ما أسلموا ، وبقبض رؤوس أموالهم ، ممّن كان منهم من غرمائهم موسرا ، أو إنظار من كان منهم معسرًا برؤوس أموالهم إلى ميسرتهم. فذلك حكم كلّ من أسلم ، وله ربًا قد أربَى على غريم له ، فإنّ الإسلام يبطل عن غريمه ما كان له عليه من قبَل الربا ، ويلزمه أداء رأس ماله ـ الذي كان أخذ منه ، أو لزمه من قبل الإرباء ـ إليه ، إنْ كان مُوسرًا. وإنْ كان معسرا ، كان مُنظرًا برأس مال صاحبه إلى ميسرته ، وكان الفضلُ على رأس المال مبطلا عنه .

غير أن الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا ، وإيّاهم عنى بها ، فإن الحكمَ الذي حكم اللهُ ﷻ به من إنظاره المعسر برأس مال المربي بعد بُطُولِ الرِّبا عنه حكمٌ واجبٌ لكل من كان عليه دين لرجل قد حلَّ عليه ، وهو بقضائه معسر : في أنّه منظر إلى ميسرته ؛ لأنَّ دين كلّ ذي دَين ، في مال غريمه ، وعلى غريمه قضاؤه منه ـ لا في رقبته. فإذا عدم ماله ، فلا سبيل له على رقبته بحبس ولا بيع ، وذلك أنَّ مال ربِّ الدَّين لن يخلو من أحد وجوه ثلاثة :

إمّا أن يكون في رقبة غريمه .

أو في ذمته يقضيه من ماله .

أو في مال له بعينه .

فإن يكن في مال له بعينه ، فمتى بطل ذلك المال وعدم ، فقد بطل دين رب المال ، وذلك ما لا يقوله أحد .

ويكون في رقبته ، فإن يكن كذلك ، فمتى عدمت نفسه ، فقد بطل دين ربّ الدّين ، وإن خلف الغريم وفاء بحقه وأضعاف ذلك ، وذلك أيضا لا يقوله أحد .

فقد تبين إذا ، إذ كان ذلك كذلك ، أنَّ دَين ربِّ المال في ذمة غريمه يقضيه من ماله ، فإذا عدم ماله فلا سبيل له على رقبته ، لأنَّه قد عدم ما كان عليه أن يؤدّي منه حق صاحبه لو كان موجودا ، وإذا لم يكن على رقبته سبيل ، لم يكن

إلى حبسه وهو معدوم بحقه ، سبيلٌ ؛ لأنه غير مانعه حقا ، له إلى قضائه سبيل ، فيعاقب بمطله إياه بالحبس[1].

وهذا الذي أطلتُ بنقله إنّما هو من العلم الذي يُربَّى طلاَّبُ العلم بمناهجه ، فهو التحقيق والتحرير[2].

وكلامُ أبي جعفر الطبريّ داحضٌ الذّهاب إلى حبس المدينِ المُعسر الّذي هو قائمٌ في القوانين الوضعيةِ ، ملقيةً الأمرَ كلَّه على المدين المُعسر ، متناسيةً مسئولية بيت مال المسلمين ، فمن مسئوليةِ وليّ الأمر أن يحرص على جمع مال الزكاة من القادرين ، ويصرفها في مصارفها التى حدَّدها الله ﷻ في كتابِه وسنة رسُولِه ﷺ ، ومنها الغارمون ، فليس لوليّ الأمر أن يحبس غريمًا معسرًا في دين ثبت إعساره ، بل على وليّ الأمر أن يحمل عن الغريم المعسر غرمه وإعساره ، متى كان مالُ الزكاة مجموعًا وافرًا ، محفوظًا من عبثِ العابثين من بطانته ، وإلا وجب إنظاره إلى ميسرة من دون حبسه .

وإن كان الغريم غير معسر فعلى وليّ الأمر حبسُه حتى يقضي دينه ، وله أن يعزّره مع قضائهِ ما علَيْهِ ردعًا له ولأمثاله ، وليس له أن يقضي عليه بغرامة تأخير ، كما تقضي القوانين الوضعية ، فذلك لا تُجيزُه الشريعةُ لمشابهتهِ الرّبا ، بل يكون التعزيرُ في غيرِ مالِه ، ولو بحبس ، أو حرمان من منفعةٍ كان يحصِّلها من بيتِ مالِ المسلمين .

وفي كلام أبي جعفرالطبريّ أيضًا بيانُ أنَّه ليس لصاحبِ الدَّين أن يُسترقّ المَدين المُعسر وذلك ما كان عند الرُّومان وفي الجاهلية .

---

(١) جامع البيان للطبري : دار الغد العربي ، ١٦٣/٣

(٢) يقول شاكر في تحقيقه تفسير الطبري في هذا الموضع : « هذا ، وأبو جعفر ﷺ ، رجل قويم الحجة ، أسدّ اللسان ، سديد المنطقِ ، عارفٌ بالمعاني ومنازلها من الرأي ، ومساقطها من الصواب . وهذه حجة بينة فاصلةٌ من حججه التي أشرت إليها كثيرا في بعض تعليقي على هذا التفسير الجليل».

ينظر هامش ص ٣٤ ج٦ من تحقيق شاكر تفسير الطبري ط : مؤسسة الرسالة ط (١) ١٤٢٠هـ .

ويقال ـ ضلالة ـ إنَّ ذلك قد كان في صدر الإسلام أيضًا :

روى الدارقطنيّ في كتاب البيوعِ بسنده عن عَبْد الرَّحْمَنِ بْن زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ وَعَبْد اللَّهِ بْن زَيْدٍ عَنْ أَبِيهمَا أَنَّـهُ كَانَ فِى غَزَاةٍ وَسَمِعَ رَجُلاً يُنَادِى آخَرَ : يَقُولُ : يَا سُرَّقُ ، يَا سُرَّقُ ، فَدَعَاهُ ، فَقَالَ : مَا سُرَّقُ ؟ قَالَ : سَمَّانِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنِّى اشْتَرَيْتُ مِنْ أَعْرَابِىٍّ نَاقَةً ، ثُمَّ تَوَارَيْتُ عَنْهُ ، فَاسْتَهْلَكْتُ ثَمَنَهَا ، فَجَاءَ الأَعْرَابِىُّ يَطْلُبنِى ، فَقَالَ لَهُ النَّاسُ : إِئْتِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْذِنْ عَلَيْهِ ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ رَجُلاً اشْتَرَى مِنِّى نَاقَةً ، ثُمَّ تَوَارَى عَنِّى ، فَمَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ . قَالَ ﷺ : « اطْلُبْهُ ». قَالَ : فَوَجَدَنِى ، فَأَتَى بِي النَّبِىَّ ﷺ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ هَذَا اشْتَرَى مِنِّى نَاقَةً ، ثُمَّ تَوَارَى عَنِّى . فَقَالَ ﷺ : « أَعْطِهِ ثَمَنَهَا ». قَالَ : فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، اسْتَهْلَكْتُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَأَنْتَ سُرَّقٌ ». ثُمَّ قَالَ ﷺ لِلأَعْرَابِىِّ : « اذْهَبْ ، فَبِعْهُ فِى السُّوقِ ، وَخُذْ ثَمَنَ نَاقَتِكَ ». فَأَقَامَنِى فِى السُّوقِ ، فَأُعْطِىَ بِى ثَمَنًا ، فَقَالَ لِلْمُشْتَرِى : مَا تَصْنَعُ بِهِ ؟ قَالَ : أَعْتِقُهُ . فَأَعْتَقَنِى الأَعْرَابِىُّ ».

مِنَ البيِّن أنَّ ما حكم به النبيّ ﷺ لم يكن في شأن دينٍ على من سُمي « سُرَّق » للأعرابيّ ، لم يستطع « سُرَّق » قضاءَه حتى يستشهد به من استشهد بأنَّ استرقاق المدين كان في صدرالإسلام ، وأن ذلك من بقايا الجاهليةِ ، بل ذلك كان في أمرٍ هو من الخيانةِ التي هي هنا أقربُ إلى السّرقَةِ والاختلاسِ .

وما حكم به الرَّسول ﷺ إنّما هو من بقايا شريعةِ سيدنا إبراهيم عليه السلام وبنيه ، يشهد لهذا قصة سرقة الصّواع في سورة يوسف وقوله تعالى حكاية : ﴿ **قَالُواْ فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمۡ كَٰذِبِينَ ﴿٧٤﴾ قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحۡلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلظَّٰلِمِينَ** ﴾ (يوسف:٧٤،٧٥).

يقول ابن جرير الطَّبريّ : « الذي وجد ذلك في رحلهِ ثوابه بأن يُسلَّم بسرقته إلى من سرق منه حتَّى يسترقَّه »[1].

---

(١) جامع البيان : ٢٨٣/٧

ويرفع هذا الى أهل العلم .

ويقول «ابن كثير» : «كانت شريعةُ إبراهيم عليه السلام أنَّ السَّارق يدفع إلى المسروق منه»[1].

فالذي كان من النَّبيّ ﷺ لم يكن في أمرِ دينٍ على المُعسر ، كما كان في قوانين الرُّومان ، أو في حكم الجاهلية ، بل كان في أمر خيانةٍ ، ولذلك سماه الرسول ﷺ : «سُرق» على زنةِ «عُمر» فهو المعدول به عن «سارق» مثل ما عدل بـ«عُمر» عن «عامر» وفي تسمية النبي ﷺ له بذلك تعزير له وتشهيرٌ بفعلته ، فتبقَى في أسماع الناس ، يتذكرون فعلته وجزاءه .

وأهلُ العلمِ على أنّ البيع لذلك الرَّجلِ لمْ يكن بيعًا لرقبتِه ، بل كان بيعًا لمنافِعِه ، أيْ أنـّه يُستخدمُ نظير ما عليْه من ثمن ما اشترى .

يقول ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) في التحقيق في أحاديث الخلاف ، وكذلك الشَّمسُ الذَّهبيّ : «وجه الحُجَّة أنـَّه قد علم أنـّه لم يبع رقبته لأنـّه حرٌّ ، وإنما باع منافعه ، والمعنى أعتقوني من الاستخدام» وبمثله قال شمسُ الدين الحنبليّ في تنقيح التحقيق[2].

فما جاءتْ بِه السّنة له وجوه من المعنى لا يليق الأخذ بِه علَى إطلاقِه :

من هذه الوجوه أنَّ استرقاقَ المدين في دينه عند إعساره كان في شريعة من قبلنا ، ثُم نسخ .

أنَّ ما جاء في حديثِ (سُرق) لم يكن في دينٍ بلْ في خيانةٍ .

---

(١) تفسير ابن كثير : ٤٨٥/٢

(٢) ينظر : تحقيق في أحاديث الخلاف ، لابن الجوزي : تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني ـ دار الكتب العلمية بيروت (١٤١٥هـ) ٢٠٢/٢، وتَنقيح التحقيق في أحاديث التعليق لشمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي ـ تحقيق : سامي ابن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني ـ ط : أضواء السلف ـ الرياض (١٤٢٨هـ ١٢٩/٢، وتنقيح في أحاديث التعليق ، لشمس الدين محمد بن أحمد ابن عثمان الذهبي ـ ط : دار الوطن ـ الرياض (١٤٢١هـ) ١١٠/٢

أنَّ الذي وقع عليْه البيع ليس رقبته ، بل منافِعه ، فهو مستأجرٌ بما عليْهِ من الدّيْنِ . وبيع المنافع مستعمل في زماننا ، فيباعُ لاعبي الكرة ، فهل ذلك بيع لرقابهم أم لخدماتهم .

وبعض الوزارات في بعض الدّول تُعير بعض موظفيها وبعض خبرائها لوزارات أخر ، ودول أخر ، أفيكون هذا إعارة لرقابهم أم لخدماتهم ؟

وبرغمٍ من هذه الوجوه المحتملة نرى من يتشبث بأنَّ الإسلام كان فيه استرقاقُ المدين بدينِه. وأنّ الحُرّ كان يباع في الدّين وكان ممّا قال هذا الناظر في فقه العلماء بيانَ الوحيِ :

« ويلاحظ على هذا الفقة عموما ما يلى :

أولا : أنّهُ فقه زمانه وفقه مكانه ، فهو يدُور في وقته ولا يتعداه ، ويجرى في أفقه ، ولا يبرحه .

فلقد حصر هذا الفقه نفسه ـ وحصر المسلمين ـ في عقود المبادلات دون غيرها ، وأخطأ في فهم علة الربا ، فلم يدرك أنَّ العلة والغاية والمعنى هى حظر الاسترقاقِ ، وإنما وقف عند موضوع الحظر ، وجمد عند محل المبادلة ، وسكنَ عند الأشياء الستة الواردة في حديث النبيّ ﷺ وهيَ الذَّهبُ والفضَّة والبرّ والشَّعير والتَّمر والملح ، واعتبر أنَّ تَحْريم الرِّبا في هذه الأشياء الستةِ غاية في ذاته ، وليس محلا أوْ موضوعًا لسبب آخر وعلّةٍ أبعد ، وهى تقليل الاسترقاق .

وإذ قدّر الفقه ـ خطأ ـ أنَّ العلة هى الموضوع ، وأنَّ الغاية هيَ المحلّ وأنَّ معنى التَّحريم قائمٌ في تلك الأشياء الستّةِ ، فقد بدأ يقيس عليها ما كان مثلها في تقدير كلّ مذهب ، ومع أنَّ حقيقة العلّة في حكم تحريم الرّبا هو منع استرقاق المؤمنين ، أَمَّا الأشياءُ السَّتَّةُ فهيَ موضوع التَّعامل أو محل العقد الذي كان يُفْضِي الى الاسترقاق ، والموضوعُ أو المحلُّ لا يكون أبدًا هو العلّة من الحكم ، إنّما يكون مناط الحكم والعلة منه قصدُ المشرع من حظر العقد أو حظر الرِّبا وهو الاسترقاق . بل إنَّ وجه العجب أنَّ هذا الفقه جميعه أسقط

من تقديرِه ومن كلِّ حديث له أية إشارةٍ إلَى مبدإ استرقاق المدين المُعسر الذي هو القاعدةُ في الجاهلية وصدر الإسلام، وهو مبدأ قضَى النبيُّ ﷺ على أساسه في واقعةِ «سُرَّق».

وثَمَّ رأيٌ على أنَّه لم ينسخ إلا بعد نزول آيات الربا، وبمقتضَى الآية ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ في حين أنَّ إلغاء الرِّقِّ في مسألة الرِّبا غير مقطوعٍ به، وأنَّ الآية المذكورة لا تتضمَّن هذا الإلغاءَ.

ومن غيرِ الواضحِ أبدًا ما إذا كان الفقه في تجاهلِه لمبدإ استرقاقِ المَدين المُعسرِ قد عمد إلَى ذلك عن جهل بالوقائع أم جنح إليه عن إخفاء للحقائق، غير أنَّ النتيجةَ المحتومةَ أنَّه قد افتقد العلَّةَ الحقيقية لحظر الربا، وتنكَّب الغاية الأساسيَّة من ذلك، ثُمَّ سقط في تقديرات خاطئة دعته إلَى الغُلو والتَّشدّد دون مناسبة وفيما لا يَتَقضى غلوًّا أو تشدُّدًا ....

ولوْ أنَّ هذا الفقه نصب الوقائع الصحيحة، ونشر حقائق الأمور وربط آيات الرّبا بأسباب التنزيل، ولو أناَّه انتهج هذا النهج الصائب، والتمس هذا السبيل الصَّحيح لتوصل إلى أنَّ علّةَ تحريم الرِّبا هى حظر الاسترقاق، ولكان من ثَمَّ قد توسع في القياس على هذه العلة، ليمد حظر الاسترقاق، ومنعه الاستعباد إلى أشياء أُخرى، أخذًا بالعلّةِ وعملاً بالحكمة وتحقيقًا للمناط بدلاً من أن يُخطِئَ ويضلّ وينظرَ إلى الموضوع الذي حظر فيه التَّعاملُ بالرّبا - وهوالأشياءُ الستّةُ المنوَّه عنها - على أنّه هو العلّة من تحريمِه، والحكمة من حظرِهِ، والمناط من القاعدةِ»[1].

هذا الذي سمعت قبلُ قاله رجلٌ أقامه وليّ الأمر العام مستشارًا في سلك القضاء الأعلى في ديارنا المنكوبة بأمثالِه، والشّأن في من يقام في مثل هذا المنزل الجلل أن يكون مُحكمًا الفهم، غير متعجّل، يُقلب الأمر على وجوه، ويستشير، ويراجع ويناقش ويستقرئ النصوص، ويتوثق من علو سندها من قبل أن يبتّ في الأمر وينشره في الناس على أنه العلم.

---

(١) الربا والفائدة لمحمد سعيد العشماوي - دار سينا - ١٩٨٨م ص٤٨-٥٠

هذا هو الشّأن في دنيا العقلاء ، ولكن أنحن في زمن ولاية العقلاء ؟!!!

لايخفى عنك هذا التّخليط الذي لا يليق بمن يزعم أنَّ له في الفهم قدم :

القول بأنَّ حظر استرقاق هو علّة حظر الربا بعيد عن الصواب ، فالاسترقاق في الإسْلامِ لَهُ رَافِدانِ :

الأول : الأسرُ في حربٍ بين المسلمين والكافرين .

الثاني : توالد الأرقّاء الذين كانت أصولهم مسترقة ، ولم تحرّر ، فما يولد من المسترق مثله .

أمَّا منْ جَاءَ الإسْلامُ وَهُوَ حرٌّ ، ولَمْ يؤسَرْ فِي حربٍ بيْن المسْلمينَ وغيْرهم ، فلا يَجوزُ البتّة بيعُ رقَبِته ، فهو حرٌّ لاتنْقضُ حريّته بدين ونحوِهِ ، وقدْ شدَّد النبيّ ﷺ النّهي عن بيْع حرٍّ : روىَ الْبُخاريّ فِي كتابِ (البيوع) بسنَدِه عَنْ سَعيدِ بْنِ أَبِى سَعِيدٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : « قَالَ اللَّهُ ثَلاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : رَجُلٌ أَعْطَى بِى ثُمَّ غَدَرَ ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ ، وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ » .

وروَى ابْن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة) بسنَدِهِ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ عَبْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « ثَلاَثَةٌ لاَ تُقْبَلُ لَهُمْ صَلاَةٌ : الرَّجُلُ يَؤُمُّ الْقَوْمَ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ ، وَالرَّجُلُ لاَ يَأْتِى الصَّلاَةَ إِلاَّ دِبَاراً - يَعْنِى بَعْدَ مَا يَفُوتُهُ الْوَقْتُ ، وَمَنِ اعْتَبَدَ مُحَرَّرًا ».

ومعنى اعتبد محرَّرًا أى استعبد معتقا بأن كتم عتقه ، أو أكرهه على أن يخدمه من بعد عتقِه .

وفي رواية أبي داود من كتاب (الصلاة) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ : « ثَلاثَةٌ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُمْ صَلاَةً : مَنْ تَقَدَّمَ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ . وَرَجُلٌ أَتَى الصَّلاَةَ دِبَارًا ». وَالدِّبَارُ أَنْ يَأْتِيَهَا بَعْدَ أَنْ تَفُوتَهُ وَرَجُلٌ اعْتَبَدَ مُحَرَّرَهُ ».

فليس من روافد الاسترقاق البته استعباد المدين المعسر .

يقول الشافعي : «ولا يؤخذ الحر في دين عليه إذا لم يوجد له شيء ولا يحبس إذا عرف أن لا شيء له ، لأن الله ﷻ يقول ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾[1].

ومن البين أنّ الشافعيّ لم يجعل الآية الموجبةَ انظارَ المعسر خاصة بمن أعسر عن دين ربا ، بل هى لكلِّ مدينٍ معسرٍ ، فإذا ما كان حبس المدينِ المعسِرغَيْرَ جائز ، والحبسُ صورةٌ من تقييد حرية تصرفه ، دون تعذيب أو إهانةٍ لآدمية ، فاسترقاقه أشدّ تحريما في الإسْلام . فالقول بأنَّ حظرَ الاسترقاق هو علّة تحريم الربا غير صحيح ، وأشدُّ منه في الخطأ الزَّعم بأنَّ الفقهاء قد جهلُوا هذه العلة أو علموها وكتموا الحقيقة المزعومة[2].

ندب صاحب الدّين إلى الحطِّ عن المعسر :

إذا مَا كانَ الإسلام دينُ العدلِ والرَّحمةِ أَوجبَ لِلْمدِينِ الْمعسِرِ عَلى صَاحبِ الدّينِ ، ولاسِيّما إِذا ماكانَ الدّين دينَ رِبًا أَنْ يُنظِرَه إِلَى مَيْسرةٍ ، ولَمْ يجعلْ لَهُ

---

(١) الأم للشافعي : دار الفكر ـ ١٤٠٠ : ٢١٧/٣

(٢) يحرصُ غير قليلٍ ممن يتكلمون في فقه الشريعة من غير أهل العلم بها ، ولاسيّما العلمانيين والإعلاميين أن يُسفهوا الفقهاء والعلماء ، وأن يبرزوهم لشباب الأمة في صورة تنفر منها النفوس ، ليقطعوا ثقة الشباب والعامة بهم ، فيتخذ الشباب أولئك العلمانيين والإعلاميين وأدعياء الثقافة علماء يستفتونهم ، وأكثر ما تجد الذين يتكلمون في فقه الشريعة من العلمانيين هم أولئك الذين فشلوا في تخصصاتهم العلمية التي نبتوا فيها ، فلما لم يجدوا في هذه التخصصات سبيلا إلى شهرتهم وشهوتهم من الدنيا ركبوا متن الطّعن في الإسلام وعلمائه .

روى البخاري في كتاب (العلم) من صحيحه بسنده عنْ مَالِك عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنه قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :

«إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا ، يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءوسًا جُهَّالاً فَسُئِلُوا ، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» .

عَلَيْهِ سبيلاً بحبسٍ أوتأنيبٍ ونَحوِهِ فإنّ الإسلام ندبَ صاحِبً الدّينِ إلى مَنْ هُو أعلَى من الإنْظارِ إلى مَيسرةٍ : ندبَهُ إلى مقامِ الفضلِ والإحسَانِ إلى أخيهِ فقال الله ﷻ : ﴿ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ .

قـرأ عـاصـمٌ وحـده ﴿ وَأَن تَصَدَّقُوا ﴾ بتخفيف الصَّاد ، وقـرأ البـاقُـون ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ بتشديد الصّاد ، والأصلُ : تتَصدَّقوا ، فروايةُ عاصم حذفتْ « التَّاء الثانيةَ » تاء التفعيل ، اكتفاءً بـ« تاء » الْمُضَارَعَةِ ، والباقُونَ أدغَموا « التّاء » فِي « الصّادِ » لقربِ المخرجِ .

وهذا التنوعُ في الأداء ليس لغاية صَوتية جرداء من عطاء الْهدَى ، فليس في القرآن الكريم شيءٌ أجرد من عطاءات الهدَى ، بل هذا التنوع هو تصوير لتنوعٍ في العطاءِ :

فِي قِراءَة التشديد ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ ندبٌ إلى الإبلاغِ في التّصدّقِ علَى المَدينِ الْمُعسرِ وأن يكون صاحبُ المال فِي تصدقِه عليْه قد خرج منَ التّطلّعِ إليهِ والشعُور بأنّـه متفضِلٌ عليْهِ بهذا التّصدّقِ ، فلا يَبقَى فِيه شيءٌ يذكّرُه بما صَنعَ معَ أخيهِ ، فما يكونُ لمسلمٍ أن يدعَ أَخاه المسلمَ في حاجَةٍ يبذل لها ماء وجهه ، فيقترض ، فيكون الدَّين له هما بالليل ، فأهل الإحسان ينفرون من ذلك الدَّرك ، وَيَسْتَشْرِفُونَ إلى دَرجِ التّبرّؤِ ممَّا يُذَكّرُهُمْ بِما هُو الأدنَـى .

قراءةُ التّشديد ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ ذاتُ معنى إحسانِيّ يتناغمُ مع حال الأصفياء أهلِ الإحسان ، وهى حال يندب الشرع إليها .

وفي قراءةِ التَّخفيف ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ مراعاةٌ لحالِ من يكونُ أدنَى درجةً فِي مدرجة القربِ بالطاعةِ ، ولمن يكونُ له تطلَّعٌ إلى قبضِه رأس ماله عند الإنظارِ ، وإلى من يتصدّق ببعضه ، ويُنظر بعضه ، فوسع الله ﷻ عليه ، فلا يكون له مقام العدل وحده بالإنظار بل يكون له شيْءٌ من الإحسان بالتَّصدق بشيْءٍ من رأس ماله على المعسر .

روى الشيخان البخاري في كتاب (الصلح) ومسلم في كتاب (الْمُسَاقاة) بسَنديْهـمـا عَـنْ أَبِى الرِّجَال مُحَمَّـدِ بْنِ عَـبْـدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أُمَّهُ عَمْرَةَ بِنْـتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَتْ سَمِعْتُ عَائِشَةَ رضي الله عنها تَقُولُ سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَوْتَ خُصُومٍ بِالْبَابِ عَالِيَةٍ أَصْوَاتُهُمَا ، وَإِذَا أَحَدُهُمَا يَسْتَوْضِعُ الآخَرَ ، وَيَسْتَرْفِقُهُ فِى شَىْءٍ ، وَهْوَ يَقُولُ : وَاللَّهِ ، لاَ أَفْعَلُ . فَخَرَجَ عَلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : «أَيْنَ الْمُتَأَلِّى عَلَى اللَّهِ لاَ يَفْعَلُ الْمَعْرُوفَ» . فَقَالَ : أَنَـا ، يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَلَهُ أَىُّ ذَلِكَ أَحَبَّ» .

وفي حديثٍ رواه البخاري في كتاب (الصلاة) ومسلمٌ فِي كتاب (المساقاة) بسَنديهما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ كَعْبٍ أَنَّـهُ تَقَاضَى ابْنَ أَبِى حَدْرَدٍ دَيْنًا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ فِى الْمَسْجِدِ ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا حَتَّى سَمِعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهْوَ فِى بَيْتِهِ ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا حَتَّى كَشَفَ سِجْفَ حُجْرَتِهِ فَنَادَى «يَا كَعْبُ» . قَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ «ضَعْ مِنْ دَيْنِكَ هَذَا» . وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ أَىِ الشَّطْرَ قَالَ لَقَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ «قُمْ فَاقْضِهِ» .

فالقرآن الكريم ندبَ إِلَى مَا هُو أعْلَى مِن إنظارِ الْمدين ، فكيفَ يُقال إِنَه كان يسْترقُ المدين الْمعسر كمَا كان فِي الْجاهليةِ ، والقانُون الرُّومانيّ .؟

والإسلام جعل للمدين المعسِر أن يُسدّد عنْه دينه من بيْت مالِ المسلمين ، وجعل له نصِيبًا من الزَّكاة ، وكما جعل ذلك للفقير والمسكينِ ، وفكاك الرقاب ، فهذا الدّين الذين يعتقُ الرقاب منْ مالِ الزكاة ، ويقضِي عن الغارمين منْها أهو الذي يسْترقُّ المدين المعسِر بدينه ؟

والرسول ﷺ قد هدى إلى أنّ ولِيّ أمرِ الْمسلمينَ كَفِيلٌ بسَدادِ دَينِ منْ ماتَ وليسَ عندَه ما يُسدّدُ دينه :

روى الشيخان : البخاري في كتاب (الْكفالَةِ) ومسلم في كتاب (الفرائض) بسَنَدَيْهِمَا عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ الْمُتَوَفَّى

عَلَيْهِ الدَّيْنُ ، فَيَسْأَلُ : « هَلْ تَرَكَ لِدَيْنِهِ فَضْلاً » . فَإِنْ حُدِّثَ أَنَّهُ تَرَكَ لِدَيْنِهِ وَفَاءً صَلَّى ، وَإِلاَّ قَالَ لِلْمُسْلِمِينَ : « صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ ». فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْفُتُوحَ قَالَ : « أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، فَمَنْ تُوُفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ ، وَمَنْ تَرَكَ مَالاً ، فَلِوَرَثَتِهِ » .

قوله : « فَتَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ » معناه : من ترك دينا ليس في ماله ما يوفيه ، أمَّا من ترك مالا ، فيوفي الدَّين منه ، لا من بيت مال المسلمين . وأهلُ العلم على أن هذا أيضا « يلزم المتولّي لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات ، وعليه دينٌ ، فإن لم يفعل ، فالإثم عليه إنْ كان حقّ الميت في بيت المال يفي بقدر ما عليه من الدين وإلا ، فيقسطه »[1].

وللغارمِ المُعسر الّذي يوفي دينه من مال الزَّكاة ، ومن بيت مال المسلمين شرائط مبسوطة في كتب الفقه ، فليس كلُّ غريم معسر أَهلا لذلك ، فمن استدان ليقيم ملهى ، فأعسر أومن استدان ليقيم فندقا سياحيا ، أو لينتج أعمالا فنية مضرّةُ بالمسلمين والمجتمع ، أو اقترضَ لشراء سيارة فارهة ، أو بناء عمارة شاهقة ؛ ليتجر في تمليكها للأغنياء ... إلخ ، فأولئك ليسوا ممَّن يلزم بيت مال المسلمين سدادَ ديونهم .

أمَّا من استدان لعمل فيه خيرٌ للمسلمين بميزان الكتاب والسنة ، لا بميزان عُرف العامة ، ثم أعسر لغير سببٍ اصطنعه ، فإنَّ له حقَّ الإنظار على صاحبِ الدَّين أو حَقَّ الحطِّ عنه ، أوحقَّ قضاءِ دينِه من مال الزكاة أو بيت مال المسلمين ، ولاسِيّما إن كان صَاحبَ الدين ليس بواسِع الغِنَى ، فهو أولى بأن يُسدد وليُّ الأمر لَه حقّه على أخيه الْمعسِر ولا يُؤمر بالحطّ أوالإنظار إن كانَ لايُطيق ، فلا ضَرَر ولا ضِرارَ .

---

(١) أعلام الحديث للخطابيّ : ١١٣١/٢ ، وفتح الباري لابن حجر : ٣٧٧/٤

وفي قول الله ﷻ ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ إلزامٌ لطيفٌ بالتّصدّق ، وكأنّه رتب التصدق برأس المال كلّه أو بعضه على المُعسر على كونهم يعلمون أنّ ذلك خير لهم ، ولإخوانهم ، بل لأمتهم كلِّها ، وليس من ريبٍ في أنَّ كلَّ مسلم يعلمُ أن تصدُّق صاحبِ الدَّين برأس الدَّين كلّه أو بعضِه على المعسر خيرٌ له ، وللمعسِر ، ومتى كان هذا ثابتًا لا يعتريه شكٌّ ، فإنه يلزمه أن يكون التصدّق برأس المال كله أو بعضه واقعًا .

وهذا مسلك لطيفٌ من مسالك القرآن في الإلزام بتسنّم مدارج القرب منَ اللهِ ﷻ بطاعَتِهِ ، وإغراء كريم بالفرار منَ الإخلاد إلى الدَّرجات الدنيـا من الطاعة ، فلا يليقن بعاقل أن يرضَى من مدارج القرب الأقدس بالدرجَةِ الأدنى ، وأهل الدنيا وملذاتها يبذلون النفائس والأنفس للقرب من أهوائها ، فكيف بالمسلم في باب القرب من الغنى الحميد ؟

والله ﷻ قد أثنى على الذين يتبعون أحسن ما أنزل إليهم من ربهم ﷻ فقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (الزمر:١٧،١٨).

وقال ﷻ : ﴿ وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾ وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (الزمر:٥٤،٥٥).

وإذا ما كان منْ وجوه المعنى في (أحسن) أي كامل الحسن بتجريد صيغة (أفعل) من المفاضلة ، فليس هذا الوجه هو الوجه الأوحد بل هنالك وجوهٌ منها : اتبعُوا المعاني الإحسانية المكنونة في ما أنزل الله ﷻ فمن خصائص بيانِ الوحي أنّ المعاني المكنونة فيه معانٍ متنوعة في مستوياتِ القربِ ، فمنها المعنى الجمهوريّ ، ومنها المعنى الإحساني الذي يتجاوزُ مرحلة العدلِ إلى مرحلةِ الفضلِ ، ومرحلةَ الفريضةِ إلى مرحلة الالتزامِ بالنافلة تحببًا وتقرّبًا .

الأمرُ بتقوى المرجع إلَى اللهِ ﷻ :

لَمَّا كانَ الّذِي مَضَى تَصعِيدًا بالمُسْلِم مِنْ بَابِ الْعدلِ إلى ذِروةِ الْفضْل والإحسَان واللهُ يُحبُّ الْمحسنين ، وكَانَ كلُّ مسْلمٍ معَ ربّهِ ﷻ فِي مقام الْمَدِين الْمعسِرِ الَّذِي لا يَرجُو الإنظارفَحسْبُ ، بلْ يَرْجُو منْ ربّه ﷻ أنْ يَحطَّ عَنْه دينَه الذِي أعسَر . قال الله ﷻ :

﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ .

جاءت (الواو) مبرزةً انعطافَ ما بعدها على ما قبلها ، وما بعدها فِي ظاهرِه المسموع ، وباطنه المفهوم أمرٌ ، ممَّا يبرز لك أنّ هذا التَّعاطف طرفاه **﴿ ٱتَّقُواْ ﴾** و **﴿ أَن تَصَدَّقُواْ ﴾** وهذا الطّرفُ الآخر **﴿ أَن تَصَدَّقُواْ ﴾** وإن كانَ ظاهرُه المسموعُ خبرًا ، فباطنُه المفهومُ أمرٌ ، كما هو الشَّأن في كثيرٍ منْ أخبار القرآن الْكريم التَّهذيبيّة الّتي تتضمَّن ثناءً على ما يخبرُ بِه أو يُخبرُ عنْه .

ونسق المعنى : وإن كان ذو عسرة فأنظروه إلى ميسرة ، وتصدقوا ، فذلك خيرٌ لكم ، واتقوا الله .

مآل قوله ﷻ : **﴿ أَن تَصَدَّقُواْ ﴾** التّرغيب في التصدّق ، ولا يُرغَّب إلا في مطلوبٍ محبوبٍ ، فالتآخِي بين الجملتين جدٌّ وثيق ، وهذا الذي قلتُه أعلق وألطفُ من القول بأنّ **﴿ ٱتَّقُواْ ﴾** معطوف على مقدر منبثقٍ من سابقه ، تقديره فالزموا واتقوا .

وسوف يتبين لنا مزيدُ تعلّق هذه الآية بالحثِّ على الإنظار والتصدق برأس المال على المدين المعسر .

والأمر بالتقوى حثٌّ على أن يتخذ المخاطبُ وقايةً له من تبعة ما لا يرضى مولاه ﷻ ومن ذلك ترك إنظار المُعسر إلى ميسرته ، بل فيه حثٌّ على اتقاء أثر ترك معاملته بالفضل والإحسان بالحطّ مِنْ رأسِ المال عنه كلّه أوبعضه ،

فمن لم يفعلْ عرّض نفسَه للحرمان من الفضل والإحسان بالحطِّ عنه ديونَه التى يأتي بها ربّه ﷻ يومَ الدِّينِ والقضاءِ والوفاءِ،فمن شاء أن يتقى ذلك في الآخرة، فليكن له وقاية من إفضاله وإحسانه على إخوانه فِي دنياه ، فإنها مزرعة الآخرة على ما حدّث أهل العلم[1].

وفي جعل قوله ﴿ يَوْمًا ﴾ معمولا لفعل الأمر ﴿ ٱتَّقُواْ ﴾ تصعيدٌ في الأمر بالتقوى ، فقد بدأ بالأمر بتقوى الله ﷻ ، قائلا : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾ فإذا ما كان المأمور به هنا اتقاء يوم الرجوع إلى الله ﷻ ، فكيف يكون الأمر باتقاء الله ﷻ نفسه ، فالذي يخشى ، ويتقى اليوم الذي يلقى فيه عظيما ، فكيف تكون خشيته واتقاؤه لقاء العظيم نفسه ؟

يقول أبو علي الفارسيّ : « فأما انتصاب يوم من قوله : ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا ﴾ فانتصاب المفعول به لا انتصاب الظرف ، وليس المعنى : اتقوا في هذا اليوم ، ولكن المعنى تأهّبُوا للقائه بما تقدّمون من العمل الصالح ، ومثل ذلك : ﴿ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا ﴾ (المزمل:١٧) أيْ كيف تتقون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله ﷻ أي : لا يكون الكافر مستعداً للقائه لكفره ، ومثل ذلك قوله ﷻ : ﴿ وَٱرْجُواْ ٱلْيَوْمَ ٱلْأَاخِرَ ﴾ (العنكبوت:٣٦) أي خافوه)[2].

---

(١) قولهم : « الدنيا مزرعة الآخرة » لم يثبت إسناده إلى النبيّ ﷺ . ولكن معناه صحيح ، فتداوله على أنه أثرٌ من آثار أهل الحكمة ، لا على أنه حديثٌ نبوي .

روى البيهقي في الزهد من رواية قيس بن حازم عن جرير قال قال رسول الله ﷺ : « من يتزود في الدنيا ينفعه في الآخرة » (قال الألباني عنه (ضعيفٌ) في السلسلة الضعيفة ـ حديث رقم (٤٦٦٦)) وانظرالفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة ، مرعي ابن يوسف الكرمي تحقيق : محمد بن لطفي الصباغ ، دار الوراق : ١٣٣/١ ، والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع ، علي القاري الهروي ، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ، الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية ، ١٠١/١ .

(٢) الحجة في علل القراءات السبع ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب : ٣١٠/٢

في الآية قراءات :

قرأ أبو عمرو ويعقوب ﴿ تَرْجَعُونَ ﴾ بفتح «التَّاء» وكسر «الجيم» أي ببناء المضارع للفاعل (واو الجماعة)

وهذه القراءة ناظرة إلى قول الله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَـٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾ (البقرة:٤٦) وإلى قوله ﷻ : ﴿ وَإِلَى ٱللَّهِ تَرْجِعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ (البقرة:٢١٠) في قراءة ابن عامر ، وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف ، وإلى قوله ﷻ : ﴿ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ ﴾ (الأنبياء:٩٣) وقوله ﷻ : ﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾ (الشورى:٥٣) وقوله ﷻ ﴿ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴾ (الغاشية:٢٥)

وقرأ بقية العشرة : ﴿ تُرْجَعُونَ ﴾ بضم «التَّاء» وفتح «الجيم» أى ببناء المضارع لغير الفاعل .

هذه القراءة ناظرة إلى قول الله تعالى : ﴿ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ (البقرة:٢١٠) في قراءة عاصمٍ ونافع وأبي جعفر ، وابن كثير وأبوعمرو. وقول الله تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (الأنعام:٣٨) وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ﴾ (الأنعام:٦٢)[1] .

وقرأ الحسن ـ من غير العشرة ـ ﴿ يُرْجَعُونَ ﴾ بياء المضارع المضمومة .

في قراءة ﴿ تَرْجِعُونَ ﴾ بفتح تاء المضارعة وبناء الفعل للفاعل معنى أنَّهم بأنفسهم يرجعون إلى الله ﷻ ، لأنَّهم لن يجدُوا مفرا وملتحدا : ﴿ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴾ (الجن:٢٢) وهذا من أشد ما يكونُ ، فما أقسَى أن لا يجد المرء ملتحداً إلا إلى من يودُّ الفرار منه خوفًا .

---

(١) الحجة في علل القراءات : ٣٠٩/٢ ، والمبسوط لابن مهران : ص ١٣٧، وحجة القراءات لابن زنجلة : ص ٣٥٩

في هذا من التَّرهيبِ الحامل على البذل والإحسان إلى المُعسر ما لا يمكن لمن يعقل أن يتوقف أو يتمهّل .

وفي قراءة ﴿ تُرْجَعُونَ ﴾ بضم تاء المضارعة وبناء الفعل لغيرالفاعل ضرب آخر من الترهيب ، إذ يبين لهم أنّهم عظيمٌ عجزُهم ، وأنَّهم محمولون على الرجوع إليه ، فلن يفلتوا منه أبدًا ، وفي هذا « فضل تحذير للمؤمنين نظرًا لهم ، واهتمامًا بما يعقب السلامة بحذرهم »(١) .

وكأنَّ في كل قراءة مراعاةً لحالِ طائفةٍ ، فمن الناس من تضيق به السُّبل ، فلا يجدُ إلا سبيل الرُّجوع إلى من يَوَدُّ الفِرار منه .

ومن الناس من يظنُّ أنَّ له ملتحدا فيسعَى إلى الفرار ، فيعجزُ ، فيحملُ لعجزه على الرجوع حملا . والحالان مُرهبان تنفطر لهما من هولهما القلوب الصافية .

وفي قراءة ﴿ يُرْجَعُونَ ﴾ بياء المضارعةِ مضمومةً على الغيبة التفاتٌ من الخطاب في ﴿ ٱتَّقُواْ ﴾ إلى الغيبة ، وهو من شجاعة العربية .

يقول ابن جنيّ : « كأنّه قال : واتقوا يوما يرجع فيه البشرُ إلى الله ، فأضمر على ذلك ، فقال : يُرجعون فيه إلى الله » .

ويقول « وكأنّه ـ والله أعلم ـ إنّما عدل فيه عن الخطاب إلى الغيبة ، فقال : « يُرجعون » بالياء رفقا من الله ﷻ بصالحي عباده المطيعين لأمره . وذلك أنَّ العَود إلى الله ﷻ للحساب أعظم ما يخوفه ويتوعد به العباد ، فإذا قرئ : ﴿ تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ ، فقد خوطبوا بأمرٍ عظيمٍ يكاد يستهلك ذكره المطيعين العابدين ، فكأنَّه تعالى انحرف عنهم بذكر الرجعةِ ، فقال : يرجعون فيه إلى الله ، ومعلومٌ أنَّ كلَّ واردٍ هناك على أهول أمرٍ ، وأشنع خطر ، فقال : ﴿يرجعون فيه﴾ فصار كأنَّه قال : يجازون أويعاقبون أويطالبون بجرائرهم فيه ،

---

(١) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، لابن جني ، تحقيق : ناصف وزميليه ـ الأوقاف المصرية : ١٤٥/١

فيصير محصوله من بعد ، أيْ : فاتقوا أنتم يا مطيعون يوما يعذب فيه العاصون[1].

القراءات الثلاث تصوّر كلٌّ واحدةٍ منها ضربًا من التحذير ، يتناسب مع طائفةٍ ، سواءٌ ما كان منها من المقربين أو المبعدين ، وفي هذا حثٌّ وترهيبٌ يحمل على مراجعةِ النَّفس ، واستبصار الحال :

« يقلع الظَّالم عن ظلمه إلي حال العدل بإنظار المعسر ، والفرار من الظلم بكلّ صورهِ ».

« ويتسنّم العَادِل بالإنظار دَرجه الإحسان بالتصدق على المعسر بما عليه له من دين كله أوْ بعضه ، وبالإِحسان إلى كل العباد ».

وزاد في هذا التحذير والتَّرهيب بما هو أعظم إخافة وأرهب فقال ﷻ : ﴿ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ عاطفًا التّوفية العادلة على الإرجاع بـ ﴿ ثُمَّ ﴾ الدَّالة على بُعد منزلة ما بعدها عمَّا قبلها إشارة إلى أَن الإرجاع وإن كان في نفسه جدَّ عظيمٍ ، مرهبًا فأعظمُ منه ما يكون من نصب الحسابِ الموفّي كلَّ نفس ما كسبت :

« من كان من أَهل الظلم فله جزاءُ ظلمِه ، ولن يُظلم أبدًا ».

« ومن كان من أهل العدل المستوفي حقّه من العباد ، فالله ﷻ مستوفٍ منه حقَّه ، لا يظلمه أبدًا ».

وهذا من أعظم الترهيب لمن يعقل ، فمن ذا الذي يكونُ له من عمله ما يوفِّي به حقَّ الله ﷻ عليه ، ولو في نعمة واحدةٍ من نعمه التى لا تحصى ؟

يروي البخاري في كتاب (المرضى) بسندِهِ أَبي عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ عَوْفٍ رضي الله عنه أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :« لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ » . قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « لاَ ، وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ

(١) الموضع السابق .

يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَلاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا ، وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ».

ومن كان من أهل الإحسان على العباد كان جزاؤه الإحسان يوم الوفية : ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ (الرحمن: ٦٠) .

روى البخاريّ فِي كتابِ (البيُوع) بِسَنَدِهِ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ أَنَّ رِبْعِيَّ بْنَ حِرَاشٍ حَدَّثَهُ أَنَّ حُذَيْفَةَ ﷺ حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « تَلَقَّتِ الْمَلاَئِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَالُوا أَعَمِلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا قَالَ كُنْتُ آمُرُ فِتْيَانِي أَنْ يُنْظِرُوا وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمُوسِرِ قَالَ قَالَ فَتَجَاوَزُوا عَنْهُ».

وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ عَنْ رِبْعِيٍّ : « كُنْتُ أُيَسِّرُ عَلَى الْمُوسِرِ وَأُنْظِرُ الْمُعْسِرَ» .

وَتَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ . وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ : « أُنْظِرُ الْمُوسِرَ ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمُعْسِرِ » .

وَقَالَ نُعَيْمُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ رِبْعِيٍّ « فَأَقْبَلُ مِنَ الْمُوسِرِ ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمُعْسِرِ »

في اصطفاء كلمة ﴿ تُوَفَّىٰ ﴾ في هذا السياق تناسُبٌ كريم مع ما السياق له ، وجاء قوله ﷻ ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ﴾ دالاً على مقام الهيمنة المطلقة الشاملة ، فذلك التعميم إبلاغٌ في بيان هولِ ذلك اليوم ، وعجز كلّ نفس عن التصرف ، وأن تلك التوفيةِ لا تدع محسنًا ولا مسيئا ، مثلما لَنْ تدعَ صغيرةً ولا كبيرةً من إساءة أو إحسانٍ إلاّ كانت التوفيةُ محيطةٌ بها ، ولذلك جاء البيان عن الموفّي الجزاء عليه ، بقوله ﷻ ﴿ مَّا كَسَبَتْ ﴾ ، ففيه دلالةٌ على عموم ما تشمله التوفيةُ ، فصيغة ﴿ كَسَبَتْ ﴾ معهودة فيما لا كلفة فيه ، فإذا كانت التوفيةُ لما لم تكن فيه كلفةٌ من عمل الخير والشرِّ ، فإنَّ توفية ما فيه اجتهاد واعتمال أولى ، فهو على سبيل الدَّلالة بالفحوى (مفهوم الموافقة) ، فالمسكوت عنه : ﴿ مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ أولى من المذكور بالتوفيةِ .

وجاء قوله ﷻ : ﴿ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ حالا من كلِّ نفس مسيئة أو محسنَةٍ ، فمن أساءت بظلم غيرها ، وبظلم نفسها توفّى ظلمَها .

يقُول ﷻ : ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى ٱلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ إِلَّا مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (القصص:٨٤) ، ومن قام بالعدل دونَ فضلٍ وإحسانٍ فلن يُظلم ما كسبت يداه ، ومن أحسن فجزاؤه الإحسان .

ولو أنّ الله ﷻ عذّب عبادَه جميعا لم يكنْ ظالما لأحد منهم ، فإنَّه ما من عبدٍ من عباده قد وفَّى حقَّ الله ﷻ عليه ، وبرغمٍ من هذا وعَدَ الله ﷻ أهل العدل والفضل بأنَّهم لا يُظلمون إشارة إلى أنَّهم لن يَكتفي بجزائهم بما يستحقونه ، وإنما يُحسن إليهم بكرامته ، فحقُّهم العذاب ، ولكنَّهم لمَّا جاهدوا في أن يتجاوزوا دركاتِ الظُّلم للعباد إلى العدل أو الإحسان ، كان من الفضل والإحسان عليهم أن يتجاوزَ بجزائهم مقام العدل إلى مقام الإفضال والإحسان .

قوله ﷻ : ﴿ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ جامعٌ لضربين : عدمُ ظلم المسيئين ، وعدم العدل مع المقسطين ، والمحسنين ، فجعل ترك العدل معهم بمثابة ترك الظلم لهم ، وفي هذا تربيةٌ لنا وتأديبٌ عظيمٌ ، إذ فيه إشارة إلى أنْ يَكونَ العبد محسنا لا عادلا فحسب في جزاءه من جاهد في أن يقوم ببعض ما عليه إلاَّ أنَّه لم يوف ما عليه ، فإنْ جازاه بالعدل ، لا بالفضل والإحسان ، فكأنه ظلمه ، وفي هذا دعوة إلى التسامي إلى مقام الإحسان .

وهذا من حسن الختام البديع في تنزيل القرآن الكريم ، فهذه آخرُ آية نزلت على رسول الله ﷺ وما مَكث بعدها فِي الدّنيا إلا تسع ليال ، فقد بدأ مرضه يوم السبت ولحق بالرفيق الأعلى بعد تسع : يوم الإثنين . يقول الْحَرَالّيُّ :

« وهذه الآية ختم للتنزيل ، وختمٌ لتمام المعنى في هذه السورة الَّتي هى سنامُ القرآن وفسطاطه ، وختم لكلِّ موعظة ، وكلّ ختم ، فهى من خواص الأمة

المُحمدية الجامعةِ المفصّلة من سورة «الحمد» المشيرة إلى تفاصيل عظيم أمر اللهِ تعالى في حقّه وفي خلقِه، وفيما بينه وبين خلقه»[1]

وهذا من عظيم ختام الوحى المُنّزلَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فهُو تَخليصٌ جامعٌ مَا جاءتْ الرّسَالَةُ لَهُ وسَعتْ لأخذِ أيدي النَّاسِ إليْهِ: اتّقاءِ الْمرْجِعِ إِلَى اللهِ ﷻ بَالقِيامِ بِما يُرضِيهِ ﷻ، وَهُوَ فِي الْوقتِ نفسِهِ «تَعقِيبٌ يتناسَقُ مَع جوٍّ الْمعامَلاتِ، جوّ الأخذِ والْعطاءِ جوٍّ الْكسبِ والْجزاء، إنّهُ التصفية الكبرى للماضِي جميعهِ بِكلّ مَا فِيهِ، والقضاءِ الأخيرِ فِي الماضِي بيْنَ كلٍّ منْ فِيهِ، فما أجدر الْقلبَ المؤمن أنْ يَخشَاه وأنْ يتوقّاه»[2]

ولوأنّ كلَّ مُسلمٍ تَلبّثَ قَليلاً يسْتبصِرُ شَيْئًا من مَعنى هذِه الآيةِ الْخاتِمة مراحل التنزيل لأيقنَ أن نُصحَه لِنفسِهِ موجبٌ عليْهِ أنْ ينأى بِها عنِ الشُّبهات فِي كلّ أمرهِ فكيفِ بالحرامِ البيّن، وأعلى مَا يُتّقَى من الشّبهات صورٌ من الرّبا اشتبهت في دخُولها الرّبا المقطوع بِه، فحقٌّ أن يجعلَ المرْءُ بينَه وبيْن هذه الصور حجازًا منيعًا مخافة أن يقارف شيْئًا منْ هذه الشبهات، فمن حام حولَ الْحمى يُوشك أن يقع فِيه.

﴿ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴾ (الطلاق: ٢، ٣).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ (يونس: ٥٧، ٥٨).

---

(١) نظم الدرر: ٥٤٤/١ (بيروت)

(٢) فِي ظلال القرآن لسيد قطب: ٣٢٧/١

جماع القولِ

تبيّن لنا ممّا مضَى أنّ الوقُوع فـي مُوبقة الرّبا باعثُه التجرّدُ مـن فضيلة العدلِ ، وفضيلة الرحمة ، فما من قلْبٍ ذاق طعم العدل وطعم الرَّحمة يُمكن أن يستكين إلى مُمارسة قليلٍ من الرّبا أو ما شابه شبهة ربا ، أو خالطه قليلٌ من غبارِه .

الربا هو الظلم والقسوة . هو استغلالُ حاجاتِ الناسُ ، هو إقصاءُ الاحتساب من دائرة العلاقة بالآخر أيًّا كان ذلك الآخر. وهذه لا يفعلها من كان على ذكر منْ أنه لله ﷻ عبدٌ عابدٌ محبة واحتسابًا لمرضاتِه .

ومن ثمّ يمكنُ أن نقيم حجازًا ووقاءً لأنفسنا وأهلينا وأبنائنا من التردّي في مستنقع ممارسة هذه الرذيلة إِذا ما أسَّسنا تربيتهم على العدل والرحمة التي هي أصل للإحسان والفضل .

وكلّ مجتمع تغافل في أصولِه التربوية عنْ تأصيلِ هاتين الفضيلتين في أبنائه هو مجتمع معرضٌ لأن يجتاحه وباءُ الرباء ، فتُمحق منه البركة ، ثُمَّ يُمحق منه كل خير .

﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾

(البقرة:٢٧٦)

وتبيّن من واقع تدبر آياتِ الرِّبَا من سُورة البقرة أنّ هذه الآيات قد تمازج فيها المعنى التكليفي والمعنى التثقيفيّ ، وكانت المعاني النفسِيّة التثْقِيفية جد كثيرة وبارزة في المعجم البياني للآيات في الصياغة والنظم وفي القيم الصوتية ، وفي تناسب الجمل والآيات وتناسلها .

والعناية بهذا الجانب من المعنى القرآني ذات أهميّة بالغة لا تقلّ البتة عنِ العناية باستنباط معاني التكليف المبرزة أحكام الحلال والحرام ، بل إنّ هذه المعاني التثقيفيّة هي التي تمنح المعاني التكليفية فاعليّتها في النفسِ والقلب ، فتنفعلُ الجوارح ، وتنبعث للطاعة .

وإذا ما كان علماءُ فقه الشريعة وأصوله قد أتقنوا القيامَ بتبصّر السّياق التكليفيّ في البيان القرآنيّ ، فإنّ السّياقَ التثقيفي الممزوج بالسياق التكليفي لم يحظ منهم بمثلِ هذه العناية ، وكأن جديرا بهم أن يفعلوا .

وكان جديرا بعلماء البيان أن تكون لهم عناية بأواصر الرحم القائمة بين علم البيان القرآنيّ ، وعلم استنباط الأحكام الشرعيّةِ من الكتاب والسنة ، فعلم أُصول الفقه يحقّق للمرْء فقه الأحكام ، ولكنه لا يحقق له العلم بالأحكام ، والفرقُ بيْن فقه الأحكام وعلم الأحكام بيّنٌ : الفقه هو الوقوف على حدود الحكم وأَدلّته .

وَالْعلمُ بالْحكمِ يُضِيفُ إلَى ذلكَ الْعلمَ بآدابِ الحكمِ وحكمته ومقاصدِه وآثارهِ القريبةِ والبعيدةِ ومقامتها التنزيليّة وآداب تطبيقهِ والتَّحَلّي به احتسابا .

هنالك فرق لايخفَى بيْن الفقيه والعالم ، لن يكون الفقيه عالمًا إذا ما اكتفى بمعرفة الأحكام من دون أن يكون خبيرًا بتهيئة النفوسِ إلى الأخذ بِها ، وأن يكون مقتدرًا على إغراء الناسِ بالتمسك بها بما يرونَه من بلاغة لسان حالِه ، وثاقبِ بصيرته فِي الأحكامِ ومقاصِدها . وهذا ما يجبُ أن يتعاون فيه مع علماء أصول الفقه والفقهاء علَماءُ بيان الوحيِ قرآنًا وسنةً ، وهم بذلك يحققون أيضًا شيئًا منْ حقِّ الرّحمِ الْمقطوعَةِ بيْن الطائفتين منْ أهلِ الْعلم .

تلك هي الفريضة على علماء البلاغة ، وهي فريضة غائبة أو غائمةٌ . والقيام بحقها أعلى عندي من الاشتغال بما هو قائم به علم النقد الأدبي في الأجناس الأدبية المختلفه ، فليكن علم البلاغة للكتاب والسنة وحدهما ، وليكن علم النقد الأدبي قديمه وحديثه للإبداع الأدبي على اختـلاف أجنـاسـه . ذلك ما أُومن بِه ، ولعلّى على هدى منْ ربيّ تبارك وتعالى .

إذا ما كان هذا الذي مضى سعيًا إلى استنباط معاني الهدى من آيات الربا في سُورة (البقرة) وتبين لنا أن الترديّ في موبقةِ الرّبا لايكون إلا من ذى قلبٍ

خلاءٍ من العدل والرحمة ، وهذا مما يقوض بناء المجتمع ، ويمحق اقتصاده ، ويبيد علائق التواصل بيْن أبنائه فإنّه من الحسنِ فيما أذهب إليْه أن أنظر في مفتتح سورة (النساء) التي أقيمت لبيان منهاج بناء المجتمع المسلم على العدل والرحمة ، ثُم أنظر في البناء التركيبيّ لسورة (الهمزة) وهى السورة التي عمدت إلى تثقيف النفس ، وترهيبها من داء الهمزِ واللمز بيْن أبناء المجتمع الذي تؤسسه سورة (النساء) على العدل والرحمة ، وهذا الداء (الهمز واللمز) هو ثمرة من ثمار الاعتداد بجمع المال بكل سبيل ومنها سبيل (الرّبا) .

العلاقة بين المجالات الثلاثة (آيات الربا) من سورة (البقرة) وآيات مفتتح سورة (النساء) وسورة (الهمزة) جد ظاهرة وقوية .

* * *

استنباط معاني الهدى
من فاتحة سورة النساء

المدخل :

إذا ما تبيّن لنا من النّظرِ في ما هو مكنونٌ من معاني الهُدَى في آيات الرّبا منْ سُورَةِ (البَقرَةِ) أنَّ هذه الْموبقةَ إنّما يبعثُ عليْها خُلُوُّ القلْبِ من فضيلتيْ العدلِ والرّحمة ، وتبيّن لنا أنَّ الرِّبا ممحقةٌ تدمّر كلّ شيءٍ قاربَتهُ .

لا تجدُ مجتمعًا أقيمتْ علاقات أهلِه على الرّبا إلا وهو مجتمعٌ أُسِّسَ على شفا جُرفٍ هارٍ .

والمجتمع المسلمُ الشّأنُ أن يُبنَى على أُسِسٍ راسخةٍ قويّة لا تزولُ ولا تحول لأنه مجتمع مكلف بحمل الدعوة الخالدة الباقية بقاء الحياة على هذه الأرضِ .

وفي القرآن سورةٌ أقيمت لبيان منهج بناء المجتمع على أساسٍ من العدلِ والرحمة . إنها سورة (النساء) لذا رأيت من الحسنِ أن أشفع النظر في مكنون آيات الرّبا من سُورَةِ (الْبَقَرَة) بالنّظَر في الآيات المسْتفتحِ بها البيانُ فِي سُورةِ (النساء)

سُورة (النساء) جاءت تسميتها بالنّساء فِي السنة ، فقد روى مسلمٌ في كتاب (الفرائض ـ باب ميراث الكلالةِ) بسندهِ عن عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه خَطَبَ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَذَكَرَ نَبِىَّ اللَّهِ ﷺ وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ ثُمَّ قَالَ إِنِّى لاَ أَدَعُ بَعْدِى شَيْئاً أَهَمَّ عِنْدِى مِنَ الْكَلاَلَةِ مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ فِى شَىْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِى الْكَلاَلَةِ وَمَا أَغْلَظَ لِى فِى شَىْءٍ مَا أَغْلَظَ لِى فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِى صَدْرِى وَقَالَ :

«يَا عُمَرُ أَلاَ تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِى فِى آخِرِ سُورَةِ النِّسَاءِ». وَإِنِّى إِنْ أَعِشْ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِى بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ

وتُعرف عند أهل العلم أيضًا بسورة النساء الكبرى ، وتُعرفُ سورة الطلاقِ باسم سورةِ النساءِ الصغرى .

وهي سورةٌ «مدنية» وإن نزل بعضٌ منها بعد الهجرة في غيرِ المدينة ، كما تراه في قولِ اللهِ :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾(النساء:٥٨)

على القول بأنَّها نزلت في شأن مفتاح الكعبة حين قبضَه النبيّ منْ عثمان ابن طلحة ، فنزلت ، فأعاده النبيُّ قائلاً : «خذوها يا بني أبي طلحة بأمانة الله لا ينزعها منكم إلا ظالم». ورفعه فيه ضعفٌ شديد ، فلا يعتدُّ بِه .

المهمَّ أن سورة النساء سورةٌ مدنية عنيت بمَا تُعنى به السُّورُ المدنية من تفصِيل الأحكام ، وهذا ما تراه في سُورة (النساء).

وقد أخبرت أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنّه ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء ، إلا وهيَ عند النبيّ .

روى البخاري فِي كتابِ (فضائل القرآن) بسنده عن عائِشَة رضِي اللهُ عَنها قالت : «إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الْحَلاَلُ وَالْحَرَامُ ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لاَ تَشْرَبُوا الْخَمْرَ . لَقَالُوا لاَ نَدَعُ الْخَمْرَ أَبَدًا . وَلَوْ نَزَلَ . لاَ تَزْنُو . لَقَالُوا لاَ نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا . لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنِّى لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ (بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ) وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلاَّ وَأَنَا عِنْدَهُ»

فهي نازلتٌ من بعد سورة البقرة ممّا يدلّ على أنّها لم تنزلِ فِي أوّلِ الهجرة .
ومن قال إنّها نزلت من بعد آلِ عمران فسورة « آل عمران» نازِلَةٌ من بعد غزوةِ« أحد » ، بل إنّ فيها أحكامَ التّيمم النازلة في غزوة « المُريسِيع » الواقعة في السنة الخامسة،وابن عبّاس رضي الله عنهما قد روي عنه أنّها مسبوقة بسورة الممتحنة ، وهي نزلت بعد صلح الحديبية الواقعِ سنة ستٍّ .

وليس كلّ ما فيها ابتدأ نزوله فيها وحدها بل بعضُ تلكَ الأحكام سبق نزوله مجملا في سورة البقرة ، فجاء مفصّلا فِي سورة النساء . ومن أهلِ العلم من يذهبُ إلى أن آخر آية في سورة النساء من أواخر ما نزل من القرآن ممّا يدلّ على أنّه قد امتد أَمَدُ نزولها .

روى البخاري في صحيحه من كتاب (المغازي) بسنده عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ رضي الله عنه قَالَ آخِرُ سُورَةٍ نَزَلَتْ كَامِلَةً بَرَاءَةٌ ، وَآخِرُ سُورَةٍ [أي قطعة] نَزَلَتْ خَاتِمَةُ سُورَةِ النِّسَاءِ (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى الْكَلاَلَةِ) وآية الكلالَةِ التي أوّلها (يستفتونك) التي في آخر النساء تسمى آيةُ الصّيف ، والتي في أولها تُسمَّى آية الشتاء .

فهي السورة الثالثة والتسعين من السور ، نزلت بعد سورة الممتحنة وقبل سورة الزلزلة :(إذا زلزلت الأرض)

واختلف أهل العد في مقدار آياتها فأهل الحرمين والبصرة على أنّ عدد آياتها مئةٌ وخمس وسبعون آية (١٧٥) .

وأهل الكوفة على أَنّها مئةٌ وستٌ وسبعون آية (١٧٦) .

وأهل الشامِ على أَنّها مئةٌ وسبع وسبعون آية .

المقصود الأعظم والغرضُ العامّ للسورة هو بيان أصول وأحكام بناء الأسرة المسلمة على دعامتي العدلِ والرّحمة ، ليتحقق للمجتمع المسلم سلامُه الاجتماعِيّ .

ولـذلك عنِيـت بالإحسـان إلى الضـعفاء ورعايـة حقوقـهـم ولاسـيّما اليتـيم والمرأة ، والعناية برعاية الأرحام واتقاء قطعها .

ذلك هو المقصود الأعظم الّذي يجرِي في آياتِها على اختلافِ موضوعاتها ، فهذا المقصود الأعظم كالروح الساري في الآيات المكوّنة لموضوعات السورة ، وهو منها بمنزلة العصارة الخضراء من الشجرة اليانعة ، فكلٌّ مكونٍ منها : الساق والفروعُ والأفنانُ والأغصانُ والأوراقُ والأزهارُ والثّمارُ فيه ٍمن تلك العصارة .

(موضوعاتها)

أمّا موضوعاتها التي ثمثل معاقد المعنى القرآنيّ فيها فهي كثيرةٌ تجرى على لاحب سياق المقصود الأعظم الّذي بينتُه لك .

والشّأن في سُور القرآن ، ولا سيما الطوال والمئين أنها ذات موضوعات عدّة ومقصُود واحد ، الموضوعات هي ما وضع القول فيها وسيق إلى مقصد متعين ، فهذه الموضوعات ، وإن تنوع ما وضع فيها فإنّها جميعا على تعدّدها وتنوعهـا تساقُ إلى مقصـد واحـد هـو الـذي تكـون لـه الكلمـة العليـا في اختيـارِ الكَلـم والتراكيـب والصـور والـنغم ، وكـل مـا هـو مـن خصـائص المعـاني المقتضـية خصائص التركيب والتصوير[1].

وهذه الموضوعات جاءت من بعد آية الاستهلال الأولى .

---

(١) التنغيم أو القيم الصوتية أو ما يسميه المتأخرون محسنات لفظية هو منـدرج في الخصـائص التركيبية من وجه ، والخصائص التصويرية من وجهٍ آخر ، التنغيم لايكون إلا مـن تركيـب ، فالخصائصُ التركيبية سببٌ في تحقق القيم الصوتية ، وهذه القـيم الصـوتية هـي الـتي تحقـق القيم التصويرية لأن للتنغيم اقتدارًا على تصوير ضربٍ مـن المعـاني لايقتـدر التركيـب علـى تصويرها ، ولاسيّما المعاني النفسيّة. وهذا أمرٌ لا يغيم على من له بصرٌ ببلاغة البيان العـالي عامة ، والبيان العليّ بيان الوحي كتابًا وسـنة خاصّـة. لهـذا اقتصـرت هنـا علـى الخصـائص التركيبية والتصويرية (الدلالية).

من أهمها ما يتعلّق بالعلاقات الرّحميّة (حقوق الأقارب).

وما يتعلق بأحكام النكاح وما يترتب على ذلك من حسن المعاشرة .

وما يتعلق بحفظ حق الضعفاء من اليتامى والنساء .

وما يتعلق بأحكام العلاقات الاجتماعية والمالية والأمنية في المجتمع المسلم ، فتحدثت السورة عن أحكام المال والدماء والمناصرة .

وأوجب إقامة العلاقات بين أبناء المجتمع المسلم على أصولٍ كليّة هي العدل والبر والأمانة والرحمة[1].

كما أنّه عرض لأحكام معاملة غيرالمسلمين من اليهود والمنافقين ، وما يلزم من أحكام الجهاد وتكثير سواد المسلمين في المدينة النبوية بالهجرة من أرض الشرك مكة .

ذلك هُوَ رأسُ الأمرِ في السُّورة معانٍ تشريعية ، وقد نسجت بها حينا ومزجت حينا آخر معانٍ عقدية وتثقيفية (ترغيب وترهيب) ولكنّ المعاني التشريعية هي عمودُ الأمر في هذه السورة .

والإحسان في فقه وتعليم معاني الهدى في هذه السورة لأبناء المجتمع المسلم محققٌ له سلامه الاجتماعِيّ .

على الرّجال أن يكونوا فاقهين ما فيها من حقوق الضعفاء اليتامى والنساء من قبل أن يتحملوا مسؤولية الولاية القوامة .

وعلى الأمهات أن يفقهن ذلك ليعلمن حقوقهن فيدافعن عنها ، فمن خلق المؤمن ألا يرضى بأن يسلب منه حقه ، ثُم يستسلم دون مقاومة مشروعة ،

---

(١) سورة (النساء) هي الرابعة في نسق أول التلاوة تعادلها سورة (المسد) من آخر نسق التلاوة ، ولك أن تتأمل العلاقة بين سورة (النساء) وسورة (المسد) : الأولى داعية إلى التواصل الرحمي والتسامح والتعاون ، والأخرى هي سورة قطع الأرحام هي سورة (التب : القطع) والجزاء من جنس العمل : قطع أبو لهبٍ رحمه : أعظم رحم ، فكان جزاؤه القطع ، في بت أبي لهب هو وزوجه النموذج الأسوء لبناء الأسرة ، وسورة النساء جاءت لبيان منهاج بناء الأسرة الماجدة . بين السورتين : محسن بديعي تركيبي مقابلة كلية .

وفي نفسِ الوقت يتعلمن ما فِي هذه السورة من واجباتٍ عليهن إزاء الرجالِ والأبناء والأمة ، ويتعلمن ما فيها من أحكامٍ وآدابٍ ليعلمنها أبناءهن في مراحل الطلب والفتوة ، فيخرجن للمجتمع رجالاً قوامين على النساء قوامة رعاية وحماية ولا قوامة تسلط وقهرٍ لهنّ ، فما قُهر يتيم أو امرأة في مجتمع ، وكانت له العقْبَى الحسنة .

والأمّ هي المسؤولة أولاً على إقامة معاني رحمة الضعفاء فِي قلوبِ الأبناء ، فإذا قصّرن فإنهن الظالمات بنات جنسهنّ أولاً المظلومات من بعدُ .

ومن البيّن أنَّ هذِهِ السُّورةَ المدنيَّة وإنْ بقيت سنين تتنزّلُ آياتُها كما سبَقَتِ الإشارةُ إِلَيْهِ ، فقد التقت آياتها على لاحب سياق واحد مع تعدد موضوعاتها وكثرة الأحكام التي بُيِّنت فيها ، فتحقق لها وحدةُ المَقْصِدِ والمغْزَى . وتباعد نزول الآيات في سياقِ التنزيل ، ونزولها على أسباب متنوعة قد يوهم بعضهم بأنّ هذه الآيات لا تقوم عَلى لاحبٍ واحد ، كما هو منقولٌ عن العزّ ابن عبد السّلام قال : « المناسبة علمٌ حسنٌ لكن يُشترط فِي حسنِ ارتباطِ الكلامِ أن يقعَ فِي أمرٍ متحدٍ مرتبطٍ أوّله بآخره ، ومن ربطَ ذلكَ فهوَ متكلّفٌ بما لايقدرُ عليْهِ إلاَّ بربْطٍ ركيكٍ يُصانُ عنْ مثْلِهِ حَسَنُ الْحديثِ فَضْلا عنْ أَحْسَنِهِ ، فإنَّ الْقرآنَ نزلَ فِي نيّفٍ وَعشْرينَ سنةٍ فِي أحكامٍ مُختلِفَةٍ شُرِعتْ لأسْبَابٍ مُختلِفَةٍ ، وما كانَ كذلكَ لا يَتأَتّى ربْطُ بَعضِهِ بِبَعْضٍ » .

وقد نُقِلَ عنْ ابن المنفلوطيّ : محمّدٍ بن أحمد الملّوي المنفلوطيّ الشافعي (٧١٣ - ٧٧٤هـ) أنّه قال فِي شأنِ دفْعِ هذا : « قَدْ وَهِمَ مَنْ قَالَ لا يُطلبُ للآيِ الْكريمَةِ مُناسَبَةٌ ؛ لأنّها عَلى حسبِ الوقائِعِ الْمُتفرّقةِ .

وفصْلُ الخطابِ أنّها عَلَى حسَبِ الْوقائِعِ تنزيلاً ، وعَلَى حسَبِ الْحكْمَةِ ترْتيبا وتأصيلاً مرتّبةٌ سُوره كُلّها وآياتُهُ بالتوقيفِ كما أنزِل جملَةً من بيتِ العِزّة ، ومِنَ الْمُعجِز البيّنِ أسْلُوبُهُ ، ونَظْمُهُ الباهرُ .

والّذي يَنْبَغِي فِي كلِّ آيةٍ أنْ يُبحثَ أوّلَ كلِّ شيْءٍ عنْ كَوْنها تكْمِلَةً لِما قَبْلَها أوْ مُسْتقِلّة ، ثُمّ المُسْتَقِلّة مَا وَجْهُ مناسَبِتها لمَا قَبْلَها ، ففي ذلك علْمٌ جمٌّ»[1]

ومنْ ثَمّ فَإنَّ عدمَ تنزّل آيات السورة على ترتيب التّلاوةِ ، ليسَ بِالصّارِفِ إلى النّظر فِيما بيْنَ آياتِ السُّورَةِ من تآخٍ فِي معانيها وتناغٍ فِي مبانيها .

وأمرٌ مهمٌّ جدًّا قد يغفلُ عَنه بَعْضُ الذّاهبين إلى عدَم القطْعِ بِحقيقَة تآخِي معَانِي آيات السّورة وتناغِي مبانيها هو أنّ تنّجيمَ آياتِ السُّورة إنّما كانَ فِي التنزُّلِ الأخيرِ مِنْ البيْتِ المعْمورِ على قلبِ رسولِ اللهِ ﷺ عن طريقِ جبْريل ﷺ أما التنزّلُ الأول فِي اللوح المحفُوظ فقد كان جملةً على النّحوِ الّذي هو بين دفّتي المصْحفِ الّذي عليْه كافّة الأمة المحمّدية .

وفِي التنزُّلِ الأخيرِ علَى قلبِ النبيّ ﷺ كانت الآيات تتنزل من سور عديدةٍ ، ثُم يأمر النبيُّ ﷺ بأنْ تُوضَعَ كلُّ آيَةٍ فِي سياقِها وموضِعها مِنَ السُّورة كما يخبِرُهُ بذلِك جبريلُ ﷺ ، ولهذا كانَ ترتيبُ الآياتِ فِي نطاقِ السُّورَةِ توقِيفِيًّا لادخلَ لأحدٍ مِنَ البَشَرِ فِيهِ البتّة. ومن ثَم يكونُ كلُّ ما استدَلَّ به المانِعونَ القوْل بتناسُبِ آيات القرآن الكريم ساقِطٌ متهافتٌ.

براعَةُ الاستهلال فِي سورَةِ «النِّساء»

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء: ١)

اسْتُفتِحتِ السّورَةُ بِهذا النّداءِ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ والنداءُ بـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ﴾ من السُّننِ البيانِيّةِ فِي القرآنِ الكريم وهو مقصورٌ علَى حرْفِ النّداءِ (يا) إلا في بعضِ المواضِعِ عَلى وجهٍ من تأويلِ (الهمْزة) .

---

(١) نظم الدرر : ٦/١

و(يا) أمّ أدواتِ النّداءِ فِي العربيّة ، فلا هو دالٌّ على شِدّةِ البُعدِ ولا شدّة القُرْبِ ، واللهُ ﷻ يستخدمُه في نداءِ أحبابِهِ ونداءِ غيْرهم ، فهُوَ أداة إيقاظٍ وتنْبيهٍ إلى ضرورةِ إقبالِ المنادَى علَى المنَادي ، والاعْتناءِ بحسْنِ تلقِي ما يأتيهِ منْ بعدِ ذلكَ النداء ، وقد لايكونُ ذلك من غَفْلَةٍ ملَكتِ المُنادَى ، فقدْ نادى الله ﷻ سيّد خلْقِه ﷺ به : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (الأحزاب: ١).

الامتدادُ الصّوتيّ الوسيط لحرف (يا) يشيرِ إلى أنّ المنادَى ليسَ بعيدًا جدًا ، فييأسُ ، ولا هو قريبٌ جدًّا بمنزِلَتِهِ منْه فيغْتر ، وفِي (أيّها) مزيدُ تنبيه ولا سيّما بهذا الامتداد الصّوتِي فِي صوتِ ألف (ها) .

والمخاطبُ بقولِهِ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ يحتملُ ظاهِرُهُ وجوهًا :

الأوّلُ عن ابن عباس أن هذا الخطاب لأهل مكة .

والثّانِي : أنّه أُمةُ الإجابة الّذين آمنوا باللهِ ﷻ وبرسُولِه ﷺ .

والثّالِثُ : أنّه عمومُ المكلفين مِنْ أمّة الدّعوة

جمهرةٌ منْ أهْلِ العِلْمِ على أنّ هذا النمط من النداء عامٌّ لجميع المكلّفين ؛ لأمور منْها :

أنَّ لفظ الناس مفيد للاستغراق بما أنّه جمع دخله الألف واللام .

أنّه علّل الأمرَ بالاتِّقَاءِ بِأنّه ﷻ خالقٌ لهم من نفس واحدة ، وهذا عامٌ موجودٌ في جميع المكلفين .

التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة ، بل هو عام كلُّ مخاطبٍ بالدّعوة المحمّديّة ومِنْ ثَمّ لا وجْهَ لتخْصيصه بأهلِ مكّة أو بأمّة الإجابَةِ .

ومن أهلِ العلم من يذهبُ إلى أنّ الخطاب خـاصٌ بالعـرب ، مِن أنّ قـول اللهِ ﷻ من بَعْد ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ إنّما هو مختصٌّ بالعرب ؛ فالمناشدة بالله ﷻ وبالرحم عادة مختصة بهم فهمْ يقولون : «أسألك بالله وبالرحم ، أنشدك الله والرحم» ، وإذا كان كذلك ، كان قوله ﷻ : ﴿ وَٱتَّقُواْ

ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ (النساء: ١)، مختصًا بالعرب ، فيكون قوله : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ مختصًا بهم ، لأنَّ الخطابين متوجهان إلى مخاطب واحد .

وهذا احتجاجٌ فِيهِ نظرٌ لأمور :

خصوص آخر الكلامِ لا يمنعُ مِنْ عمومِ أوّلِهِ إذا ما كانَ أوّلُهُ يلائمُهُ العمومُ.

لمّا كانَ العربُ أوّلَ المخاطبينَ بهِ كانَ مراعاة ما عرفَ عنهُمْ ولمْ يَشْتهِرْ عَنْ غيْرهم مِن حسْنِ إيصالِ المعْنى إلَى القَلْبِ .

ليْسَ مِن دلِيلٍ قاطعٌ عَلَى أنَّ التّساؤلَ بالأرحامِ مخصوصٌ بهم ، فهذا يسْتوجبُ عرفَانًا قطعِيًا بانتفائه عنْ غَيْرِهمْ ، وذلكَ ما لا يُدعَى .

كلٌّ ذلك مبنِيٌّ عَلى وجهٍ مِنْ وجوه التأويلِ فِي قراءة (الأرحام) فيصح أنْ يكون تقدير الكلام (واتقوا الأرحام) وهو وجه غير مرجوح ، ومن ثَمّ لا يكونُ تخصيصُ النداءِ هنا بأهلِ مكّة أو العربِ راجِحًا .

وإذا نظرتَ فِي مدلولِ مادّة كلِمَة (النّاس) وهِي (النّوس) ألفيت أنّها تدلّ علَى معنى الاضطراب ؛ فالنّوسُ كما في لسان العرب : تَذَبْذُبُ الشيء . يقالُ : نَاسَ الشيءُ يَنوسُ نَوْساً ونَوَساناً : تحرك وتَذَبْذَبَ متَدلِّياً . وقيل لبعض ملوك حِمْيَر : ذو نُواس لضَفِيرَتَيْن كانتا تَنوسان على عاتِقَيْه وناسَ نَوْساً : تدلى واضطرب .

وهو يفيد عموم الدّلالَةِ ، ولاسيّما أنّ الدّعوةَ الإسلامية عامّةٌ النَّاسَ كافّة عربًا وعجمًا في كلِّ مصرٍ وعصرٍ إلى قيامِ السّاعةِ :

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سبأ: ٢٨).

﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

وإذا ما كان مفتتح سورة النساء نداءً للناس ، فقد جاء أوّل نداءٍ للناسِ فِي سورةِ البقرة : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١) .

وهذا النّمط من الصياغة لم يتكرر في القرآن الكريم ، فلم يناد بقولِهِ الناسَ ثُم يأمرُهم بعبادةِ ربّهم إلا فِي هذا الموضعِ ، وفِي هذا تأنيسٌ لهم ، فقد باشرهم جميعًا بالنداء ، أمرهم بعبادة من تجلى عليهم بنعماءِ ربوبيّتِه .

ذلك فيه من التأنيسِ مَا فِيهِ ، ونداء الناس بالنسبة لنداء «الذين آمنوا» قليلٌ فقد جاء نداء الذين آمنوا في تسع وثمانين موضعًا من القرآن ، ونداء الناس في عشرين موضعا [(١)]

الاسْتهلال بنداء الناسِ وأمرهم بتقوى ربّهم :

. . ثلُ الآية الأُولَى مِنْ سُورةِ النّسَاء مطلَعها ، ومقدمتها ، وبراعة استهلالها ، فالآية الثانية هي مفتتح موضُوع السورة ، وبهذا تكون هذه السُّورة ممَّا تطابق فيها المطلعُ وبراعة الاستعلالِ والمقدمة .

وتمثل الآية (١٧٤،١٧٥) مقطع السورة : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ﴿١٧٤﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعۡتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدۡخِلُهُمۡ فِي رَحۡمَةٖ مِّنۡهُ وَفَضۡلٖ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَيۡهِ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ﴾

(النساء: ١٧٤، ١٧٥).

---

(١) جاء نداء الناس في القرآن في عشرين موضعا ، كان النداء من الله ﷻ مباشرًا فِي خمسة عشر موضعًا : البقرة ٢١ ، ١٦٨ النساء ١ ، ١٧٠ ، يونس ٢٣ ، ٥٧ الحج ١ ، ٥ ، ٧٣ ، لقمان ٣٣ ، فاطر ٥ ، ١٥ ، الحجرات ١٣ .

وجاء مصدر بأمره بالقول في أربع مواضع : الأعراف : ١٥٨ ـ يونس ١٠٤ ، يونس ١٠٨ ـ الحج ٤٩ .

وجاء النداء منسوبا إلى غير الله ﷻ وغير مأمور به النبي ﷺ في موضع واحد ، نسب إلى سيدنا سليمان عليه السلام : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ ﴾ (النمل: ١٦).

وجاءت الآية (١٧٦) : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

(النساء:١٧٦).

لتمثل حسن خاتمتها ، والتناسبُ بيْن براعة استهلالها ، وحسن ختامها واضح لا يخفَى على ذي عينٍ ، وتأمل قوله في ختام السورة : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ وقوله في فاصلة الآية الأولى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ أيكون رقيبًا إلا إذا ما كان عليما ؟ وفي كل من التهديد لمن زاغ ، والتأنيس لمن أحسن .

وكان مقتضى الظاهر أن تكون الآيتان (١٧٤،١٧٥) هما ختام السورة ، ولكن السورة لما كانت ذات اعتناء عظيم بصلة الرحم والعدل والرحمة كان مجيءُ الآية (١٧٦) : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ مبرزًا المعنى المحوري في السورة .

جاء هذا المطلع على هذا النمط التركيبيّ بديعٍ :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾ افتتاح سورتين من كتابِ الله ﷻ : الأولى (سورة النساء) والأخرى (سورة الحجِّ)

الأولَى : (سورة النّساءِ) وقعت في السياقِ التّرْتيلي السورة الرَّابعة من النصف الأوَّل من القرآنِ الكريمِ ، وأردفَ هذا الأمر بالتقوى بما يدُلُّ على مبدإ الخلقِ للإنسانِ ، وأنَّه خلقهُ من نفسٍ واحدةٍ ، وفِي هذا دليلٌ باهِرٌ على أنـّه المأمور بتقواه إنّما هو الكمال قدرةً وعلمًا وحكمة ، فمن كان كذلك ، فلا يليقُ بعاقلٍ إلا أن يطيعه فيما يأمُرُه بِه ويَنْهَاهُ عَنْهُ .

والأخرى : (سورة الحج) وقعت في السياقِ التّرْتيلي السورة الرابعة من النِّصف الآخرِ من القرآنِ الكريمِ ، وأردفَ هذا الأمر بالتقوى بما يدُلُّ على انتهاء الوجودِ الإنسانيّ الذى بيّنت سورةُ النساءِ أصولَ بنيانِهِ ، فاستفتحت سورةُ الحجِّ حديثَها بزَلْزَلَةِ السّاعَة ، وأنّ تواصُلُ الأرحامِ فيها لا يكونُ لَهُ أثَرٌ فلنْ ينصرَ أحدٌ أحدًا وإن كان وَلَده .

فبين السُورتين تناظرٌ من حيْثُ الموقِعِ عَلَى لاحِبِ السياقِ التّرْتيليّ للقرآنِ الكرِيم ، وبينهُما تقابلٌ منْ حيثُ مضمونُ كلٍّ .

صَدْرُ هاتين السُّورتين دالٌّ علَى الْعِرْفَان بالأمرين : المبدأ والمعاد ، وقدّم ما دلَّ علَى المبدأ : (سورةَ النّساءِ) على ما دلّ على المعادِ : (سورةُ الحجِّ) وهذا من أسرار حسْنِ النسَقِ الكلّي فِي البناء التّركيبيّ للقرآن الكريم ، وهُو مِن أسرار البلاغَةِ الْقُرْآنِيّة .

ومنْ بعدِ هذا النّداء التنبيهيّ الإيقاظيّ الحاملِ إشارةً إلى أنّ ما هُو آتٍ مِنْ بَعد جديرٌ بأن يُنبّه المتكلّمُ سامعِيهِ إليه ، وجديرٌ بالسّامِعِينَ أن يسْتيقظوا منْ غَفْلَتِهِمْ أوغَفْلَتِهِم ، من بعدِ ذلك النّداء جاء ذلك الأمر ﴿ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾ بناء هذا الأمر يحمِلُ علَى التّأمل ، العهدُ أن يتّقِي المرءُ ما يُضيرُه ، أمّا أن يتّقِي ما يفيده ، كيفَ يؤمر المرْءُ باتقاء ما يربّيه ، ويُنْميهِ ، إنّ ثَمةَ مفارَقَةً فِي ظاهِرِ البيان تسانِد النداءَ فِي وظِيفَتِهِ التنْبِيهيّة الإيقاظِيّة ، فيمْلأُ العَقلَ توتّرٌ ، وأرقٌ معرِفِيّ متسائلاً أنّى لِي أنْ أتّقِي ما مِنْهُ تربِيتي ، لابدّ أن يكونَ هنالك عدولٌ فِي دلالةِ بِنْيَةِ الجُمْلَة ، إمّا أن يكونَ مناطُهُ فِي مدلولِ كلمة (اتقوا) أو مدلول كلِمة (ربكم) أو في العَلاقَة الدّلالية بين الكلمتين .

فِي هذا الأرقِ المعرِفِي يُقيم البيانُ الْقُرْآنِيّ المتلقِي ، وحينئذٍ يندفِعُ إلى التّأمّلِ فِي ضوءِ الضّوابِط الكليّة التي لابدَّ مِنْ مراعاتِها في حركة العقلِ التأويليّة لِبِنْيَةِ الخِطابِ القرآني .

يتوقفُ أولاً عند دَلالة هذا الأمر ﴿ ٱتَّقُواْ ﴾ منطلِقًا مِن المدلولِ الحسّيِّ المعهود فِي عرفِ أهلِ اللسانِ النّازل بيان القرآنِ الكريمِ ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ فيدْركُ أنّه لن يَنْفَصَم المدلُولُ القرآنِيّ للكلمة فِي هذا السّياق عنْ مرْكَزِ المَدْلُولِ اللسَانيَ لها عنْد مَنْ نزلَ فِيهم القُرآن الكريم .

يسْتبصِرُ فيتوافَدُ إلى قلْبِه المدْلُولُ اللسانِي لكلمَةِ ﴿ ٱتَّقُواْ ﴾ وهو أمرٌ بالصِيانَة ، يقال : وقَى الشيْءَ : صانَهُ وحماهُ وسَتَرَهُ عنِ الأذى ، وتوقّ الأذى : اجتنبَه ، أي كانَ مِنْهُ فِي جانِبٍ مقَابِلٍ لا فِي جانِبِهِ .

فالوقَايةَ قائمة على الصيانَةِ والابتعاد ، بهذا المدلول اللغوي لا يسْتقيمُ إيقاع هذا الأمر علَى قولِهِ ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ بما دلّ عليْهِ عُنوانُ الرّبوبِيّة من العطاءِ والرّعايَة ، بل هذا المدلول لكلمة ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ حقّه أن يوقَعَ عليْهِ ما يدلّ عَلَى التّعرّضِ لهُ ، كما جاء فِي الخبر الذي يرويه الطبراني في كتاب الدعاء ، وحسّن سنده الألبانيّ فِي السّلسلة الصحيحة : حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح ثنا عمرو بن الربيع ابن طارق ثنا يحيى بن أيوب عن عيسى بن موسى بن إياس بن البكير عن صفوان بن سليم عن أنس بن مالك ﵁ قال قال رسول الله ﷺ : «افعلوا الخير دهركم وتعرضوا لنفحات رحمة الله ، فإن لله نفحات من رحمته يصيب بها من يشاء من عباده وسلوا الله أن يستر عوراتكم ، وأن يؤمن روعاتكم»[1].

فكانَ مقتضَى الظاهرِ أن يكونَ البيانُ على النّحو التّالي : (تعرّضوا لربّكم) مثلما يتعرّض العُفاةُ للكرام في طرقهم ومجالِسهم .

دلّتْ هذه المفارقَة على أنّ ثَمّ عدولاً فِي بناء العِبارة ، يتمثّلُ هذا العدولُ فِي أسلوبِ الحذفِ ، وهومنْ شَجاعَةِ العربيّة ، وهذا الأسلوب (الحذف) يقيمُ

---

(١) الدعاء ، لأبي القاسم الطبراني ـ تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ـ ط (١) ١٤٢٣هـ ١/٢٩ ، وفي شعب الإيمان للبيهقي حديث رقم ١١٢١، والسلسِلة الصحيحة للألبانيّ ـ حديث رقم ١٨٩٠ ـ ٤/٥١١ .

المتلقّي فِي نطاقِ المسؤوليّة إزاء ما يتلقّى ، عليْهِ أن يتخلّى عن موقِع المُتلقِي الصرْفِ ليقومَ فِي مقامِ الفاعِل فِي استكمالِ نسيجِ البيانِ الذى يتلقّى ، فإذا بِه يسْعَى جاهدًا إلى أن يحرّرَ موضِعَ الحَذْفِ ، ويعيّنَ المحذوفِ ثُم يقدّره ، كلُّ ذلك فِي نطاقِ الضّوابط الكليّة ، فليسَ المُتَلَقِّي حرًّا فِي أن يُعيّنَ موضِعَ الحذفِ ، أو مقدارَ المحذوفِ ونوعَه ، بل عليْهِ أن يَسْتشير السياقَ والغرضِ المنصوبِ له الكلام ، وسيجد فِيما يكتَنِفُهُ معالِمَ هادية وقرائنَ تدلّه على مواقِع أقدامِه فِي حركتِهِ التّأويليّة .

سيعنّ له أولاً المدلول اللسانِي لكلمة (اتقوا) ثُمّ المدلولُ القرآنِيّ لهذه الكلمة « التقوى » وحينئذٍ يدرك أنّ عليْـهِ أن يُقـدّرَ معمـولَ (اتقـوا) ممَّـا ينصـح باتقائِهِ ، فيكون من قبيل ما يضير ، ويؤذي ، وأن تكون درجة ضَيْرِه جدّ عالية ، ومسْتوى إيذائِهِ جدّ مرتفع ، لأنّه لن يُصَدَّرَ البيانُ القرآني بالأمر باتقاء ما يُمكن تحمّلُ ضُرِّهِ ، فذلك لا يتواءم مع جلالِ الأمر ، وجلال السياقِ الّذي جاء عَلَى لاحِبِهِ الأمرُ بالتّقوى .

حينئذٍ يجدُ المتلقِي نفسه محمولَة إلى تقدّيرِ معمولٍ لهذا الفعل يتواءم مع كلّ ذلك ، فلا يجد من سبيلٍ إلاّ إلى أن يقدّر اتقوا عِصْيانَ ربّكُمْ .

هنا تأتي الدّلالة الإشارية المتمثّلة فِي أنّ إضافَة العصيان المقدّر لكلمةِ ربّكم ، مستحضرين مدلولَ الرّبوبيّة دالّة علَى أنّ هذا العصيان فيه مناقضة لأثر الربوبيّة ، أي أنّه سيكونُ هذا العِصيانُ عامِلَ هدمٍ لا عاملَ بناء ونماء وتربية ورعاية ، فيفهم من هذا أنّ السّورة جاءت لتلفت انتباهنا إلى الحذر من المعاصِي الّتي يترتبُ عليْها إفساد عطاء الربوبية لنا ، فلا يجعلُ هذا العطاء فاعلاً مثمرًا فينا أو بعبارةٍ أدقّ لايجعلنا نحنُ أهلا لأن يفعلَ فينا هذا العطاء ، وهذا يلفتُ انتباهنا إلى التيقّظِ للعرفانِ بطبيعة المعاصِي التي يحذِرنا منها مفْتتحُ السُّورة القائِمةِ لتبيان أصولِ وضوابطِ بناء المجتمعِ المُسْلِمِ .

فما تأتِي بِهِ السّورةُ من معاصٍ تحّذرُ منْها إنّما هي معاصٍ فاعلةٌ فِي هدمِ بناء المجتمعِ المسلِمْ ، ومثلُ تلكَ المعاصى هِي الأشدُّ فتكًا ، وحقُّ المسلم العاقِل أن يجعَل بينه وبَيْنَها سبعين حجازًا .

ومِنَ البيّن أنّ عصيانَ المنْعِم يستوجبُ غضبًا ملائمًا لكمال الربوبية ، فأهل الحكمة على اتّقِ أخذ الحليم إذا غضب ، فهو إذا ما أفاضَ عليكم من ربوبية فإنّه إذا عصي من بعدُ فإن أخذه يكونُ أخذ عزيزٍ مقتدر ، وفي هذا من التّرهيب والترغيب ما فيه .

أدركنا أن الأمر الآتي مِنْ بعدِ هذا النّداءِ العامّ أمرَ إيجابٍ لا أمر اسْتحبابٍ لأنَّ ما يأمرُ بِه ذو أثرٍ بالغٍ فِي تحقِيقِ بناء المجتَمَعِ المسلمِ .

وفِي إضافة اسمِ «الربوبية» إلى كافِ الخطاب استنفارُ الوعي لاستحضار خصوصية العطاء التربوي ، فقوله ﷻ ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ له من الدّلالة ما ليس لقولِه ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ .

فِي قولِهِ ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ عمومُ عطاءٍ ، ولكن فِي قولِه ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ خصوصية عطاء للبشرية التي فضّلها على كثيرٍ مِنْ خلقِهِ بصنوفٍ من ذلك العطاءِ الرُّبوبِيّ ، وتزدادُ خصوصيّة العطاءِ الرُّبوبِيّ فِي قوله مخاطبًا نبيه محمدٍ ﷺ : ﴿ رَبَّكَ ﴾ فذلك أعلى وأجل مقامات العطاء .

وهو لا يتعرّف إليكم ويتحبّبُ بقولِهِ ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ وحده بلْ يَضِيف إلى ذلك قولَه ﷻ : ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ اسم الموصُولِ فِي مثلِ هذا المقام يحملُ معنى امتازِ التّعرُّف بصلة الموصول ، وكأنّ هذه الصّلة فِي هذا المقام أولى ما يُتعرّف إليهم بِه ، فأقام فِي وعْي المخاطبين بقولِه ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ هذه العطية ، وهي منسولَةٌ من فيضِ عطاءِ الربوبيّة : عطيّة الخلْقِ منْ نفسٍ واحدةٍ ، وهذا يقيمُ المتأمل مقامًا يتبيّن فيه وجه الربوبيّة فِي خلقهم من نفسٍ واحدة ، وكيف أنّ ذلك من نعمِ اللهِ ﷻ على النّاسِ أنْ خلقَهم منْ نفسٍ

واحدة ، فعلى كل سامعٍ هذا الامتنان العَلِي أن يستبصِر وجه النعمة والعطيّة فِي هذا وعلاقته بما جاءت السورةُ لتحقِيقه ، فهذه الجملة ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ يُمكن أن تنظر إليها على أنّها الجمْلَةُ الأمّ هي محْورُ المَعَنى القرآنِي فِي هذه السورة القائمة لتبيان أصول وضوابط بناء المُجتَمَعِ المسْلِمِ عَلى دُعامَتي العَدْلِ والرّحمة ليتحقّق لهذا المُجتمعِ سَلامُه الاجتماعِيّ .

الخلْقِ فِي مدلولِه اللسانيّ : التقدير ، يقولُ ابن منظور : « ...أَصل الخلق التقدير ، فهو باعْتبار تقدير ما منه وجُودُها وبالاعتبار للإِيجادِ على وَفْقِ التقدير خالقٌ .

والخَلْقُ في كلام العرب : ابتِداع الشيء على مِثال لم يُسبق إِليه : وكل شيء خلَقه الله ﷻ فهو مُبْتَدِئه على غير مثال سُبق إِليه : أَلا له الخَلق والأَمر تبارك الله أَحسن الخالقين .

قال أَبو بكربن الأَنباري : الخلق في كلام العرب على وجهين : أَحدهما الإِنْشاء على مثال أَبْدعَه ، والآخرالتقدير... »

فالخلقُ فِيه تقديرُ تكوين وتقدير تشكيل ، فهو الذى قدر ما منْه يتكون الإنسانُ وهو الذي قدّر الهيئة والصُورة التي شكلها عليها ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (غافر:٦٤).

﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (التغابن:٣)

فِي هذه الصّلة تذكير للمخاطبين أنهم مِنْ آلِ واحدٍ لايَفضُلُ أحدهم أحدًا من تلك الجهة ، وإذا ماكان التفاضُلُ ضرورة ، فينبَغِي ألا يبحثوا عن جهتها ، ولكنّها ليست من جهةِ الأصلِ ، فإنهم جميعًا من نفسٍ واحدة ، فعليهم أن يتقوا عصيان ربهم بهذه الجريرة : جريرة الادعاء بالتفاضل النّسبي ، فقد روى أبوداود

فِي كتاب (الأدب) بسَنَدَهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِى سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ الله ﷺ : « إِنَّ اللهَ ﷻ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ مُؤْمِنٌ تَقِىٌّ وَفَاجِرٌ شَقِىٌّ أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَامٍ إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلاَنِ الَّتِى تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ». (حسنه الألباني)

فذلك أوّل ما يُتقى من عصيان ربهم ﷻ ، ففي تلك الجريرة تقويضُ بنيان المجتمع المسلم ، وفي هذا التذكير بوحدة الأصل تذكيرٌ بوحدة العقيدة ، وبذلك يقومُ المجتمع المسلم على أصلين من الوحدة : وحدة الأصل ووحدة العقيدة ، وذلك من أمكن الأصولُ الّتي تبنى عليْها الأمم ، وما أُتيت الأمة إلا من قبلِ التهاونِ في الاعتصامِ بهذين الأصلين .

ومنْ ثَمّ يتبيَّن لك أنّ في هذه الصلة براعة استهلال مناسبة لما اشتملت عليه السورة من الأغراض الرئيسة ، ففيها تمهيدٌ لما سيبيّنه (فِي ثَبج السُّورة من الأحكام التي يُحقق التزامها سلامة المجتمع وعزتُه .

وجمهرةُ أهلِ العلم على أنَّ المرادَ بالنّفسِ الواحدة إنما هوآدم[1])

---

(١) بسط محمد رشيد رضا النظر في القولِ بأن المراد بهذه النفسِ هو آدم ﷺ ، وأن هنالك آباء كثر للإنسان غير آدم ، بل هو لم ير بأسًا أن يكون أصلُ بعضِ البشر القرد كما يقول دارون ، وقد بسط القول في تفسيره أول سورة النساء من تفسيره المنار ، وبسطه في مجلة المنار (ج٢٧ص٢٩٥) وكل ذلك ممَّا لا ينهضُ عند أهل العلم ، وقد روى أبو داود في كتاب (الأدب) بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ مُؤْمِنٌ تَقِىٌّ وَفَاجِرٌ شَقِىٌّ أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَامٍ إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلاَنِ الَّتِى تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ». (حسنه الألباني)
وفي هذا ما يغلقُ كل قولٍ في مسألة أن سيدنا آدم أبو البشر أم أنّ من قبله أوادم كثرُ ، أو أن بعضًا من البشر ليسَ بأبيهم آدم وهذا من العلم الذي لاينتج نفعًا في حركة الحياة ، وعزتها ، والاشتغالُ بِه ترفٌ لاتحتمله سياقات الحياة المتداخلة ، ونعوذ بالله ﷻ من علمٍ لاينفع .

ونحن المخاطبين فِي ظاهر الأمر قد خلقنا من آدم وحواء أي من نفسين من ذكر وأنثى ، ولكنّه لما كان أصلُ الأنثى مخلوقة من الذَّكر كان الاعتداد بالأصل الواحد أعلى ؛ لأنّ مآل الأصل الثاني (الأنثى) راجعٌ فِي الحقيقة إلى أصل أول هو أصل البشريّة كلّها .

و(من) فِي قولِه : ﴿ مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ ابتدائية أي ابتدأ خلقكم من نفسٍ واحدة ، وليست تبعيضِيّة ، فنحنُ المخاطبين بـ ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾لسنا بعضًا من نفسِ آدم عليهِ السلام بل ابتدأ خلقنا منه ، أمّا (منْ) في ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ فإنّها تبعيضية .

روى البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء) بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَىْءٍ فِى الضِّلَعِ أَعْلاَهُ ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ».

منطوق هذه الحديثِ ليس نصًّا في أنّ حواء خلقت منْ آدم ، فقوله (من ضلع) غير نصٍّ في أنه ضلع آدم فهو يحتمل وجوهًا من التأويل ، ومن ثَم لايكون نصًّا لأن النّصّ ما استغنى بتنزيلِه عن تأويله ، أيْ ما استغنى مدلولِ منطوقه عن التأويل ، فهو معصومٌ من التأويل .

ولم يتيسر لي نص نبوي صحيح أنّ حواء خلقت من ضلع آدم ، ولذا قلت إن الحديث ليس نصًّا في هذا المعنى ، والنص في اصطلاح أهل العلم ما استغنى بتنزيله عن تأويله أي أن مدلول منطوقه قاطع في معناه ، فلا يحتاج إلى تأويل ، وهذا ليس كذلك ، فهو قبيلِ البيانِ الظاهر الذي يمكن أن يتناوله التأويل .

ومن أهل العلم من يذهبُ إلى أن (الهاءَ) في (منْها) يعود على (نَفس واحدة) مراد به من جنسها ونوعها أي أنها خلقت من جنسٍ واحد ، وعلى هذا يكون من أسلوب (الاستخدام) حيثُ عاد الضمير على كلمةٍ مستعملة في معنًى غيرالّذي استعمل فيه الضمير .

ومن أهل العلم من يذهب إلى تأويل حديثِ البخاري (من ضلع) أنّ ذلك « يحتمل أن يكون ذلك على جهة التمثيل لاضطراب أخلاقهن ، وكونهنّ لا يثبتن على حالة واحدة ، أي : صعبات المراس ، فهي كالضلع العوجاء كما جاء خلق الإنسان من عجل .

ويذهبون إلى أنّ ما يؤيد هذا التأويل قوله : « إن المرأة» فأتى بالجنس ولم يقل : إن حوّاء. وهذا استدلالٌ فيه ضَعفٌ ؛ لأنّه أريد المرأة أصلها ، وهو حواء

وجاءَ عطف قوله ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ على قولهِ ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ فكان في حيز الصّلة ، وعبر بقوله : ﴿ زَوْجَهَا ﴾ إشارة إلى أنّ التنوع الجنسيّ بين الذكر والأنثى ليس تنوع تفضيل بل تنوع تكميل،ولذا قال زوجها، فالزَّوج في اللسان العربي كلّ فرد له قرين لا ينتفع بأحدهما إلا باقتران الآخر به ، فكل فردٍ منها عاجزٌ عن القيام بما يكلّفُ بِه إلا إذا قرن به الآخر ، فهما متكاملان ، لا متفاضِلان ، هما بمثابة الليل والنهار ، بهما كمال الزمان ، ولاتستقيم الحياة بأحدهما دون الآخر ، ولذا جاء القسم القرآني في سورة « والليل» على ذلك» :

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴾ (الليل: ١-٤) :

تأمل قوله ﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴾ لكل من الليل والنهار وظيفته ، ولكل من الذكر والأنثى وظيفته ، وبهذا التنوع يتحقق التكامل ، وترك أحدهما ما هو مكلّفٌ به للقيام بما كلّف بالآخر فيه إيقاع الخلل بحركة الحياة المطمئنة ،

وهذا من العصيان الذي ينبغي أن يُتقى لأنّه يترتب على وقوعه إيقاع خلل بالمجتمع المسلم ، وتلك جريرة عظيمة .

ومِن الملحوظ أن كلمة «الزوج» في لسان العربية تطلق بالتذكير على الرجل والمرأة ، فكأنّ فِي توحد اللفظ إشارة إلى توحد المنزلة ، فليس

أحدُهما بأفضلَ من الآخر في جنسهما ، لكن فِي القيام بتحقيق ما خلق له ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات:١٣).

وجاء عطف ﴿ خَلَقَ ﴾ محتملاً وجوهًا :

« يحتمل أن يكون عطفا على واحدة لما فيه من معنى الفعل أيِ الذي خلقكم من نفسٍ توحَّدت أي انفردت في كيفية إيجادها ، وخلق منها زوجَها بطريقةٍ انفردت أيضًا فِي خلقها ، فكلُّ منهما قد انفرد في كيفية خلقه ، وهذا يحقِّق المناسبةَ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه كما هو الشأنُ في أمر الوصلِ البلاغيّ .

« ويحتمل أن يكون معطوفًا على محذوفٍ كما هو مذهبُ الزَّمَخْشَرِيّ إذ يقول : « كأنّه قيل : من نفسٍ واحدةٍ أنشأها أو ابتدأها وخلقَ منها ، وإنّما حُذف لدلالة المعنى عليه ، والمعنى شَعَّبكم من نفس واحدةٍ هذه صفتُها »

ولعلّ الزمخشريَّ ذهب إلى ذلك مراعاةُ الترتيب الوجوديّ ؛ فخلق حواء سابقٌ ولكنَّ هذا مدفوعٌ بأن (الواو) لا تقتضي الترتيبَ الزمني .

« ويحتمل وجهًا ثالثًا هوالعطفُ على « خَلَقَكُمْ » ، فيكون داخلاً في حيز الصلة .

وجاء قوله ﴿ بَثَّ مِنْهُمَا ﴾ ليفيد أن قولَه تعالى ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ ليس على ظاهره ، وأنّ الناس المخاطبين خلقوا من أبٍ بلا أمّ ، بل لما كان الأصل الثاني راجعًا إلى الأصل الأول لم يكن الأصل الثاني مستقلا ، ثُم نبَّه إلى أن البشرية من هذين الأصلين بقوله: ﴿ بَثَّ مِنْهُمَا ﴾ فـ« من » هنا لابتداء الغاية ، وهي صلةٌ ثالثةٌ لاسم الموصول ﴿ ٱلَّذِى ﴾ الموصوفِ به معمول الأمر ﴿ ٱتَّقُوا۟ ﴾ وفي تعديد صلة الموصول الواقع صفة لمعمول اتقوا إشارة إلى استحضار هذا العطاء الربوبيّ . عليكم أن تتقوا العصيان الذي يعطّل الانتفاء

بهذه العطاءات الربوبية ، وأعظم هذه العطاءات التّذكير بالمساواة بين البشر في أصلهم ونسبهم ، فلا يفخر أحدٌ على أحدٍ بذلك ، فإنما يفخرُ العاقِل بما له أثرٌ فِي تحقِيقه وأيّ أثر للقرشيّ فِي انتسابه إلى قريش ليفتخر بِه ، ألا ترى أن قرشيّة أبي لهب وأبي جهلٍ لم تنفع أيّهما وحبشيّة بلال ، وفارسيّة سلمان ورومية صهيبٍ لم تضِرْ أيّهم ، فالتفاخر بالأنساب إنما هو ضربٌ من النفّج ، وادعاء ما ليس لك ، وتلك لا يتلطخ بها عاقلٌ .

وفي تعديد الصلات أيضًا إشارة إلى أنّ من كان منه تلك النّعم الربوبية جديرٌ بأن يبالغَ فِي تقواه .

وجاء البيان عن المبثوثِ بعنوان الرُّجولة ﴿ رِجَالاً ﴾ فلم يقل وبثّ منهما ذكرانا كثيرا وإناثًا ، تذكيرًا بما ينبغي أن يكون عليه هذا الصنف من المبثوثين أن تتحقق فيهم الرجولة ، وهي صفة نفسية لا صفة جسدية ، الذكرانية صفة جسديّة ، فكم من ذكر كملت ذكورته ، وليس فيه من صفة الرجولة مثقال ذرة ، وقد كثر هذا الضربُ فِي زماننا ، هو زمان كثير الذكران قليل الرجال ، مثلما أنه زمان كثيرةٌ إناثه فلا تكاد تجد في مئة أنثى امرأة .

روى البخاري في كتاب (الرقاق) من صحيحه بسنده عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّمَا النَّاسُ كَالإِبِلِ الْمِائَةُ لاَ تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً »

وجاء قولهُ ﴿ كَثِيرًا ﴾ محتملا أن يكون وصفًا للرجال أي وبث رجالا كثيرين ، وأن يكون وصفًا لمصدر البثِ أي وبث منهما بثًا كثيرًا رجالا ونساء ، والأوّل أظهر ، ودلّ بوصفِ الرجال بالكثرة مع أنَّ واقع الأمر أنَّ النساء في أغلب الأعصار والأمصار أكثر عددًا من الرجال إشارة إلى ما ينبغي أن يكونَ في المجتمع المسلم أن يكون انتشار الرجال في مرأى العين أكثر من انتشار النساءِ وإن كُنَّ في واقعهن في منازلهن أكثر عددا ، وهذا إرشاد لما به يتحقق للمجتمع المسلمِ سلامه الاجتماعي وحصانته ممَّا يقوضُ بنيانه .

وفِي الدّعوة الإشاريّة إلى أنّ يكونَ انتشار النّساء خارج منازلهن أقلّ من انتشار الرجال تكليفٌ للرجال بألا يَحملوا النّساءَ على أن يَتَوَلّيْنَ أمورَهن بأنفسهنَّ ، فيقعْن في ضرورة الخروج ، بل على الرَّجل أن يقوم بما يحملُ المرأة على الاَّ تنتشر خارج منزلها ، فالمرأة ذات النفسِ السوية المعافاة من تخاليط العلمانيين والإعلاميين تنفر من الخروج من سكنها ، فكل امرأة خرجتْ مزاحمة الرجال في الطرقات لغير ما ضرورة تحملها على ذلك فهي في غالبِ الأمرِ ليست على سواءٍ نفسيّ . ولولا تقصيرُ الرِّجال في القيام بما هو عليهم ما وُجدَت حرةٌ تلقي بنفسها فِي معترك الحياة خارج بيتها ، وهذا من تقصير الرجال فِي قوامتهم على النساء ، وقد جاء فِي هذه السورة فِي خاتمة المعقدِ الأول منها تقرير هذا الأصل الذي يجبُ أن يقوم عليه المجتمعُ المسلم :

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴾ (النساء: ٣٤).

وفِي تجاهل هذا التكليف للرِّجال عصيانٌ بالغُ الأثر فِي تحقيق المقصود الأعظم للسورة ، فعلى الرّجال أن يتقوا تلك المعصية .

ويأتي قوله (من بعد) ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ فيعطف الأمر بالتقوى هنا على الأمر به في صدر الآية ، فكأنّه قيل : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، واتقوا الله ، وكما جاء وصف عنوان الرّبوبية باسم موصول وصِلَته جاء هنا وصف اسم الله تعالى أيضًا باسم الموصول ﴿ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ ﴾ .

ويبقى التساؤل هنا ما الوجه البياني لتكرار الأمر بالتقوى فِي صدر هذه السورة مع اختصاص المأمور بتقواه أولا بعنوان الربوبية ، واختصاصه آخرا بعنوان الألوهية ؟

ذلك ما يحسن التلبث عنده .

تكرار الأمر بالتّقوى فِي آية واحدة ليس خاصًا بأوّل سورة النساء بل جاء أيضًا فِي مواطن منها قول الله :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ (الحشر:١٨).

من وجوه تكرار الأمر بالتقوى فِي مفتتح سورة النساء :

أن الأمر الأوّل ﴿ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾ جاء بيان المتقىَ (بعنوان الربوبية ، وكلمة ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ تـدُلُّ على التربية والإحسان والجمال ، وجاء بيان المُتَّقَى ثانيا فـي ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ بعنوان الألوهية ، وكلمة ﴿ ٱللَّهَ ﴾ تَدلُّ على القهر والغلبة والجلال ، ففي الأمر الأول بالتقوى ترغيبٌ وإغراء ، وفي الأمر الثاني ترهيب وترعيب فكان أمرًا بأن يكون المرءُ على تقوى في حالي : الرغبة والرهبة والجلال والجمال والإحسان والقهر، والمرء لايخرج حاله عن هذين : فكأنَّهُ قيل : اتقِ الله أَنّـه ربّاك ، وأحسن إليك ، وأفاضَ عليْك منْ نِعمه التي لا تُحصَى بغير طلبٍ منْك ولا استحقاق واتّق مخالفته ومعصِيته والتغافل عن أمرِه ونهيه ؛ لأنّه ﷻ عليم قديرٌ شديدُ العقاب سَريعُ الْحساب .

وقدّم ما كان من باب الجمال والترغيب والتربية والإحسان على ما كان من باب الجلال والهيبة والترهيب تأنيسًا وتربية ، فالإقبال محبة أعلى من الإقبال رهبة .

وهذا ناظرٌ إلى ما فِي صدرِ سُورَة (الفاتِحة) فقد قدم صِفاتِ الجمال على صِفة الجلال فِي تعريفنا بِه :

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾

بلْ إن قوله ﴿ ٱلۡحَمۡدُ ﴾ هو منْ بابِ الْجمال ، فلا يكونُ حَمْدٌ إلا إنْ كان إنعامٌ وتفضُّلٌ .

ومثل تكرار الأمر بالتقوى هنا تجده في قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ (الحشر:١٨)

جاء الأمر بتقوى الله ﷻ مرتين :

في الأولى : أمر بتقواه فيما يؤديه المؤمنُ من أعمال الطاعات بدَلالة قول الله ﷻ : ﴿ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖ ﴾ فالمرْءُ لا يقدم لغده : القيامة إلا الطَّاعات ، وتقواه في الطَّاعة يقوم على أمرين : الإخلاص والإتقان المؤسّس على هدي الشريعة .

وفي الأُخرى : أمر بتقواه فيما يتركه من المعاصي ، بدَلالة قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ فهذه الجملة تحمل من معنى التَّرهيب ما يفقهه العاقلون .

يقول الزمخشري : « كرَّر الأمر بالتقوى تأكيدًا ، و ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ في أداء الواجبات ؛ لأنَّه قرن بما هو عمل ، واتقوا الله في ترك المعاصي ؛ لأنَّه قرن بما يجري مجرى الوعيد»

وفي نعتِ اسم الجلالة فِي قوله ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ باسم الموصول ﴿ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ ﴾ بيان لما من أجله يكون مزيد اتقائكم إياه ، فهو إلهٌ يستَحقُّ أن يُتقى ، وفِي الوقتِ نفسه يستحق اتقاءه من وجه آخر مرتبط بموقفكم منه في سياق علاقات اجتماعيّة بينكم لها قدركم : سياق تساؤلكم فيما بينكم ، فأنتم تتساءلون به ﷻ ولولا عرفانكم بأنّه أحق من يتساءل بِهِ لما فعلتم ، فكان حريًا بكم أن تلاحظوا هذا فيكون منكم مزيد اعتناء بتقواه منجليا بربوبيته عليكم ، ومزيد اعتناء بتقواه ، وقد استثرتم في نفوسكم في سياق التساؤل جلاله وهيبته وسلطانه .

قوله : ﴿ تَسَآءَلُونَ ﴾ فيه وجوه من الأداء :

قرأ بتَشديد السّين أبو جعفر ، ونافع وابن كثيرٍ وابن عامر ، ويعقوب من العشرة ، وقرأ بقيّة العشرة عاصم وحمزة والكسائي ، وخلف بتخفيف «السّين» على حذف إحدى التاءين تخفيفاً ، فالأصل : ﴿ تتساءلون ﴾ به ، وثَمَّ قراءةٌ لعبد الله بن مسعود : «تَسْأَلُون» على أنّـه من الفعل الثلاثيّ ﴿سأل﴾

أما أنّـه من ﴿التساؤل﴾ فهو على معنى التفاعل أي المشاركة في إيقاع التساؤل ، فكل واحدٍ منكم يسأل الآخر بالله ﷻ ، وفي هذا أن التساؤل بِه أمرٌ متفق عليه بينكم لاينكر بعضكم على بعضٍ حين يفعل ، وهذا أدعَى إلى أن تجتمعوا على اتقائه ، فمن كان جديراً بأنْ يُجتمع على التساؤل به ، ويتقى بِه مغبة الظلم أو التقصير ، فإنه الجدير بأن يُتقى بطاعته عقوبته.

وكان ظاهرالأمرِ أن يُعدّى الفعل بنفسه ، ولكنّه عدّي بالباء (به) لتضمين ﴿ تَسَآءَلُونَ ﴾ معنى تتحالفون ، فيعدي بما يُعدّى به (تتحالفون) وفِي التضمين تحوّلٌ دلالي يكثف الدلالات في الكلم ، فيستجمع فِي صدر المستقبل صنوفًا من المعاني .

وجاء قوله ﷻ : ﴿ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ ذا وجوه من الأداء .

قرأ العشرة خلا حمزة بنصبه ، وقرأ حمزة بجره .

وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه بالرفع على الابتداء ، والخبر محذوف ، وأهل العلم في تقدير الخبرالمحذوف على وجوه منها ما قدّره الزمخشري : والأرحام ممّا يُتّقى أوْ ممّا يُتساءلُ بِه ، وقدرَّه ابن عطية : والأرحامُ أهلٌ لأن تُوصلَ .

أمّا قراءة النّصب ، فالوجه التركيبيّ لها أنّها عطفٌ على اسم الجلالة أي اتقوا الله والأرحامَ ، وغير خفيّ أن المعنى على اتقوا عصيانَ الله ﷻ واتقوا قطيعةَ الأرحام ، والذي حسّن العطف أنّ اتقاء قطع الأرحام من اتقاء عصيان الله ﷻ فكأنّـه من قبيل ذكر الخاص بعد العام ، كما قيل في قَولِه ﷻ : ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾ (القدر: ٤) .

وهذا قول جمهرةٍ من أهل العلم منهم مجاهد والضحاك ، وقتادة والسَّدي والفرّاء والزّجّاج ، ومن أهل العلم من جعله منصوبًا على الإغراء أوالتحذير أي والأرحام صلوها ، أوالأرحام لا تقطعوها .

ومن وجوه نصب ﴿ ٱلْأَرْحَامَ ﴾ أنّه عطفٌ على محلّ المجرور في ﴿ تَسَآءَلُونَ بِهِۦ ﴾ لأنَّ المجرور المتعلّق بالفعل في قوة مفعولِه ؛ لأنَّ الفعلَ عُدّي إليه بحرف الجر ، فهو مجرور لفظًا ، وفي المعنى منصوبٌ ، وهو كمثل قولهم دَعَوتُ لسعدٍ وخالِدًا (بجر سعد ، ونصب خالد) والعطف على محل المجرور سائغٌ شائعٌ فِي لسان العربية .

أمّا جرّ ﴿ ٱلْأَرْحَامَ ﴾ كما فِي قراءة حمزة ومجاهد فذلك يحتمل وجهين :

الأوَّل : أنّه عطف على الضميرفي (به) أي تتسّاءلون به ، وبالأرحام من غير إعادة لحرف الجر.

وهذا الوجه لا يقول به نحاة البصرة ، فهم يُوجبون إذا كان المجرور ضميرًا أن يعاد حرف الجر في المعطوف ، تقول سلمت عليك وعلى محمدٍ ، ويستقبحون : سلمت عليك ومحمدٍ . ومن ثَم فالأعلَى أن تقول : اللهمّ صلّ علَى مُحمدٍ وَعلى آلِ محمدٍ .

وظاهر قول الله ﷻ ﴿ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ (البقرة:٢١٧) جواز ما استقبحه البصريون ، فقد عطف قوله ﷻ : ﴿ ٱلْمَسْجِدِ ﴾ مجرورا على الضمير في (به) وإذا كان هذا مسْتقبَحًا عند نحاةِ البصرة ، فإن من نحاةِ الكوفة من لم يستحسن قراءة حمزة كالفراء[١].

---

(١) دفع قراءة صحيحة السند إلى النبيّ ﷺ لأمر لغويٍّ دفعٌ مدفوعٌ عن الصواب . الأصل أنّ كل قراءة صحيحٌ انتسابها إلى النبيّ ﷺ هي قراءة عاليّة لا ترد أو يتوقف في قبولها أو يفضل عليها غيرها إلا تفضيلا متعلقًا بمستوى الدلالة على المعنى قربًا وبعدًا .

ومن وجوه الخفض أنّ «الواو» في ﴿ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ إنما هي واو قسمٍ ، والأرحام مقسمٌ بِهِ ، فتم الكلام عند قوله تعالى ﴿ تَسَآءَلُونَ بِهِۦ ﴾ ثُم جاء أسلوب القسم ، وجوابُ هذا القسم هو قولُه تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾

ولم يرتضِ هذا الوجه بعضُ أهل العلمِ لأمورٍ :

«منها أن القراءات حقها أن تتعاضض ، وقراءة النصب من جهة وقراءة إظهار الجار ﴿وبالأرحام﴾ لا يتناسب معهما القولُ بالقسم ، وكلُّ تأويل تكونُ به القراءات متباعدة هو تأويلٌ بعيد ، والقرآن الكريم إنما يحمل على أفضل وجوهه».

«ومنها أنّ الشرع جاء بالنهي عن الحلف بغير الله ﷻ فلا يؤّول القرآن على وجه قد جاء النهي عنه .

وهذا مردودٌ لأنَّ الله ﷻ قد أقسم بأشياء كثيرة ، والنهي إنّما هو بالنسبة للإنسان ، والقسم هنا من الله ﷻ».

وجاء تذييل الآية بقوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ على نحو تركيبيّ يُوضعُ فِيه المظهر موضع المضمر ، فكان ظاهرُ الأمر أن يقال : واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إنه كان عليكم رقيبا ، ولكنّه ﷻ قال : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ وهذا ما يعرف ببناءِ الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، وهو بابٌ من العدول التركيبيّ يفيض بالمعاني النفسيّة العالية .

في ذكر اسم الجلالة في مقام يصلح ذكر الضمير مزيد استحضار في القلب للهيبة التي تتوافد من هذا الاسم الأعظم . إِنَّ كلّ قلبٍ يستحضر معنى هذا الاسم الأعظم الجامع كلّ أسماء الله الحُسنى يفيضُ بتلك المعاني ، فيكون أقربَ إلى الاستجابة لما أُمر به .

وأمرٌ آخرُ أنّه قال كان عليكم رقيبا ، ولم يقل إنّ الله عليكم رقيب أو إن الله رقيب عليكم ، الإتيان بكلمة ﴿ كَانَ ﴾ وتقديم المتعلّق ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ على ما يتعلق به ﴿ رَقِيبًا ﴾ فيه دلائل على معانٍ تملأ القلب رهبة ، فهذة جملة

مفعمة بالترهيب والترغيب لمن لم يكن مصغيا بكل حالِه لما جاء به صدر هذه الآية . ولم يكتفِ بأن يأمرَهم بتقواه ربًا وإلها ، بل ثقّف نفوسهم وقلوبهم بأن أقامها فِي سياق الرَّهبة .

كلّ منْ تحدّثه نفسه بجريرةٍ أو سيّئة إذا علم أنّ ثم من ينظر إليه ، فإنّه يراجع نفسه ألف مرة ، ولا يُقدم على السيئة في محضرٍ إلا من بلغ به الفجور مبلغًا لا ينجع معه شيءٌ ، وما عصيان العاقل إلا من غفلة عن استحضارِ المراقبة الإلهية . فذكرهم بأنّهم إنْ لم يستجيبوا لما أمروا به في صدر الآية بطريق العبارة وطريق الإشارة فليعلموا أنَّ الله كان عليهم رقيبا .

وكلمة ﴿ كَانَ ﴾ هنا لا تحمل معنى المضيّ ، ولكن تستحضر معنى الدّيمومة التي لا تنقطع فهي ديمومية لا مبدأ لها ولا منتهى ، وهذا فيه من التَّرهيب والترغيب ما فيه.

وفي تقديم ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ إيحاءٌ بأنّهم كالمخصوصين بمراقبته ، وكأنَّه ليس من سواهم معنيًّا بمراقبته ، لأنّ فسادَ الكون لا يأتي إلا من عصيان الناس المنادَى عليهم في صدر السورة ، فمن عداه ليس بحاجةٍ إلى أن يكون عليه رقيبٌ ، فإنه لا يقع منه ما يراقب من أجله .

جاءت هذه الجملة تذييلا للآية ، ويحمل مع ذلك معنى التعليل ، كأنّه يقول لهم اتقوه لأنّه ربكم ، ولأنَّه إلهكم ، ولأنَّه عليكم رقيب .

والرقيب : على صيغة « فَعيل» للمبالغة من رَقَبَ ، والرّقبُ في شأن البشر إنما هو تحديد النظر يراد تحقيقه ، وصيغة (فعيل) هنا بمعنى فاعل ، فالرّقيب بمعنى المُراقب الحافظ جميع حال من يراقبه قولا وفعلا ظاهرًا وباطنا .

وفي اسمه (الرقيب) معنى حفظ ما يكون منهم ، ليحاسبوا عليه إن خيرا وإن غيره ، فهو كمثل قوله ﷻ ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْۚ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ شَهِيدٌ ﴾ (المجادلة:٦).

وهو من بابه ما رواه الشيخان في كتاب (الإيمان) من صحيحيهما بسنديهما عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ : . . . مَا الإِحْسَانُ قَالَ : «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» . (النص للبخاريّ)

كذلك يؤكد مطلع السورة أصولاً يُبنى عليها المجتمع المسلم :

واحدية المنشأ ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ واحدة الغاية والمعتقد ﴿ رَبَّكُمُ ﴾

الناس سواسية لا يتفاضلون بأنسابهم فهم أبناء أب واحد وعبيد إله واحد .

الناس مراقبون من خالقهم لمجازاتهم على ما اتخذوه من موقف مما أمروا به في هذا السورة وغيرها وممَّا أمروا به ترك التفاخر بالأنساب ، وترك قطيعة الأرحام .

يتبيّن لنا من هذا المطلع أنّ هذه السورة جاءت بالتشريعات الّتي تحقق لبناء المجتمع المسلم على دعامتي العدل والرحمة ، وعلى المساواة بين أبنائه في أنسابهم ، وفي هذا حماية للمجتمع من داء التفاخر والتظالم ، وهما داءان إذا وُقِيَ منهما أي مجتمع فقد تحققت له القيومية والقوامة على غيره ، وذلك ما كانت عليه الأمة المسلمة في صدر الدعوة ، فكانت لها القوامة والقيومية على غيرها في كافة شؤون الحياة ولن تستطيع الأمة استعادة قيوميتها وقوامتها على الأمم الأخرى إلا إذا تطهرت من داء التفاخر والتفاضل بالأنساب ، ومن داء التظالم والاعتداء على حقوق الضعفاء .

ينتهي مطلع السورة بهذه الآية الحاضنة تلك الجملة المفتاح التي تحملُ إلاحَةً بما قامت السورة عليه ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ فتتوالى آيات مقدمتها إلى نهاية الآية العاشرة منها .

من بعد هذا المطلع يأتي قوله ﷻ :

﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ (النساء:٢) [١].

جاءت معطوفةً على قولِه ﴿ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ﴾ أو ﴿ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ ليأخذ هذا الأمرُ بإيتاء اليتامى أموالهم والنهي عن تبدل الخبيث بالطيب ، والنهي عن أكل أموال اليتامى منزلة الإيجاب إلى للأمر بالتقوى ، فلا يظنّ أن الأمر ، والنهي فِي هذه الآية أدنى منزلة من استحقاق طاعته من الأمر بتقوى الربّ ، فليس من أحدٍ البتة يمكن أن تحدثه نفسُه بأنَّ الأمر فِي ﴿ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ﴾ لغير الوجوب ، وأنه على سبيلِ التراخِي لا الفورِ ، ذلك لا يُقال من أحدٍ يُسْتمع لمثله البتة في الأمر بالتقوى ، وعطف هذا الأمر وهذين النهيين يكتسبها ممّا عطفت عليه خاصيّته فِي استحقاق وجوب الأمر وحرمة المنهي عنه على الفور .

ذلك بعضٌ من عطاء أسلوب الوصل بالواو ، فالجمل فوق أنَّها اتفقتْ في نوع أسلوبها ، هي جميعًا إنشاءٌ طلبيّ لفظا ومعنى هي في الوقت نفسه بينها نسبٌ أعرقُ من نسب الاتفاق في نوع النسبة الكلامية . إنه نسب ضرورة ما جاءت به لتأسيس المجتمع المسلم ، وما يترتب على ذلك من نسب استحقاق الوجوب أمراً والتّحريم نهيا على سبيل الفور .

---

(١) يقول الرازي في وجه مجيء هذه الآية بعد آية الاستهلال :

«اعلم أنه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على أنه يجب على العبد أن يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه محترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح أقسام التكاليف فالنوع الأول ما يتعلق بأموال اليتامى وهو هذه الآية وأيضا أنه تعالى وصى في الآية السابقة بالأرحام فكذلك في هذه الآية وصى بالأيتام لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الإشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة أو لمكان الرحم فقال ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ (مفاتيح الغيب).

وإذا نظرت في الآية ألفيتها مشتملة على أمر ونهيين ، وقد صيغ كل منها على نحو يمنح المستقبل إن تدبر فيضًا من العطاء المفعم قلبه بأدبِ هذه السورة المؤسّسة المجتمع السلم تأسيسًا لايُهدمُ ، ولا يُثْلم :

كان فِي الآية المطلع أيضًا بتقوى الرَّب والإله ، وإيصاء بصلة الرحم واتقاء قطعها وبدأت التالية لها بالإيصاءِ بالعدل مع من لا يملك من أمره شيئًا ، وذلك لا يكون إلا ممّن أفعمت التقوى قلبه ، لأنَّ العدل مع ضعيفٍ مغلوبٍ لا ناصر له لا يكون إلا من ذلك القلب لَمشرقٌ بالتقوى ، لذلك بنى الأمر بإيتاء اليتامَى أموالهم على الأمربالتقوى وصلة الأرحام ، فهؤلاء اليتامى ذوو رحم قريب ورحم بعيد بأوصيائهم المتولين أمرهم .

هكذا يُبنى المعنى القرآني على نهج يُهيئُ النفسَ المستقبلة لأن تستسلم لهذا الهدي وتستبشر به .

جاء قوله ﷻ : ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ محتملا أن يكونَ الخطابُ فيه عامًّا وأن يكون مخصوصًا بفئة هم أولياء اليتامى .

قد يبدو لك أنّ البيان فِي ظاهره خطابٌ لبعضٌ ممّن جاء الخطاب لهم في الآية المطلع ، فهنالك كان الخطاب عاما ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ وهنا الخطابُ لطائفة من الناس : أولياء اليتامى والأوصياء عليهم ، فهم أحقّ الناسِ بهذا الخطاب ؛ لأنّ تلك الأموال من تحت سلطانهم ، وهذا يبيّن لك نهجًا في العربية أن تعطفَ خطاب خاصّة على عامّة لهم بتلك العامة نسبٌ .

ولكنّك إذا استحضرت قول الله ﷻ من بعد :

﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ (النساء:٦).

تبيّن لك أنّ الأعلى أنْ يكون الخطابُ عامًّا يشمل الناس والأولياء والأوصياء بناء على أنّ معنى ﴿ وَءَاتُواْ ﴾ ليس «ادفعوا» بل معناه «احفظوا ، واستثمروا» فهو حضٌّ على حفظ أموال اليتامى حتّى يبلغوا الرشد ويأنس الأولياء منهم ذلك ، فيدفعوها إليهم .

وبناء على هذا الوجه يكون قوله ﷻ ﴿ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾ على ظاهره غير مؤوّل بأنّه الذي كان يتيمًا .

وإنما قلت إنّ المخاطب بقوله عامًّا وليس خاصًّا بالأولياء والأوصياء لأنّ الأولياء ليسوا وحدهم المأمورين بالإيتاء (الحفظ ، والاستثمار) وإن كانوا هم أوّل من يكونون كذلك ، بل المجتمع المسلم كله مسؤول عن أن تحفظ لليتامى أموالهم ، وأن تستثمر على أكمل وجه وأن تُحمَى من عبث الأولياء إن كان ، وأن تواصي الناسُ فيما بينهم بحفظ أموالهم ، والتصدي لمن يسعى إلى إتلافها أو إهمالها وغير ذلك من الأعمال الوقائيّة التي من شأنها أن نجعل الأولياء والأوصياء في حِرز من أن توسوس لهم نفوسهم أو شياطينهم أن يتهانوا في حفظ تلك الأموال واستثمارها لأصحابها اليتامى ، فيكون بذلك قد شارك المجتمع كلّه في القيام بهذا الإيتاء .

هذا يبين لنا أنَّ من أسسِ بناء المجتمع المسلم التَّواصي بالحق ، والمراقبة لما يجري فيه ، فلا ينكفئُ أحدٌ على أمره تاركا أمور غيره ، ولاسيّما أمور الضعفاء .

وجاء البيان عن المأمور بهِ بصيغة (الإيتاء) دون قولنا (احفظوا) إشارة إلى أنّ هذا الحفظ ينبغي أن يحقق سهولة إيصال تلك الأموال على ما كانت عليه حين يبلغ اليتامى رشدهم ، ولكن لو قيل (احفظوا) لتحقق معنى الحفظ بأدنى درجة من درجاته ، وإن لم تحقق يسر إيصال تلك الأموال لهم عنْدَ رُشْدِهِمْ

هذا الوجه عندي من تأويل فعل الأمر ﴿ ءَاتُواْ ﴾ بمعنى احفظوا واستثمروا ، وجعله من باب المجاز في الفعل بالتعبير عن السبب بالمسبب ، وهو نهجٌ

عربيّ قويم، يتخذه العربي حين يريد صرف البصائر إلى النتائج واستحضارها، وأن الأسباب ليست مهمة لذاتها ولكن لنتائجها، فعلى المسلم ألا يكون اتخاذه الأسباب تحلّة بل يكون عن عناية بها وملاحظة لنتائجها.

غير قليل من الناس يتخذ الأسباب تعلّة دون عناية بها لتؤتي ثمارها ليقول قد فعلت وفعلت ولم يحدث شيءٌ، فيعذر إلى نفسه، يبرّئ ساحتها بمجرّد اتخاذه الأسباب.

والقرآن الكريم هنا يلفتنا إلى أن المجتمع المسلم عليه أن يتخذ الأسباب وأن يرعاها لِتُؤتِي ثمارها، فكأنَّ المتخذ السبب هو متخذٌ فِي الحقيقة نتائجها.

وفي هذا المجاز أيضًا بُشْرى لأبناءِ المجتمعِ المسلم أنّهم إن اتخذوا الأسباب على الوجْهِ اللائِقِ بأخذها، فإنها ستكون مثمرة لاتخيب.

والذي حملني على استعلاء هذا الوجه الذاهب إلى أنّ فعل الأمر ﴿ ءَاتُواْ ﴾ مؤول بمعنى الحفظ وحسن الرعاية، وليس معناه دفع المال لهم، وأنَّ اليتامى هنا على حالهم من الصغر - ولمّا يبلغوا الرشد إنما هو قوله ﷻ في الآية السادسة:

﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ (النساء:٦).

فقد أمرت بابتلاء اليتامى إذا بلغوا الحلم، ولم يجعلْ مجرّدَ بلوغِ الحُلم كافيًا للدّفع، بل لا بد من الاختبار وسبر الأحوال؛ ليطمئن الولي أنّ صاحب المال ليس سفيها، وغِرًا ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا ﴾.

وهذا الإيناسُ لا يكون إلا عن سبرِ غورٍ ومراجعة ومراقبة، ولذلك قال هنا: فادفعوا إليهم أموالهم، ولم يقل فآتوهم أموالهم، والتعبير بالدَّفع فيه إشارة إلى

الإسراع ، وإلى العمل ، وفيه إشعارٌ للوليّ أنَّ في الدفع خيرًا له من الإبقاء ، وكأنَّ استبقاءَ المال في قبضته حملٌ على كاهله ، يفرح بحسن تخليصه من تبعته علَىما يُرضِي الله ﷻ .

وقال : (وأشهدوا عليهم) ولن يكون إشهادٌ إلا بعد انتفاءِ وصفِ اليُتم كليّة بالبلوغ وإيناس الرشد .

وحتَّى لا يكون معنى الآية السادسة تكرارًا لمعنى الآيةِ الثانيةِ آثرت أن يكون المعنى في الآية الثانية على معنى ما يُهيئ الأموال لأنْ تكون محلّ الدّفع المأمور به في السادسة ، وذلك بحفظها وحسن استثمارها ؛ فتأويل الآية الثانية في صحبة الآية السادسة أسلمُ وأغنمُ .

وكذلك يؤيد الوجه الذي اصطفيته قوله في الآية الثانية ﴿ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ على ما سوف يأتيك بيانه إن شاء الله تعالى .

وثَمَّ وجهٌ تأويليٌّ آخر هو عندى أدنَى من الذي ذكرتُه أولاً :

هذا الوجه يجعلُ فعلَ الأمرِ على حاله غير مؤّولٍ ، ويجعلُ التأويل في مفعوله الأول (اليتامى) فالإيتاء على هذا الوجه هو دفعَ الأموالِ إلى أصحابها الذين كانوا يتامى ، وبلغوا سن الرشد ، وعلى هذا يكون البيان بصيغة (آتوا) دون (الإعطاء) ؛ لأن فِي الإيتاء معنًى ليس في الإعطاء :

الإيتاءُ عن سهولة ورضا نفسٍ واستشرافٍ لثواب هو أعظم ممّا أوتي ، ولذا جاء البيان في دفع الزكاةِ بالإيتاء فلم يقل (أعطوا الزكاة) بينما الجِزية جاء البيان عن دفعها بالإعطاء :

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة:٢٩).

فالذميُّ لا يدفع الجزية إلا محمولا عليها ، ولا يتطلعُ إلى مثوبةٍ ، أمّا المزكي فإنّهُ يتلذذ بإيتائها مستحقيها،ويسعى إلى إيصالها إليهم بنفسِهِ في يسر، من دون مطالبة له بها ، فهو المؤتمن عليها فيما بينه وبين ربّه ﷻ ، فجاء البيان بصيغة ﴿ ءَاتُوا ﴾ إيماءً إلى أنّ على أولياء اليتامى أن يُيسروا وصول الأموالِ إلى أصحابها اليتامى ، وأن يروا في خروجها من أيديهم إلى أصحابها اليتامى نعمة من الله ﷻ عليهم تستبشر بها نفوسهم أن حملوها وأدوها .

ومن صور إيتاء اليتامى أموالهم ، وهم في طوراليتم الشرعي أن ينفق عليهم من أموالهم ، فلا يحرموا منها بدعوى الحفاظ عليها حتى تسلم لهم ، بل يجب أن ينفق عليهم منها بما يقضي به عرف العصرُ والمصرُ الذي يكونون فيه ، والمستوى الاجتماعيّ والاقتصادي الذي ينتمون إليه ، فينفق على إطعامهم ، ومسكنهم وصحتهم وتعليمهم ورعايتهم وتيسير سبل تحصينهم جسديًا ونفسيًا ... وكل ما كان سيفعلُ بهم آباؤهم ، فيكون الوليُّ والوصيّ كآبائهم ، وعلى هذا يكون وصفه باليتم على حاله أي ما يزال متلبسًا بالمدلول الشرعي .

وجاء البيان عن أصحاب هذه الأموال بصيغة ﴿ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾ ومن البيّن أنّ المال لا يرد إلى صاحبه اليتيم إلا إذا زال عنه يتمُه ، فيكون في هذا البيان تذكيرٌ بما كانوا عليه ، وأنّهم من بعد بلوغهم الرشد ، ودفع أموالهم إليهم بحاجة إلى استمرار شيْءٍ من الرعاية يقيهم عثرات الجهالة بحركة الحياة ، فلا ينفضُ الوصي يده من شأن من كان واليًا عليه وعلى ماله بمجرّد أن يدفع إليه ماله ، بل عليه أن يبقى في كنفه بالإرشاد والتوجيه والنّصيحة والرعاية والحماية ، فكأنـّه ما يزال يتيمًا بل هو يتيمٌ بالمعنى اللغوي للكلمة : «الانفراد» لأنه برفع الوصاية عليه صار منفردًا .

جاء البيان بكلمة ﴿ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾ تثقيفًا لأنفس الأولياء والأوصياء ، وفي الوقت نفسه فيه إشارة إلى المبادرة إلى دفع ماله إليه متى أنس الولي أنه قد رشد ، ولا يحتج بما يعطل تسليمه ماله ، فكأنّ ما بين ما كان متصفًا فيه باليتم ، وما استحق فيه دفع ماله إليه زمن يسير لا يكاد يدرك . فقربُ العهد باليتم كان

مقتضيا تسميتهم يتامى ، وهو ما يسميه البلاغيون بالمجاز المرسل باعتبار ما كان عليه قبل ، ومن وراء هذا من المعاني ما ذكرت لك .

وتأويل قوله ﷻ ﴿ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾ على الوجه السابق يجعل قوله ﴿ ءَاتُواْ ﴾ على بابه وهو دفع المال لصاحبه ، وخروجه من يد الولي إلى اليتيم ، وقد اخترت غيره : اخترت أنّ الإيتاء في هذه الآية يعني حفظه واستثماره إلى أن يحين دفعُه ، وعلى هذا الوجه يكون قوله ﷻ : ﴿ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾ على بابِه في هذه الآية .

وجاءت الإضافة في قوله ﴿ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ مشيرة إلى أنّه ليس للوصيّ والوليّ أن يقتطع أويؤخر جزءًا من تلك الأموال لأمرٍ ما ، بل عليهم أن يؤتيهم كلّ ما هو أموالهم استحقوها بطريق الشرع .

في هذا إغلاق باب التحايل أمام بعض الأوصياء وادعاء أن بعضَ أموالهم لو سلمت إليهم الآن لكان كذا وكان كذا إلى آخر ما توسوس به الشياطين .

وفيه إشارةٌ تهذيبية تثقيفية للأولياء والأوصياء أنَّ هذا الذي يدفعونه لليتامى ليس مِنَّةً مِنْهُم عليهم ، إنّه مالُهم ، فلا يَحِيك في نفوسهم شيءٌ من ذلك ، فلا توسوس للوليّ نفسه أنه قد ظلّ سنين يَتعب في حفظ تلك الأموال ثُم يأتي لأخذها مثمرة محفوظة ، كثيرًا ما يتصايح بعض الأوصياء فِي زماننا بهذا[1] .

وفي هذا أيضًا إشارة إلى أن ما ينتجُه مالُ اليتيم في زمن يُتمه هو له ، وإن كان باستثمار الوليّ ، فإنّ أصلَ المال لليتيم .

---

(١) لوعقل مثل هذا الوصي الأمر على حقيقته ، لعلم علم يقين أنّه برعايته مال اليتيم وسهره على حفظه ، وتنميته إنما كان يأخذ نصيبه غضًّا طريًّا : كان في معية الله ﷻ وطاعته ، كان ممتعًا بفيوض القربِ والتوفيق ، ولو راجع أيامه التي حفظ ورعى مال اليتيم لوجدها خلوًّا من الكدرِ النفسي ، والابتلاءات ، وتلك من مثوبتِه ، وأجره :
روى البخاري فِي كتاب (الأدب) من صحيحه بسنده حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنِى عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِى حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِى أَبِى قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : « أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِى الْجَنَّةِ هَكَذَا » . وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى .
أو مثل هذه المثوبة يمكن أن تشترى بملْءِ الأرض ذهبًا ؟

كذلك يتبيّن لك ثراء العطاء فِي نظم الآية .

وعطف على الأمر بإيتاء اليتامى أموالهم نهيًا عمًّا قد يكون سببًا في أن تبدد تلك الأموال من قبل بلوغ اليتامى رشدهم واستحقاقهم إرجاع أموالهم إليهم : عطف قوله ﴿ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ﴾ على قوله ﷻ : ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ .

جاء النّهي بصيغة عامةٍ لاتحصره فيما يتعلق بالتّصرف بأموال اليتامى ، ليضعَ أصلا كليًّا يقيمُه المسلمُ بين عينيه في جميع أمره : لا تتبدلوا الخبيث بالطيبِ فِي أمرٍ من أمورهم الدّنيوية وغيرها ، والقريبة والبعيدة ، والخاصّة والعامة .

هكذا المسلم ينظر حين يكون بين أمرين أيهما الخبيث ، وأيهما الطيب ، وعليه أن يدع الخبيث مهما كان أمرُه ، وأن يأخذ الطيب مهما أحاط به .

فإذا تُنُزّل على هذا الأصل الكليّ ما هو متعلّقٌ بالسياق القريب : شأن أموال اليتامى ، تبيّن للمستقبل هذا البيان أنّ عليه ألا يستبدل شيئًا من مال اليتيم ، وإن أعجبه بماله هو ، وإن لم يرق له ، فإنَّ عليه أن يوقن أنَّ مال اليتيم بالنسبة له خبيثٌ عليه أن يحترز منه ، وأن يتقيه كما يتقي القاذورات ، وأنَّ ماله إنّما هو الطيب الذي إن قنع به فإنه الأبقى والأتقى والأهنى ، وبهذا نهى الإسلامُ أن يكون فِي هذا المجتمع المسلم غرًّا يستبدل الخبيث بالطيب .

أنت إذا قست شؤون الحياة التي نقوم فيها على هذا الأصل الكليّ رأيت أنّ غَيْرَ قلِيلٍ منّا آخذون الخبيث تاركون الطيب فِي كثير من شؤون حياتنا .

وفِي هذا إشارةٌ إلى أنّ أولئك الذين يستبدلون الخبيث بالطيّب فِي أي شأنٍ من شؤون حياتهم إنّما ذلك لخلل في تكوينهم النفسيّ ، لعلّ مردّه إلى خللٍ فِي منهاج التربية التي اتخذ في شأنه من قبل أبويْهِ.فهذا من عقوقِ الآباء بالأبناءِ.

روى الشيخان : البخاري في كتاب (الجنائز) ومسلم في كتاب (القدر) بسنديهما عن أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ، فَأَبوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ » .

ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه : ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ (الروم: ٣٠)

وهذا يبيّن عظيم مسؤولية الآباء والأمهات في تكوين المجتمع المسلم ، فإذا ما وقفا من قوله ﴿ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾ ، وقوله ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ وقوله ﴿ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ موقفًا إيجابيًّا فلن يَقع منهم ذلك الخللُ المنتجُ لخلل نفسيٍّ في ذريتهم يدفعها إلى أن تبدّل الخبيث بالطيب فِي أيِّ أمرٍ منْ أمورِ الحياة .

فإذا فهم هذا العموم في الهدي القرآني القائم فِي هذا النهي ﴿ لَا تَتَبَدَّلُواْ ﴾ كان السياقُ قاضيًا بعدم حصر المعنى في صورة من الصور التي أشار إليها المفسرون في هذا الموضع ، وانفتاح دلالة النظم أليق بالسياق .

وإذا كان قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ﴾ عامًّا فِي دلالته ، فقد جاء من بعده قوله عز وجل : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ معطوفًا عليه ، ومن البيّن أنّه داخلٌ فِي عموم الجُملة السابقة ، فيكون من عطف الخاصّ على العامّ ، وهو في القرآن الكريم ، وفي بيان العربية كثير ، وهو نهجٌ بيانيٌّ يلفتُ البصائرَ إلى خصوصية فِي المعطوف زائدة على ما فِي المعطوفِ عليْه .

قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ جاء النهي فيه عن الأكلِ ، وغير خفيّ أن النهي غير منحصرٍ فِي هذا الفعل (الأكل) ولاسيّما أن « الأموال » من حيثُ هي لا يقعُ عليْها الأكلُ ، ممّا يفهم منْه أن حقيقة الأكل غير مقصودة وحدها ، فيكون لها مفهوم مخالفة ، فيقولُ مُتعنّتٌ إنما نهانا عنِ الأكل ، ونحن لن نأكلها ، بل سننفقها فِي غير المأكلِ ، وهذا لَمْ نُنْهَ عنه ، فهو لنا حلّ بنصّ الآية .

العربُ تستعمل الأكل فِي كلّ تصرفٍ من التصرفات التي يترتب عليها فناء المتصرف فيه فناء كليًا أو جزئيًا ، فكلّ تصرف فِي شيْءٍ يؤدي إلى هلاكه أو هلاك بعضه يطلق عليه أكلٌ لما أن المأكول لا يمكنُ استرداده على حالِه ، فعبّر به لما فيه من إيفاءٍ بالمقصود ، وهذا ما تراه أيْضًا في قوله ﷻ :

﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ (البقرة:٢٧٥) .

وإذا تأمّلت البيان القرآني وجدته ينهاهم عن أكل أموال اليتامى إلى أموالهم ، وظاهره أنّه نهيٌ مقيد بحال ضمّ أكل أمول اليتامى إلى أموالهم ، وأنّنا إذا سلكنا طريق مفهوم المخالفة فهم أنّه لا يُنهى عن أكلها وحدها ، كأن تقول لا تضرب زيدًا وبكرًا ، قد يفهم أن مناط النهي هو الجمع بينهما في النهي ، فإذا ضربته أيًّا منفردًا ، فلا بأسَ ، هذا الفهم إن وقع من أحدٍ ، فهو فهم منفصلٌ عن أمرين مهمين : سياق الكلامِ ومقصود السورة ، ثُم خصائص العربيّة فِي إبانتها عن المعاني .

السياق للنهي عن كلِّ ما يلحق باليتامى من أذًى ، وإن قلّ ، ومقصود السورة لبيان أصول وضوابط بناء المجتمع المسلم على دعامتي العدل والرحمة ، وهذا الفهم متعاند معهما

أمّا خصائص الإبانة في العربية فهذا نهْجٌ من أنهاج الإبلاغ فِي التنفير من الفعل كالذي تراه في قوله تعالى :

﴿ وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُواْ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور:٣٣).

فهل يرى أحدٌ أنّ فِي الآية إباحةً لإكراههنّ على البغاء إن لم يردن تحصّنا بأنْ كانت راغبة فيه على عمومه ، ولكنها تكرهُه مع شخصٍ معيّن ، لن يكون البتة قائلٌ بذلك .

الآية جاءت على ذلك النهج إبلاغًا فِي تنفير السّادة ممَّا تنفر منْه الإماء ، فإذا كانت الأَمَةُ نافرةً منه فكيف بالعربيّ السيّد ؟ أليس هو الأولى بأن ينفر من هذا الفعل الذي تنفر منه كل نفسٍ ، وإن كانت نفس غير حرٍّ ، وغير عربيٍّ؟

كذلك قولِه ﷻ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠)

أيزعمُ زاعمٌ أن قوله ﷻ ﴿ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ يشير تلويحًا إلى حلّ أكل الربا إذا لم يكن أضعافًا مضاعفةً ؟ لا يكون .

وقد يتساءل ناظرٌ فِي البيان : إذا ما كان أكل مالِ اليتامى مفردًا منهيٌّ عنه ، فلم جاء بالنهي عن أكلِ أموال اليتامى مع أموال الأوصياء ، وفي النهي الأوّل غُنْية ؟

يدفع ذلك بوجهين :

الأوّل : في هذا النهي عن ضم أموال اليتامى إلى أموالهم ضمًّا قد يؤدي إلى مضرة إبلاغٌ فِي النهي عن أكل أموال اليتامى حين لا يكون للأوصياء مالٌ ؛ لأنّه إذا ما نهى الأوصياء عن أكل مال اليتامى ، وهم لا مالَ لهم ، فإن ذلك النهيَّ أشدُّ وهم مستغنون عن أموال اليتامى ؛ لأنّ مساسَ الغنيّ بمال اليتيم أشدُّ قبحًا من مساسِ الفقير ذي الحوجةِ ، بل إنّ الفقير ذي الحاجة مأذونٌ له بما يسد خلّة بمعروف :

﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾(النساء:٦).

الآخر : أنّ في قولِه ﴿ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ إشارةً إلى أنّ الفعل المنهي عنه ﴿ تَأْكُلُوٓاْ ﴾ مضمّنٌ معنى تضمُّوها ، وكأنّه لا يَنْهى عن أكلها والتّصرّف فيها

بما قد يهلكها إهلاك المأكول لا يسترجع مِنْهُ شيءٌ بل الأمر أعلى من ذلك إنّه نهيٌ عن مجرّد الضمّ الذي قد يكون سببًا إلى تعرضها لما يهلكها ، فنهاهم عن ضمها إلى أموالهم ، فلا يفرق بينهما ، فهو نهيٌ عمّا قد يكونُ سببًا في وقوع ما يظنّ معه الهُلْكة ، فكيف بوقوعِ الهُلْكَةِ نفسها .

إنّه إبلاغٌ فِي الحثّ على الحيطة فِي حفظِ أموالِ اليتامى ، وهذا إذا ما أخذ به كان عامًّا فِي كلِّ تصرفٍ يظنّ معه الخشية من إلحاق الضرر بأموالهم ، فلا يغامر بأموالهم في تصرفاتٍ اقتصادية غير محسوبة منافعها متيقن تحرزها من المضرة التي لا تطاق ، ومنْ ثَم فليس له أن يضارب بها في تجارات غير مأمون أو في عصر أو مصر غير مستقرٍّ اقتصادُه ...إلخ

وجاءت فاصِلَة الآية ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ على نحوٍ لم يأت مثله فاصلة لآية أخرى فِي القرآن الكريم ، فكلمة ﴿ حُوبًا ﴾ من فرائد القرآن الكريم والحوبُ : الهلاك ، والحوب الذنب العظيم ، وفي هذا إشارة إلى أنّ آثار هذا الإثم بالغة جامعة لصُور عدة من المضار ، فهو ذنبٌ لا يقتصر أثره على فاعِلِه ، بل هو كبير ، ففي الوصف بقوله ﴿ كَبِيرًا ﴾ مضافًا إلى ما يحمله لفظ (الحوب) من الدّلالة على عظمة الإثم .

الحوب ليس إثمًا مجردًا إنّه إثم عظيم ، وفيه هُلْكة ، فاجتمع فيه أمران عظمه ، وهلكته ، وزاده بقوله ﴿ كَبِيرًا ﴾ سمة النمو والإحاطة ، لأنّ ضرره لا يتوقف أثره على الطرفين : الوصي واليتيم ، بل ضررُه لاحقٌ بالمجتمع كلّه ؛ لأنّ مجتَمعا لا يأمن فيه اليتيمُ هُو مجتمع لا يأمن فيه أحد ، فمن كان ذا جرأة على الضعيف هو موغِلٌ في تقحم الآثام والمظالم .

ففي هذه الفاصلة خصيصة تشابه الأطراف المعنوي ، والفاصلة متمكنة في موقعها لا يقوم مقامها غيرها ، فلو قيل في غير القرآن الكريم إنه كان إثما عظيما لفاتت الدَّلالة على الهلكة التي يحملها لفظ (الحوب) ولو قيل إنه كان

إثما كبيرا لفاتت الدَّلالة على الهلكة وعلى عظمته. والدّلالة على وصفي الهلكة والعظمة مما يقتضيها المقام .

ولما قررت هذه الآية للأيتام حقوقا بالغة على أوليائهم وكان كل ولى تقى حين يسمع ذلك سيبلغ به الخوف من الاعتداء حدا قد يكون غير حميد جاء قوله ﷻ :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ (النساء:٣،٤).

بنيت صورة المعنى في هذه الآياتِ على نَهجٍ بيانى بديع :

رتب فيه إباحة ما طاب من النساء مثنى وثلاث ورباع على ظنّ الخوف من عدم الإقساط في اليتامى ، وكان ارتباط الآية بما قبلها يدفع إلى توجيه معناها على نحو ما ، وسبب نزولها يدفع إلى توجيه معناها على نحو آخر ، فنبت اختلاف في التوجيه :

الأول : أن الخطاب موجه إلى أولياء اليتيمات الصالحات للزواج ولهن مال ، ويحل للأولياء زواجهن ، فقررت الآية أن على الأولياء إن خافوا عدم العدل في نكاحهن أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء الأخريات .

وهذا التوجيه مبنيٌّ على ما رواه البخاري في كتاب (التفسير) بسنده عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ رضي الله عنه أَنَّـهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رضي الله عنها عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ **﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ ﴾** فَقَالَتْ : يَا ابْنَ أُخْتِى ، هَذِهِ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِى حَجْرِ وَلِيِّهَا ، تَشْرَكُهُ فِى مَالِهِ وَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا ، فَيُرِيدُ وَلِيُّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا ، بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِى صَدَاقِهَا ، فَيُعْطِيَهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ ، فَنُهُوا عَنْ

أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ ، إلاَّ أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ ، وَيَبْلُغُوا لَهُنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ فِى الصَّدَاقِ ، فَأُمِرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ . قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ وَإِنَّ النَّاسَ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ هَذِهِ الآيَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ **وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ** ﴾ قَالَتْ عَائِشَةُ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى فِى آيَةٍ أُخْرَى ﴿ **وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ** ﴾ رَغْبَةُ أَحَدِكُمْ عَنْ يَتِيمَتِهِ حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ الْمَالِ وَالْجَمَالِ قَالَتْ فَنُهُوا أَنْ يَنْكِحُوا عَنْ مَنْ رَغِبُوا فِى مَالِهِ وَجَمَالِهِ فِى يَتَامَى النِّسَاءِ إلاَّ بِالْقِسْطِ ، مِنْ أَجْلِ رَغْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ إِذَا كُنَّ قَلِيلاَتِ الْمَالِ وَالْجَمَالِ»..

الثاني : أنه خطاب موجه إلى أولياء الأيتام المتحرجين من ولايتهم مع أنَّهم كانوا لا يتحرجون من ترك العدل بين نسائهم ، فقيل لهم : إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فخافوا أيضا ترك العدل بين النساء واكتفوا بأربع ، وقد كان الواحد منهم يتزوج عشر نسوة .

هذا الوجه مروى عن سعيد بن جبير .

الثالث : أنهم كانوا لا يتحرجون من الزنا ، ويتحرجون من ولاية اليتامى ، فقيل لهم : إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فخافوا الزنا ، وانكحوا ما طاب لكم من النساء .

هذا الوجه مروى عن مجاهد .

وهناك من يذهب إلى أن قوله ﷻ : ﴿ **فَٱنكِحُواْ** ﴾ ليس هو جواب قوله ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ** ﴾ ، بل جواب الشرط هو قوله ﴿ **فَوَٰحِدَةً** ﴾ والمعنى : إن خفتم ألا تقسطوا في نكاح اليتامى فانكحوا منهن واحدة ، ثم أعاد هذا المعنى في قوله « فإن خفتم ألا تعدلوا» لما طال الفصل بين الأول وجوابه . هذا الوجه مروى عن أبى على[1].

---

(١) ينظر إعراب القرآن للعكبري : ١/١٦٦

والتعبير بأن دون (إذا) فيه إشارة إلى أنه ينبغي أن يؤخذ بذلك وإن كان الخوفُ من عدم الإقساطِ في اليتامَى غير متيقّن وقُوعُه ، وفي هذا حثٌّ عَلَى الورعِ ، فكيف إذا ما تيقَّن الخوف ؟ ولذلك كان تفسيرُ الخوف في قوله ﷻ ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ بمعنى الظَّنّ أنسب من تفسيره هنا بمعنى العلم واليقين .

وفي ترتيبِ الأمر بنكاح ما طاب من النّساء على ظنِّ الخوفِ من عدم إقساط في اليتامَى بيانُ أمرٍ بالغٍ في كشف هدى الإسلام في تعدد الزوجات :

حين نزلت هذه الآيةُ لم يكن الشّائع فيهم زواج الرّجل بواحدة بل كان الرجل فيهم قد يبلغ عشر نسوة ، روى مالكٌ في الموطأ من كتاب (الطلاق) بسنده عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ أَسْلَمَ وَعِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ حِينَ أَسْلَمَ الثَّقَفِيُّ : «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ» .

وما كانُوا يتحرَّون العدلَ بينهن ، بل ولا يسعونَ إليه ، فلمَّا كان عدم العدل بين الكثيرات أمرًا متيقنا ، ومع ذلك ما تحرَّجُوا منه في الوقت الذى تحرّجوا من عدم الإقساط في اليتامَى وقد تكون واحدة ، حتَّى فعلوا ما فعلوا ، جاء القرآن الكريم ليهدِيَ إلى التِي هى أقومُ في أسلوب بالغِ الدّقة ، فكأنَّه يقول لهم إنْ كنتم تتحرَّجون من عدم الإقساط في اليتامى ، فالأولَى أن تكونُوا أكثر تحرُّجًا من عدمِ العدلِ في النّساء الكثيرات اللاتِي تحت أيديكم . إنَّ خوفَ الجورِ فيهن أحقُّ بالتّحرُّج ، فانكحوا ما يُمكن لكم أن تتحرَّوا العدل بينهُنَّ على قدر طاقتكم : مثنى وثلاث ورباع .

الآيةُ ما جاءت دعوة لمن تزوج بواحدةٍ أن يتزوج بمثنى وثلاث ورباع بل سيقت إلى تهذيبِ ما كان عليه المجتمع قبل الإسلام من الإكثار منهن في غيرِعدلٍ ، ولبيان الحدَّ الأعلى الذى لا يحلُّ تجاوزُه .

وليست الآية مقصورة على من كان عنده أكثرَمن أربع ، فيترك ما زاد بناءً على سبب نزولها ، بل هى عامةٌ سواء فيها من كان قبلها متزوجا بأكثرمن أربع أو بواحدة أو غير متزوج .

وليست الآية أيضًا مسوقةً لبيان حكم من خاف عدم الإقساط في اليتامى دون غيره ، فإنّ الشَّرط لا مفهوم له ، بل هو نازلٌ على وفق واقعة وعلى ما كان غالبًا ، وما كان كذلك لا مفهوم مخالفة له عند المحققين .

وجاء قوله ﴿ فَٱنكِحُواْ ﴾ مسندًا فيه الفعلُ إلى واو الجماعة مرتَّبًا على ظَنِّ الخوفِ من عدم الإقساطِ فدلَّ على أنَّ إباحةَ ما طاب إلى أربعٍ من النّساء غير اليتيمات إنّما هو للأحرار ، فهم الّذين يملكون حقّ إنكاح أنفسهم ، والّذي يملكُ الولايةَ على اليتيمِ هُمُ الأحرارُ .

وجاء البيان بقوله ﷻ : ﴿ مَا طَابَ ﴾ دون «من طاب» إشارة إلى أنَّ المعتبرَ صفة المنكوحة لا ذاتها ، فإنّ (ما) لصفات من يعلم و(من) لذاته فقوله ﴿ مَا طَابَ ﴾ دال على الطيب منهن ، ولو قيل (من) لفهم إرادة نسوة معروفات بينهم ، وهو ما يكون عليه (ما) الاستفهامية أيضا : فإذا قلت : ما تزوجت ؟ كنت سائلاً عن صفتها : أبكرا أم ثيبا مثلا ، وإذا قلت : من تزوجت ؟ فأنت سائل عن ذاتها .

والقول بأنه أوثرت (ما) على (من) لأن النساء ناقصات عقل ودين لا يتناسَبُ مع سياق الترغيب فيهن ، وليس السِّياق لبيان نقصان عقلها فضلا عن تنافره مع قوله ﴿ طَابَ ﴾[1].

---

(١) ما جاء فِي السّنة من أنّ النساء ناقصَات عقلٍ ودين ليس منْ باب المذمة لهنّ ، لأنَّ هذا النقصان ليس لهنّ فِيه يدٌ ، وليسَ من العدلِ أن يذمَّ المرءُ بما لا يدَ لَه فِيه .

ومعنى نقصان عقلهن أي نقصان تذكرهن ، فالعقل هنا مصدر بمعنى الحفظ والرعاية ، فإنّ الغالبَ على كثيرٍ من النساء ، ولاسيّما غير المتعلمات المثقفات أنهن كثيرات النسيان لايضبطن ما يسمعن ، وهذا ليس عامًّا كل أفراد جنسهنَّ ، فهو وصفٌ جمعيّ وليس وصفًا كليًّا لا يُستثنى منْه واحدة ، فلدينا بعضٌ من النساء هي أذكر لما تسمع من غير قليلٍ من الرجال .

ومعنى نقصان دينهن أي تدينهنّ وعبادتهنّ ، وذلك أنّ المرأة في حقبة من عمرها قد تبلغ خمسة وثلاثين عامًا تُبتلى بما يعرفُ بالحيضِ والنفاسِ ، فتدعُ صلاتها وصِيامها وطوافها ، فهذا نقصان دينها أي تدينها . فوجب أن يذكر الحديثُ في سياقِه ، ==

ولم يقل (ما أحببتم) أو (ارتضيتم) ففي البيان بقوله ﷻ ﴿ مَا طَابَ لَكُم ﴾ إستحضار للمعطيات الدّلالية لمادة (طاب).

يقول الراغب فِي «المـفـردات» : «وأصـلُ الطّيب ما تستلذُّه الحـواسُّ ، وما تستـلـذُّه النّفسُ ، والطَّعامُ الطَّيبُ فـي الشَّرع مـا كـان مـتـنـاولاً مـن حيثُ ما يجوزُ وبقدرِ ما يجوزُ ، ومن المكان الّذى يجوزُ ، فإنّه متى كان كذلك كان طيّبًا عاجلاً وآجلاً لا يُستوخَمُ ، وإلا فإنّه وإن كان طيّبًا آجلاً لم يطبْ آجلاً .... والطّيّبُ من الإنسانِ منْ تعرّى مِن نجاسةِ الجهلِ والفسقِ وقبائحِ الأعمالِ وتحلَّى بالعلمِ والإيمانِ ومحاسنِ الأعمال».

فقولُهُ ﷻ ﴿ مَا طَابَ لَكُم ﴾ هو تعبير لا يدل على مجرّد الحلّ (أي ما حلّ لَكُمْ) بل يجمعُ إليه معنى المُوافقة والمناسبة فلا يكونُ الشّيْءُ طيّبًا إلا إذا وافق صاحبه في ميزان الشَّرع ، ففيه دعوةٌ إلى انتقـاء الـرجـل زوجَه ، فإنّها حـرثـه ﴿ وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ﴾ (الأعراف:٥٨) فانتقاؤها من حقّ الولد على أبيه ، بلْ هو مِنْ أَوائِلِ حقِّهِ عَلَيْهِ. وهذا الحق كثيرًا ما يقُوم به الآباء للأبناء في زماننا ، فيبدأ الآباءُ بعقُوق الأبناءِ ، فلا يكونُ إلا أنْ يُجازَى الآباءُ بعقُوق الأبناء لهم جزاءً وفاقًا .

ففي قولِه ﷻ ﴿ مَا طَابَ لَكُم ﴾ دَلالةٌ بالإشارة على أنَّـه لا يحسُنُ أن ينكحَ المرْءُ ما يشتهي من زهرة الحياة الدُّنيا ، فليست العِبرة باشتهاء النّفس الحيوانيّة ، بل باستطابة النّفس الآدميّة . وقد قالت الحكماء : إيَّاكُمْ وَخضْرَاءَ الدِّمَنِ : المرأةُ الحسناءُ فِي المنبتِ السُّوء[1].

==وألا يستشهد بِه في غيرِه ، وإلا كان ذلك من قبيل الكذب على رسُول الله ﷺ لأنَّ من ذكر حديثًا في غير سياقِه الذي أريد له فكأنه يفتري على رسُول اللهِ ﷺ ويدعِي أن النبيّ ﷺ أراد كذا ، وهو ما أراد . فقوله ﷺ «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» . (رواه البخاري في كتاب العلم) غير محصُور فِي الرواية عنْه بل في سياقِ كلامِه الّذي قاله في غير مساقِه ، فيفهمُ منْه ما لا يريده الرسول ﷺ .

(١) يرفع في بعضِ الكتب إلى النبيّ ﷺ وليس بحديثٍ نبويّ ، ولكنه معقول المعنى له من واقع الحال حجة وبرهان ، فاتخذه حكمة بشرية ، ولا تتخذه هديًا نبويًا

وفي قوله ﷻ ﴿ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ أيضًا دَلالة بالإشارة على جواز النظر قبل النكاح ، فالطيّبَ إنّما يعرف به ، وجاءت السّنّةُ أيضًا دالّة على هذا المعنى الإشاريّ بطريق العبارة :

روى الترمذي في كتاب (النكاح) مِنْ سُنَنِهِ بِسَنَدِهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رضي الله عنه أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ « انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا »(١).

والتعبير عن الأجنبيات بهذا العنوان ووصفهن بالطيب على الوجه الذى أشير إليه فيه إبلاغ في الاستمالة إليهنّ والترغيب فيهن للاعتناء بصرفهن عن نكاح اليتامَى عند خوف عدم العدل رعاية لِيُتْمِهنّ وجبرًا لانكسارِهِنّ . ولهذا الاعتناء أُوثر الأمرُ بنكاحِ الأجنبيات على النّهي عن نكاح اليتامَى مع أنّه المقصودُ وذلك لما فيه من مزيدِ اللطف في استنزالهم عن ذلك ، فإنَّ النَّفس مجبولةٌ على الحرصِ على ما منعت منه .

وإذا ما نظرنا إلى ما ذكرناه من تفسير أمّ المؤمنين عائِشة رضي الله عنها الآية ألفينا أنَّ الآية حين ذكرت الأمرَ بنكاح ما طاب من النساء أوقعته جزاءً لشرط الخوف من عدم الإنصاف في اليتامَى اللائى يريدون نكاحهنّ ، فكان مقتضى ظاهرِ الحال أن يكونَ نظمُ الآيةِ على نحوٍ آخرَ ، كأنْ يُقال : وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فلا تنكحوهن ، وانكحوا ما طاب لكم من غيرهنّ مثنى وثلاث ورباع ؛ لأنَّ من خاف من عدم تحقيق شيْء نُهِيَ عنه ، لا أن يؤمرَ بغيره ؛ لأنَّ الأمرَ بغيره دون النهى عنه ربّما يُفهم مِنه الجمعُ بين ما خِيف منه ، وما أمر

---

(١) في تحديد ما يحل للخاطبِ الصادق في طلب الخطبة أن ينظر إليه ممّن يرغبُ في خطبتها نظر فسيح عند أهل العلم أدنى ما قيل الوجه والكفان ، ومنهم من زاد على ذلك كالشعر والرقبة والساق ، والأمرفي هذا ينضبط بأحوال الزمان والمكان والناس . ينظر في هذا المغني للموفق ابن قدامة المقدسي ، والموسوعة الفقهية الكويتية : ١٢/٥٠ ، ١٩/١٩٧.

به مستأنفًا ، فنفهمُ الآية على هذا النحو ، فإنْ خِفتم ألاّ تُقسطُوا في اليتامَى ، فانكحوهُنّ ، وانكحوا معهُنَّ ما طاب لكم من النساء .... وذلك المعنى غيرُ مرادٍ .

ولكنّ الآية عدلت عمّا اقتضاه ظاهرُ الحال من نهج بيانيّ إلى ما جاءت عليه كيما لا يُصرّح بالنّهي عن نكاح اليتامَى ، فيظنُّ عموم النّهيِ عن نكاحهنّ ، فصرف القرآن العبارة إلى نحوٍ يُؤذِن بأنّه أباح لهم أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء مع تحقُّق صرفهم عن هؤلاء اليتامى بوجه لطيف تحقيقا لمصلحة اليتامَى بعدم ظُلم الأولياء لهن ، وتحقيقًا لمصلحة الأولياء بعدم وقوعهم في غائلة ظلم اليتامَى .

وفي هذا البيان القرآنيّ قرائن وملابساتٌ تعصِم من الوقوع في فهم إرادة الأمر بالجمع بين نكاح اليتامى ونكاح ما طاب من النساء :

من هذه القرائن سبب النزول وقد مضى ، وهو دالٌّ على أنّهم نُهوا عن نكاحهن إذا لم يقسطوا لهن فلا يتوهم معنى الجمع .

ومنها : قوله ﷻ فيما بعد ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾ .

ومنها : الوقوف بالعددِ عند أربع ، وقد بلغ من قبل عندهم عشرا .

ومنها : أنَّ العقل يقضِي أنَّ من خاف من عدم الإقساط في قليلٍ لا يجمع بينه وبين غيره .

ومنها : أنَّ الآية السابقة عليها قد بالغت في الأمر بالإحسان إلى اليتامَى وجعلت الإساءة إليهن حوبًا كبيراً .

ومنها : أنَّ السورة قد قامت على الدّعوة البالغة إلى التقوى وصلة الأرحام .

ومنها : أن السورة قد أعلنت في خاتمة فاتحتها ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾

قرائن وملابسات تعصم من الوقوع في الفهم الخاطئِ لدلالات التراكيب التى أقيمت .

ولما كانت الآية قد صحبَ نزولها أسبابٌ وملابساتٌ ، فجاءت لتعالجها في المقام الأول ولترشد الأمة من بعد وكان قوله ﷻ : ﴿ **فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ** ﴾ ظاهرًا في تجويز نكاح ما يستطيبُه المَرْءُ مِن النِّساء ، وذلك عامٌّ لا يستقيمُ مع الواقع والسّياق جاء قوله ﷻ : ﴿ **مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ** ﴾ نصًّا في بيان العدد ، فبيَّن الحدّ الّذي ينتهي إليه حِلُّ نكاح ما يستطيبُه المَرْءُ مِن النّساءِ .

واختير التَّكريرُ والعطفُ بالواو لتُفهِمَ الآيةُ أنَّ لكلٍّ واحدٍ من المخاطبين أن يختارَ من هذه الأعدادِ المذكورة أيَّ عددٍ شاء ، إذ هُو المقصودُ ، لا أنَّ بعضَها لبعضٍ منهم والبعض الآخر لآخر[1].

فالواو هنا لمجرد الجمع بين المعطوفات للناكح الواحد وليست بمعنى (أو)، لأنَّ (أو) يُفهمُ منها أنّ لشخصٍ ما أن ينكحَ اثنين ولآخرَ أن ينكحَ ثلاثًا ولثالثٍ أن ينكح أربعًا ، وذلك غيرُ المراد ، فللنَّاكح أن يتنقل بين هذه الأحوال بحسبِ دواعِيه المشروعةِ ، فيكونُ حينا ناكحًا لثنتين وحينًا لثلاثٍ ، وحينا لأربعٍ ، وأن ينتقل من أدنى لأعلى ، ومن أعلى لأدنى شريطة ألا يتجاوز الأربع ، وإن يكُنّ ممّا طاب له من النساء ، فالتي لا تطيبُ له ، لاينكحها ، ولو مفردةً فالواو على حقيقتها ، ولكنه على وجه البدل[2].

والآية مسوقةٌ سوقًا أصليًّا إلى منع الزّيادة على أربع ، فهي نصٌّ فِي ذلك المعنَى ، وسيقت سوقا تبعيّا إلى إباحة تعدُّد الزّوجات إلى أربعٍ ، وهذا مدلولٌ عليْه لزومًا ، ومقصُودٌ سياقًا ، فالمعنيان مدلولٌ عليهما بالمنطوقِ عند الجمهور ، وبالعبارة عند الحنفيّة . والنّدب إلى التَّعدّد ، لا الإيجاب آتٍ من مفهوم

---

(١) روح المعاني للألوسيّ : ١٩١/٤

(٢) الفصول في الأصول للجصّاص : ٣٤٦/٢

المخالفة في قوله ﷻ ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [1] وآتٍ من قرينةٍ خارجية ماثلة في الواقع السلوكيّ للصحابة في حياة النبيّ ﷺ وبعدها ، فقد كان أكثرهم متزوجا بأكثر من واحدة[2].

ولما كان نصُّ الآية لتغيير واقعٍ قائمٍ على تعدّد مطلقٍ من قبل النزول إلى شرعٍ قائمٍ على تعدُّد مقيّدٍ منتهاه بأربع تحقيقًا لحكم واجبٍ محتومٍ هو العدلُ بين الأزواج قررَّت الآية أنَّ العبرة بتحقيق العدل بينهن ، ولن يتحقق البتة فيما فوق الأربع ، فمن عجز عن أربع ، فثلاث ، ومن عجز عن ثلاث ، فثنتان ، ومن عجز عن ثنتين فواحدة ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ .

وكان التعبيرُ بـ(أن) دون (إذا) متناسقًا مع قوله ﴿ خِفْتُمْ ﴾ وكان بقاءُ الخوف على معناه آنسَ بالسياق ؛ لأنَّ السورة داعية إلى تحقيق العدل الذى هو أساسُ المجتمع السليم . والعدل المفروض بين الأزواج هنا إنّما هو فيما يمكن للزوج العدل فيه .

قد يقال إن في البيانِ بـ(إنْ) آيةً على أنّ التعدّد قد صار كالمحظور ، فما منْ سَوِي صادق مع نفسِه وحالِه ، إلاّ وهو يخاف عدم العدل ، فأضحى كل رجل لا يحق له إلا واحدة .

---

(١) القولُ بمفهوم المخالفة في هذا التركيب غير متجه إلى نفي النكاح مطلقًا إذا لم يَخف عدم العدل ، لأن السياقَ هنا ليس لنكاح واحدة أو ترك النكاحِ بالكليّة ، فهذا لايقال ، بل السّياقُ هنا لنكاح واحدة أو أكثر .

(٢) قوله (فواحدة) أي فانكحوا واحدة ، فصيغة الأمر هنا تدلّ على الوجوب بمنطوقِها ، وعلى الندب إلى التعدد بمفهومها ، واجتماع المعنيين في صيغة واحدة قريبٌ من القول بالجمع بيْن الحقيقة والمجاز ، وهو عندي سائغٌ شائعٌ في البيان القرآني ، ولكن هذا ليس منه بل هو قريبٌ منْه ، فهو أولى بالقبول.وفوق هذا اختلاف طريقا الدلالة ، فكان أقوى في باب القبول .

هذا إن قيل فيدفعه أنَّ الواقعُ العمليّ من حياة الصحابة ، مؤكدٌ أنَّ جمهرة الصحابة على الجمع بين زوجين أو أكثر ، فدل على أنّ خوف عدم العدل الذي قيل هو سمة كل رجل صادقٍ مع نفسه وحاله فيه نظر كاشف مقيّد . فعلينا أن ننظر في مجالات العدل ، وما هو منها محل الخوف من تحقيقه .

مجالات العدلِ ثلاثة : ما هو ماديّ ، وما هومعنوي ، وما هو شعوريّ (قلبي).

المادي من نحو المسكن والمأكل ونحو ذلك ، فهذا لايعجز عنه الرجل إن إراد تحقيقه ، فهذا بملكه الوفاءُ بِه .

والمعنوي العلاقة الزوجية (الجماع).

والشعوري المحبة القلبية .

إنْ خاف الرجل عدم العدل في الأول أوالثاني أو فيهما ، فليس له أن يتزوج بأكثر من واحدة ، فقد يملك العدلَ في المسكن والمأكل والملبس ... ولا يمكنه أن يعدل في المعاشرة الزوجية (الجماع) لأمر متعلقٍ بصحته ، فليس له إلا أن يتزوج بما يطيقُ العدل فيه.

أما إنْ خاف عدمَ العدل في المحبة والمودة فقط ، فذلك خارج عن طوعه وطوقه . فله أن يتزوج بأربع .

روى الترمذي في كتاب (النكاح) من سننه بسنده حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى عُمَرَ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ السَّرِىِّ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِى قِلاَبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ يَزِيدَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ فَيَعْدِلُ وَيَقُولُ :

« اللَّهُمَّ هَذِهِ قِسْمَتِى فِيمَا أَمْلِكُ فَلاَ تَلُمْنِى فِيمَا تَمْلِكُ وَلاَ أَمْلِكُ ».

قَالَ أَبُو عِيسَى .... مَعْنَى قَوْلِهِ « لاَ تَلُمْنِى فِيمَا تَمْلِكُ وَلاَ أَمْلِكُ ». إِنَّمَا يَعْنِى بِهِ الْحُبَّ وَالْمَوَدَّةَ كَذَا فَسَّرَهُ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ .

(قال الألباني في تخريج مشكاة المصابيح : «جيد» وقال : رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي).

وجاء البيان هنا بقوله ﷻ : ﴿ تَعْدِلُواْ ﴾ وفي اليتامى ﴿ تُقْسِطُواْ ﴾ لأنَّ العدل في معنى التسوية ، فيقتضى تعدّد محله ، وذلك في الأزواج لتعدّدهن إلى أربع ، وفي الإقساط استيفاء لصاحب الحق ، وإن كان فردًا ، وذلك في الأيتام ، فيجب الوفاء بحقّها في المهر وغيره ، ولهذا أتت كل كلمة (الإقساط) فِي اليتامى دون العدل .

وقد لقيت قضيّة تعدد الزوجات في زمانِنا هذا كثيراً من النظر الذي يبلغ حدَّ الرّدِ والتسفيه لمن يقُول بِه غير متحرّجين أنّهم يُسفهون حكمًا أقرّه القرآن بمقتضياتِه وضوابطِهِ ، وجرَى بِه العمل في أصحابِ رسُول الله ﷺ وتابعيهم ، وهم يخلطُون بيْن خطإٍ في التّطبيقِ من بعضِ الأزواجِ وعدالة التشريع القاضِي بحلّ التّعدد إلى أربع ، بل هو ضَرورة اجتماعية وأخلاقيّة في كلّ مجتمعٍ على اختلافِ الأعصار والأمصارِ والمستويات الاجتماعيّة والثقافيّة .

إذا ما وقعت أخطاءٌ جمة وفادحة من بعضِ الذين عدّدوا الزوجات أو من كثيرٍ منهم ، فهذا لايكون علاجُه برفضِ التشريع أو إبطالِه وتجريم أو تسفيه الآخذين بِه ، لأنَّ فِي هذا تعطيلاً لشرع الله ﷻ وعدم التسليم بأهميته وعدالته ، وأنّ بِه صلاح حال الأمة ملقٍ في هاوية الكفران .

علاج ما يقع من ضلالة وانحلال في التطبيق إنما يكون بحسن تثقيفِ الأزواج، ووضع الضوابط التي لا تمنع التعدّد، ولكن تحقّقُ استغلالَه واستثماره، ووضع التعازير الرّادعة مَن يسيئ إلى أزواجِهِ ، أمَّا التعدُّد فهو ضرورةٌ اجتماعيّةٌ لا يمكنُ أن يتغافلَ الناسُ عنها إلا بما حرّم اللهُ ﷻ من اتخاذ الخليلات .

من البين بشهادة الواقِع الذي لاسبيل البتة إلى تكذيبِه أنَّ عدد النساء في غالبِ الدول ، ولا سيّما الدولُ العربية أكثرُ من عدد الرجال ، وهذا يترتبُ عليْه

أنّا إنْ ألزمنا الرِّجال بواحدةٍ أن تكون نساءٌ بلا أزواجٍ ، وفي هذا من المضرّة النفسيّة عليهنَّ والاجتماعية والأخلاقية ما لايُطاق ، فما السبيلُ إذن : أتسلُك المرأة التي لم تتزوج سبيل الفاحشة أمْ أن تتزوج برجلٍ ذي زوجة ، وإن تنازلت عن قليلٍ من حقوقها الميسور تحملها طواعيةً منها ، لتستقيم حياتها دون ما لايُحمد ذكره ؟

ولو أنّ أيّ امرأةٍ تأبَى أن يتزوجَ عليْها زوجها أختًا لها في اللهِ ﷻ كانت محلّها لرغبت أن يتزوجها رجلٌ ذو زوجٍ ، وأن تتنازلَ عن بعضٍ ممّا تطيقُ التنازل عنْه من حقّها . وللمرأة في اثناءِ العقد عليها أن تشترط ألا يتزوج عليها لغيرِ عذرٍ شرعي منها ، فإن قبل الزوجُ عند إنشاءِ العقد التزم ووفّى ، أمّا أنّها لاتشترطً ، ثم إذا تزوج عليها طلبت الطلاقَ بدعوى الضرر النفسيّ ، فهذا من الحيفِ .

وحريّ بنا أن نُقيم المرأة في سياق تقبلُ فيه شرع الله ﷻ ، ولا تعترض عليْه ، وأن تكون على ذُكرٍ من قول الله ﷻ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥).

اشترط الله ﷻ ثلاثة أمور ليتحقق الإيمان :

تحكيم شرع الله ﷻ في كل شؤون الحياة .

انتفاء الحرج مما يقضِي بِه الشرع ، وإن كان على المرء لا له .

التسليم المطلق ظاهرًا وباطنا لما جاءت بِه الشريعة وقضت بِه .

فكلُّ امرأَةٍ تنفر من الخضُوع لما شرع الله ﷻ هي فِي سبيل الكفران ، فحريٌّ بنا أن تَفْقَهَ نساؤنا خطورة التّصدّي لشرع الله ﷻ ، والّذي لها أن تطالبَ بتطبيق شرع الله ﷻ على النَّحو الذي يحفظُ لها حقوقَها المشروعة بالكتابِ والسُّنة ، وليس بدساتيرالمراكزالقوميّة للمرأة ، ومؤتمرات السكان الدّولية وجمعيات أنصار المرأة ، ودعاة تحريرها من كلّ ضابطٍ ، لتكون حرّة تفعل ما تشاء ، متى تشاء ، وكيف تشاءُ من غيرِ سلطان من أبٍ أو زوج أو عقلٍ

وجاء قوله ﷻ ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ معطوفًا بأوْ على (واحدة) وهو عطف مقابلة بين نكاح واحدة والتّسرّي بملك اليمين المطلق ، والمعنى وإن خفتم ألاّ تعدلوا فانكحوا واحدة أو تسرُّوا بما ملكت أيمانكم ، فليس عليكم فريضة العدل في السرايا ؛ لأنّهنَّ لسن بأزواجٍ ، والعطف هنا بـ(أو) ليس للجمع بينهما في النكاح ، بل للتسوية في عدم الخوف من الجور .

يشهد لهذا أن المخاطب في ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا ﴾ وفي ﴿ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ واحد ، فهو تخييرٌ بين فعلين : نكاح واحدة ، أو تسرٍّي كثير .

ولوكان المرادُ نكاحَ ما ملكت أيمان إخوانهن لما كان مطلقا ، ولاحتاج إلى تحديدٍ بأربع ، ولوجب العدلُ أيضًا بينهن ، فإنّهن وإنْ كن إماءً لغيره ، فإنّهن أزواجٌ له يجبُ عليْهِ العدلُ بينهن باعتبار صفةِ الزَّوجة المختصَّة به . ذلك هو الفهم القويم عندي لنظم الآية .

وذهبَ الجصاص إلى أنَّ قولَ الله ﷻ ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ معطوفٌ بأوْ على ﴿ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ وهو مؤخرٌ من تقديم ، ونظمُ الآية عنده : فانكحوا ما طاب لكم من النّساء أو ما ملكت أيمانكم مثنى وثلاثَ ورباعَ ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ذلك أدنَى ألا تعولوا .

والّذى دفع الشيخ إلى هذا أن قول الله ﷻ ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ معمول لقول الله ﷻ ﴿انكحوا﴾ في ﴿ فَٱنكِحُوا مَا طَابَ ﴾ الّذي هو بمعنى العقد .

وغيرُ جائزٍ لنا إضمارُ معنى لم يتقدم له ذكرٌ إلا بدلالةٍ من غيره ، فلم يجزْ لنا أن نجعلَ الضَّميرَ في قوله ﷻ : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ الوطء فيكون تقديره : قد أبحت لكم وطْء ملك اليمين ؛ لأنه ليس في الآية ذكرالوطْء وإنّما الذى في أول الآية ذكر العقد»[1] .

---

(١) أحكام القرآن للجصاص : ٨٣/٢

ولا يصحُّ عنده أن يكون ﴿ مَا طَابَ ﴾ معمولاً لانكحوا بمعنى العقد وقوله ﷻ ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ معمولا لنفس الفعل بمعنى الوطء ، لأنَّ هذا يؤدى إلى « أن يكون لفظ واحد مجازا حقيقة ، لأنَّ أحد المعنيين يتناوله اللفظُ مجازاً والآخر حقيقة ولا يجوزُ أن ينتظمهما لفظ واحد »[1].

الذى ذهب إليه الجصاص دفعه إلى الفرار من القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز في ﴿ فَٱنكِحُواْ ﴾ الّذي لايقول بِهِ جمعٌ من أهل الْعلْمِ ، ومنهم الحنفيّة ، فوقع في تبتير النظم تبتيراً قد يؤدى إلى تعقيد لفظيّ إذ لا دلالة على تأخير قوله ﷻ ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ من تقديم ، وكان أولَى به القولُ بإضمار فعل بعد (أو) يكون عاملا في ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ ويضمّن معنى الوطء لا العقد ، وفيه وقاية من القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز والآنس بالسّياق والذى يقتضيه ظاهر التركيب المصون عن التأويل والصرف عن الوجه أن من ظن مجرد ظن الخوف من عدم العدل بين الزوجات ، فلينكح واحدة أو يتسرى بما ملكت يمينه ، فإنَّ ذلك أقرب إلى عدم الجورالذى يفسد قيام المجتمع المسلم وجهه الله ﷻ

وفي التعبير بقوله ﷻ ﴿ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ تناسق مع إضمار التسرِّي ، وعطفه على فعل النكاح قبله . وفي عطف معموله على معمول فعل مقابل له لا يستقيم جعله له قرينة على ذلك الإضمار ، لأن جعل ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ معمولا لها هو عامل في ﴿ وَٰحِدَةٍ ﴾ إفسادٌ لمعنى الآية ، لأنَّ الشريعة موجبةٌ العدلَ بين الأزواج سواءٌ كنَّ أحراراً أو إماءً ، وتركُ العدل بين إماءٍ لا يكونُ في علاقة النّكاح ، بل علاقة التَّسرّي

وسنة البيان القرآنى في مثل هذا أن تُذكر الأزواج ، ويعطف ما ملكت الإيمان عليها على معنى المقابلة ، لا عطف مناظرة .

---

(١) الموضِع السابق

يقول الله ﷻ : ﴿ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ (المؤمنون:٦) (المعارج : ٣٠) .

ويقول ﷻ : ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ ﴾ (الأحزاب: ٥٠).

وأما قول الله ﷻ : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ﴾ (النساء: ٢٥)

السياق قاطع في إرادة النكاح وحده وليس التَّسرّي ، لأنَّ التَّسرِّي ليس مقيدا باستطاعة نكاح الحرة أو عدمه ، ولأنّه قال في الآية نفسها ﴿ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ .

فالأولى في قوله ﷻ : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ إمّا أن يجعل معمولاً للعاملِ في ﴿ وَٰحِدَةٍ ﴾ على قراءة النّصبِ ، أو معمولا لفعل النّصب ، أو معمولا لفعل الأمر ﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ﴾ على أن يجعل العامل ﴿انكحوا﴾ شاملاً معنى العقدِ والوطْءِ على سبيل الجمع أوعموم المجاز والحنفيّة وإن لم يقولوا بالجمع ، فإنهم يقولون بعموم المجاز .

وإمّا أن يجعلَ معمولا لعاملٍ مضمَرٍ دلَّ عليه المقابلة في ﴿ وَٰحِدَةٍ ﴾ وسياق الآية ، فإنّها قائمةٌ على الدّعوة إلى تحقيق العدلِ في بناءِ اللّبنة الأُولَى للمجتمع .

وفقه الآية ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ بما يتناسَبُ مع هذا المساق أَوْلَى وأعلى ، وجعل العلاقة في ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ علاقة تسَرٍّ لا نكاحٍ آنس وأليقُ .

وبهذا نفقه الآيةَ كلَّها على نحو يكون كلُّ عنصر فيها وكلّ تركيب يرمِي إلى الدّعوة إلى تحقيق العدل الأسريّ الّذي هو نواة العدل الجَمعِيّ للأمّة .

وأيّ تأويلٍ لا يتناسقُ مع هذا المساق تأويلٌ غيرُ مستقيمٍ .

ولذا جاء من بعد هذا التقرير ما يؤكد أنّ غايةَ هذا التشريعِ ألاَّ يَعولوا فقال ﷻ : ﴿ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ أيْ ذلك أقرب إلى ألاَّ تميلوا عن الحق ، وتجوروا ، فإنّ نكاحَ الواحدة أوالتّسرّي بأيّ عددٍ من الإماءِ عاصمٌ مِن الميل عن الحقّ والجورِ ، وهو مساقُ الآيةِ .

وجاء قوله ﷻ ﴿ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ على نحو يحتمل عدَّة معانٍ إفساحا لمجال الاستنباط رحمة بالأُمّة . فقوله ﴿ تَعُولُواْ ﴾ فسّر تفسيرات عدة :

فسّر : ألاَّتميلوا ، وهوالمرويّ عن ابن عباس ، واختاره البخاريّ في صحيحه وأخذه جمهور المفسرين .

ألاّ تكثر عيالكم ، وهو المرويّ عن الشافعى .

ألاَّ تضلوا ، وهو المرويّ عن مجاهد .

وأصل الدّلالة في مادة (عول) مال ، وفي مادة (عيل) الفقر ، والفعل في الآية ثلاثي وهو المناسب للميل ، ولو كان المعنى كثرة العيال لكان الفعل رباعيًا ، والسّياقُ ليس لكثرة العيال وقلتهم ، ولا علاقة ذلك بتعدّد الزوجات وقلتهن ، فقد يتزوج أربعًا ولا ينجبُ واحدًا ، وقد يتزوج واحدةً وينجب كثيرا. فالسّياق للميل والجور ، فالمعنى الأقربُ والأقوى : نكاحُ الواحدة أوالتّسرّي أقرب إلى انتفاء الميل ، فإنّه إذا كانت واحدةً عُدم الميلُ وإذا كنّ أربعا أو ثلاثا فالميل قليلٌ وفي اثنتين أقلّ ، فأرشد الله ﷻ الخلقَ إذا خافوا عدمَ القسط والعدل بالوقوع في الميل مع اليتامَى أن يأخذوا من الأجانب أربعًا إلى واحدة ، فذلك أقربُ إلى أن يقلّ الميلُ في اليتامَى ، وفي الأعداد المأذون فيها أو ينتفى ، وذلك هو المراد[1].

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ـ تحقيق : البجاوي ـ دار إحياء التراث العربي : ٣٣٥/١ ، وأحكام القرآن للكيا الهراسي ـ دار الكتب العلمية بيروت : ٣٢٢/٢ ، والبحر المحيط لأبي حيان : ١٦٥/٥ ، والتحرير والتنوير للطاهر : ٢٢٨/٤.

وما روى عن الشافعى إنّما هو تفسير بالملزوم عن اللازم فإنّه يلزم من كثرة العيال الميل والجور[1].

ولمَّا بيَّن ما يجوزُ للمسلم من تعدّد الأزواجِ وشرطِه أبان ما يحقُّ لزوجه بعقد النكاح ﴿ وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةً ﴾ .

قوله ﴿ ءَاتُوا ﴾ ظاهره أنّـه للأزواج ، ويحتملُ أنّـه لأولياء المرأة .

الأوّل يشير إليه سياقُ الآية وانتظام حركة الضمائر .

والآخر يُشيرُ إليه بعض أسباب النـزول[2] وجعـل الـنظم متنـاولا لهمـا معًـا أكرمُ عطاءً ، وهو ما يتناسب مع كلمة (نحلة) كما سيأتى .

والإيتاء يتناول المناولة بأيّ سبيل من سبل المناولة ، وفيه معنى السّهولة . وهو ما يتجاوبُ مع معنى الأحقية والإلزام فهذه المادة تستخدم في المقامات الحسيّة في سياق الاستحقاق والإلزام بينما مادة الإعطاء قد تأتى في مقام الإلزام ومقام التفضّل ومنه العطيّة .

فاختيار مادة الإيتاء هنا فيه دلالة بالإشارة على معنى وجوب سهولة الدّفع وطيبِ النفسِ بِه أو اليقين بأن كلّ مايدفع الزوجُ لها لنكاحها إنّما هُوَ من دون قدرها .

---

(١) يقول البقاعي : ﴿ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ أي تميلوا بالجور عن منهاج القسط وهو الوزن المستقيم ، أو تكثر عيالكم ، أما عند الواحدة فواضح ، وأما عند الإماء فبالعزل ، وعدم احتياج الرجل معهن لخادم له أو لهن ، والبيع لمن أراد منهن ، وأمرهن بالاكتساب ، أو تحتاجوا فتظلموا بعض النساء ، أو تأكلوا أموال اليتامى ؛ وكل معنى من هذه راجع إلى لازم لمعنى المادة الذي مدارها عليه ، لأن مادة (علا) ـ واوية بجميع تقاليبها الست : علو ، عول ، لوع ، لعو ، وعل ، ولع ؛ ويائية بتركيبها : ليع ، عيل تدور على الارتفاع ، ويلزمه الزيادة والميل (نظم الدرر ـ بيروت) ٢١٠/١ .

(٢) يقول الطبري في تأويل الآية : عن أبي صالح قال ، كان الرجل إذا زوج أيِّمة أخذ صداقها دونها ، فنهاهم الله تبارك وتعالى عن ذلك ، ونزلت : ﴿ وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةً ﴾ .

وفيه معنى الاستحقاق والإلزام ، وهذا يفهمُ منْه ألاّ يجادل المرْءُ في صداق مَنْ رغبَ فِي نكاحها لفضلٍ فِيها إذا ما كان مقتدرًا على ما طلبتْ إلا إنْ تعنّتت ، فمثلها ليستْ بجديرة أن تصطفَى زوجًا ، فكلُّ امرأةٍ تعنت في مطالبها عند خِطبتها ، فتركُها خيرٌ من اختيارِها . روى أحمد في مسنده بسنده عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « أَعْظَمُ النِّسَاءِ بَرَكَةً أَيْسَرُهُنَّ مَئُونَةً » .

ولو أنّ المرأة عقلت معنى اختيارها من دون غيرِها لِفضلِها لا لغير ذلك لكانت شاكرة لاختيارها ، فإنّ منْ أمام الرجل نساءً كثيرات ، واختيارها من بيْنهنَّ تكريمٌ لها ، وهذا فيه ما يكفِي إن عقلتْ.

وفي إيقاع الفعل على النّساء ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ ﴾ دلالة بالإشارة على أنّه ينبغِي أن تنتهِي إليهن صدقاتهن وإلا يحجب عنهن بأيّ سبيل من السّبل الحسّية والمعنويّة سواء كان الخطاب في ﴿ ءَاتُواْ ﴾ للأزواج أو الأولياء . وفي اختيار كلمة ﴿ صَدُقَٰتِهِنَّ ﴾ دون غيره دلالة بالإشارة على معنى الصدق والإخلاص في الدّفع ، فالمهر الذي يدفعُه الزوج لزوجِه هو آيةٌ علَى صِدقِه في طلبها زوجًا واصطفائها من دون غيرِها ، وما هو بثمنٍ لها ، فإنها أكرمُ منْ أن تباعَ وتشترى ، فمن اتخذ ابنته سلعة تباع لمن خطبها كان أبشَع عقوقًا .

ذلك وأدٌ معنويٌّ لها ، وكم من أناسٍ يتاجرون في بناتِهم : وكأنّهم في سُوق الأنعام بيعًا وشراءً ، وهذا من قبيل المتاجرة بالبشر .

ومايدفعُه الرّجل لمن شاء نكاحها ليس أجرًا لها نظير عملٍ تؤديه أو استمتاعٍ بجسدها كأجر البغيّ في ديار أهل الفسُوق والفجور .

ما يكون كذلك أبدًا .

وإذا ما سمّى القرآن صداقَ المرأة أجرًا في بعضِ آياتِه كما فِي قول الله ﷻ :

﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا

ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٢٤) .

وقوله ﷻ : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النساء: ٢٥) .

وقوله ﷻ : ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ (المائدة: ٥) .

وقوله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِى هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٥٠) .

وقوله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُوا۟ ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ

وَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقۡتُمۡ وَلۡيَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْۚ ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ (الممتحنة: ١٠) .

فليس المعنى على أنّه مقابلٌ لعملٍ ستؤدّيه كما يصنعُ الرجلُ مع منْ يستأجر كالذي فيما رواه البخاري في كتاب(الإجارة) بسندِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِى سَعِيدٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ثَلاَثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَعْطَى بِى ثُمَّ غَدَرَ ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِهِ أَجْرَهُ» .

بل هو من باب الفضيلة والموهبَة التي تراها في قولِ اللهِ سبحانه وتعالى :

﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٤) .

أرأيت كيف سمى الله سبحانه وتعالى ما يتفضّل بِه على من يطيعه أجرًا ؟

ما يجود الله جل جلاله على أهل الطاعة منْ عباده ليس ثمنًا لطاعتهم ، بل هو تفضُّلٌ منْه عليْهِم ، وكذلك صداقُ المرأة هو نِحلة وهدية وعطيّة ، فحقّ للمرأة أن تنتظر ما يدفعه الزوج لها صداقًا أنّه من باب تسمية ما يتفضل الله سبحانه وتعالى به على عباده الطائعين . إنه آية محبّة وتكريم أي تكريم .

ولا يليقنّ بعاقلة أن تشترط على منْ يهديها هديّة ، ومنْ يضعُ بيْن يديها آيةً علَى صِدقِهِ في اصطفائها زوجًا من دون أترابِها ، وفيهن منْ هي خيرٌ منها حسًّا ومعنًى .

فتسمية صداقها أجرًا يُفهم في ضوءِ تسمية العطية من الله أجرًا ، وفي ضوء مدلول قولِه نحلة .

قوله : ﴿ نِحۡلَةٗ ﴾ حاملٌ معانيَ عدَّةً كلٌّ معنى يتناسق مع وجه من وجوه الدلالة في ﴿ ءَاتُواْ ﴾ فالنحلة : العطية الخالية عن عوضٍ ، وهي الدّيانة والملّة والشريعة والمذهب ، وما يُعطى عن طيب نفس ، فكأنه أريد لازمها ، والنحلة

الفريضة ، وهذا يفسر قوله ﷻ ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ (البقرة:٢٣٦) .

وكل هذه المعانى تحتملها كلمة ﴿ نِحۡلَةً ﴾ .

وسياق النظم يعطى : وآتوا النساء صدقاتهن ديانة وشريعة فلا يحلُّ لأحدٍ أن يعتدى زوجا كان أو وليا .

وسياق النظم يعطِي أيضًا : وآتوا النساء صدقاتهن عطية من الله لهن بعد استئثار الأولياء بها فهى عطية منه لهن فريضة عليكم .

وسياقُ النّظم يعطى أيضا معنى آتوهن صدقاتهن طيبة بها نفوسكم .

هذا التكاثر الدّلاليّ عطية من عطاءات القرآن يقيم نظمه على وجوه كثيرة يأخذ كلّ آخذ منّا ما يتناسق معه إدراكا وتوظيفا توسعة على الأمّة سُبل فهمها ومناهج سلوكها ، فلا تحشر كلها على مضيق ، بل يهدى إلى مهايع لاحبة : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ (البقرة:١٨٥) .

ولما ألزم الأزواج والأولياء بدفع حقّ النساء لهن وكان الإسلامُ داعيًا إلى مقاماتِ الفضل بعد تحقيق مقاماتِ العدل ، وكان إلزام الزوج والوليّ بدفع صدقاتهن من مقامِ العدل ، وكانت العلاقة بين الزّوج والزّوجة والمرأة ووليها يناسبها مقام الفضل ، دعا إليه الأطراف كلّها ﴿ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴾

أفاد قوله ﷻ : ﴿ فَإِن طِبۡنَ ﴾ عدم حلّ ما تعطيه المرأة للزوج أو الولى من صداقها عن غير طيب نفس .

وقد جاء النّظم على نحو بديع ، ففي أسلوب التّميز المحوّل عن فاعل وإسناد الطيب إليهن دلالة بالإشارة على أنّه ينبغِي أن يكونَ الطيب منبثقا من كلّ ذرة من كيانهن وكلّ حال من أحوالهنّ يؤازرهذه الدّلالة الإشارية ما يعطيه البيان بعد الإبهام الذى هو أس دلالة التمييز المحول . وفي التعبير بقوله ﴿ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ ﴾ بتنكير ﴿ شَيۡءٖ ﴾ واستخدام (من) البيانية أو التبعيضية دلالة

بالإشارة على أنـه يستقيم أن يكون الذى طابت عنه النفس جليلا أو حقيرا ، فالتنكير في ﴿ شَىْءٍ ﴾ يحتمل التعظيم ويحتمل التحقير ، وإن كان في دلالة (من) على التبعيض الذى هو أحدُ وجوهها ما يشير إلى ندب أنْ يتعفف الزّوج أو الوليّ عَنْ يأخذَ الصداقَ كله منها إن أعطتْه ذلك أنّه فِي غالبِ الأمر لايكون ذلك منها عن طيبِ خاطرٍ ، فقد يطون دفعًا لأذى تتوقعه أو يكون تأليفًا لقلبه مخافة من شرّه .

ولهذا صحّ للمرأة أن تعودَ فيما وهبت إذا رفعت أمرها للقاضي بخلاف الرجل فلا يقبلُ منه العَودُ فيما وهب إلاّ إذا أثبت أنه وهب عن خوفٍ أو طمع أو تغريرٍ ، لا عن نفسٍ طيبةٍ .

ولما علقه بطيبهنَّ نفسا عنه أباح للأزواج والأولياء التَّصرف فيما طبن عنه نفسا بأيّ وجه من وجوه التصرف ﴿ فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ وكان البيان بقوله ﴿كلوه﴾ عن عموم التصرفات المباحة فيما يملك دون قولنا (خذوه) لما فيه من الدَّلالة على أنّه قد بلغ في الطيب مبلغا عظيما ، فأعلى ضروريات الحياة إنما هو الأكل ، وأكثر ما يتورّع المُسلم في مطعمه ، فكلّ جسم نبت من حرام فالنار أولى به[1].

ومن ثَمَّ كثُرَ الأمرُ بأكل الحلالِ الطيب في الذكر الحكيم .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (البقرة:١٦٨).

---

(١) روى الترمذي في كتاب (الصلاة) بسنده عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ﷺ قَالَ قَالَ لِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أُعِيذُكَ بِاللَّهِ يَا كَعْبُ بْنَ عُجْرَةَ مِنْ أُمَرَاءَ يَكُونُونَ مِنْ بَعْدِى فَمَنْ غَشِىَ أَبْوَابَهُمْ فَصَدَّقَهُمْ فِى كَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّى وَلَسْتُ مِنْهُ وَلاَ يَرِدُ عَلَىَّ الْحَوْضَ وَمَنْ غَشِىَ أَبْوَابَهُمْ أَوْ لَمْ يَغْشَ فَلَمْ يُصَدِّقْهُمْ فِى كَذِبِهِمْ وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَهُوَ مِنِّى وَأَنَا مِنْهُ وَسَيَرِدُ عَلَىَّ الْحَوْضَ يَا كَعْبُ بْنَ عُجْرَةَ ، الصَّلاَةُ بُرْهَانٌ ، وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ حَصِينَةٌ ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ ، يَا كَعْبُ ابْنَ عُجْرَةَ إِنَّهُ لاَ يَرْبُو لَحْمٌ نَبَتَ مِنْ سُحْتٍ إِلاَّ كَانَتِ النَّارُ أَوْلَى بِهِ».

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (البقرة:١٧٢)

﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾

(المؤمنون:٥١)

وزاد الإبلاغَ في الدَّلالةِ على ذلك بقولِهِ ﷻ ﴿ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ وهما وصفان للمصدر أيْ أكلاً هنيئًا مريئًا ، وفيه من مجاز الإسناد ما يهدِي إلى أنّه إذا ما كان الأكلُ ذلك فكيف بالمأكول ؟

ويحتمل أن يكونا حالين من الضمير المنصوب في ﴿ كلوه ﴾ حال كونه هنيئا مريئا ، والحال هنا كاشفةٌ ، وتحتمل احتمالا مرجوحًا أن تكون حالاً مقيِّدةً ، ومَرْجحِيتُها منْ أنـَّها تكونُ حينَئذٍ مؤكدةً دلالةَ المفهوم في الشرط ﴿إنْ طِبْنَ﴾ والتَّأسيسُ أولى مِنَ التّأكيدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ للتَّأكيدِ مُقتضٍ ، ولا أراه هُنا .

والْهَنِيءُ : ما أتاك بلا مشقَّة ، ومنْه هَنأَهُ يَهْنَؤُهُ : أَطعَمَهُ وأعطَاه ، وقيل : ما لذَّ أكله ، ومنه في بعض وجوه دلالته : أهنأ الطعام : أصلَحه وأهنأ الإبلَ : طلاها بالهَناء لتصلح وتسلم مما اعتراها من جربٍ . والمَرِيءُ : ما حُمدت عُقباه ، ومنه : كلأٌ مريءٌ : غيرُ وَخِيمٍ ، ومَرَأَتِ الأرضُ مَرَاءَةً : حسنُ هواؤُها .

فكأنـّه دلَّ على أنَّ ما تمنحه المرأة زوجها بطيب نفسٍ يمتازُ بأنـّه إنّما يأتِي الزَّوج بدون مشقّة ، لأنّه لا يكونُ بخداعٍ ، بلْ بحسْنِ الخلقِ والإحسان إليها ، فيأسِرُ كرمُ خلقِهِ قلبَها ، فتطيبُ نفسًا ، فيكون فيه من صلاحِ ما بيْنها ما فيه .

ما كان كذلك كانت النّفسُ عليه أقبلَ ، وله أشهى ويمتازُ بأنّه سائغٌ وحمِيدُ العُقبى في الدارين ، ومتى كانت النفسُ طيّبةً به حين الإخراج ، فإنّه يكون هنيئًا مريئًا والاعتدادُ بحالِ الإخراج لا بما يعقبها من حالِ المرأة ، ذلك أنـّه إذا ما كان حِلّه معلقًا على طيبِ أنفسِهنَّ به حين منحِهِ فلا اعتِدادَ الآنَ بما يكونُ عليه حالُها من بعدُ ، فإنْ رغبت من بعدُ في استردادِ ما مَنَحَتْ ، فلا يلزم لزوما

مطلقا إجابةُ ما رغبتْ فيه ، إلا إذا قامتْ آياتٌ على أنها قد غرِّرَ بِها منْ قبْلُ فمنحتْ ، أو منحت ، ولم تكن علِيمًا بحال منْ منحتْ ، فغيرٌ قليلٍ من الأزواجِ يُحسنون الصُّحبة في باكُورة النّكاح خِطّةَ مكرٍ ، فإذا ما تمكّن من زَوْجِه ، قلب رأسًا عَلى عقبٍ ، فحينَئذٍ لها أن ترجِع فِيما وهبتْ ، ولا سِيّما إن كان عظيمًا ، وأساء منْ منحتْه عشرَتها ، ولا يلزمُ في كلِّ راجعةٍ عَمَّا منَحتْ أنَّها لم تطبْ به نفسا حين وهبت أولا ، فقد يكون ذلك وقد لا يكون ، فعلينا التّنقيب والتّفتيش عن حالها وحال منْ وهبته حين وهبت ، وبه يكون الاعتداد ، والأمر فِي هذا موكولٌ لِحكمةِ ولِحنكةِ وفراسة القاضِي فهو بعصرِهِ وبِمِصره أعرفُ وأبصرُ .

ذلك ما يؤذن به الواقع المشهودُ ، وقد يكون الأمرُ على غيره فيما سبق من أطوار الحياة ، فلا ندفعُ ما رويَ أن عمر ﷺ كتب إلى قضاتِه أنَّ النساءَ يعطين رغبةً ورهبةً ، فأيُّما امرأة أعطت ، ثُم أرادت أن ترجع ، فذلك لها . ولا ما رواه الشَّعبيُّ أن امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية أعطتها إياه ، وهي تطلبُ الرّجوع ، فقال شريحٌ : ردَّ عليها . فقال الرجل : أليس قد قال الله ﷻ : ﴿ **فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ** ﴾ فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه .

وروي عنه أيضا أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لأنهن يخدعن .

والأقربُ ألا يكون ذلك لازمًا في كلِّ من رغبتْ في الرّجوعِ عمَّا منَحتْ ، فقد تكون رغبتُها في الإرجاع ناجمةً عن أمرٍ قد طرأً منْها هِيَ ، ولا علاقة له بحالها حين وهبت ، ولا سيما أنّه قد ورد في البيان النبوى من التنفير من الرُّجوع في الهبة بعد القبضِ ما يجعل العاقل أحرص ما يكون على الاعتصام من التردّي فيه .

روى البخاري في كتاب (الهبة) بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « الْعَائِدُ فِى هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِىءُ ، ثُمَّ يَعُودُ فِى قَيْئِهِ ».

وحريٌّ بالرجل أن يكون كريمَ النفسِ ، فإن رغبت زوجه أو بنتُه في الرجوعِ فيما وهبت أن يعيده إليها إن كان حاضراً غيرَ مستهلكٍ كلُّه أوْبعضَه ، فذلك أليقُ بمقامِهِ منْها .

المُهِمَّ أنَّ دَلالةَ مفهوم الشرط في ﴿ فَإِن طِبْنَ ﴾ غير شاملة حال الإعطاء وبعده وما قبل القبض وبعده ، بل الأقربُ والأهدى والأوفقُ بالواقع المشهود أنَّـه محصورٌ بحال الإعطاء وما قبل القبض شريطة ألا تكون المرأة غيرَ مغررٍ بِها ، وغير مخادعةٍ .

ما مضَى كان حثًّا على إعطاء الضعيفين : اليتيم والمرأة حقّهما [1] فكان مظنّة أن ذلكَ على إطلاقِهِ في كلِّ يتيمٍ وكلِّ امرأة ، ولما كان فِي هذين الضّعيفين منْ لم يكن أهلاً لأن تطلق يدُه فِيما يَملك ، بل لا بدَّ منْ قوامة لسفاهةٍ في أيٍّ منهما جاء ما يقيّد طلاقَة الدفعِ إليهما ما ملكا ، فقال الله ﷻ :

﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾(النساء: ٥،٦)

وقدم الإيتاء على المنع لأن الذين يستحقّون الإيتاء أعظم وأكثر من الذين يسْتحقُّون المحاجزة عنْ أموالِهم لسَفهٍ فِيهم .

في هذا بُشرَى لهذه الأمة أن أهلَ الرّشَدِ فيها أكثر وأظهر من أهل السّفه .

---

(١) روى ابن ماجه في كتاب (الأدب) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنِ ابْنِ عَجْلاَنَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « اللَّهُمَّ إِنِّى أُحَرِّجُ حَقَّ الضَّعِيفَيْنِ الْيَتِيمِ وَالْمَرْأَةِ». (حسنه الألباني)

هاتان الآيتان بمنزلة القيد لما قبلهما ، والتخصيص لعموم الحكم القائم في الآيات السابقة . ذلك أنّ السُّورة قائمةٌ على العدلِ والرّحمة : العدلُ قائم في الآيات السابقة ، والرّحمة قائمةٌ فِي هاتين الآيتين .

جاءت (الواو) في ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ مبرزةً انعطافها على قوله ﷻ ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ فالإيتاء أولاً هو نحلةٌ ، ومنعُ الإيتاء ثانيًا هو رحمة وقوامةٌ وإصلاح ، فهذا المنع من دفع المال إلى مسْتحقّهِ إن كانَ سفيهًا هو تحقيقِ مقاصدِ الشريعة ، وتحقيقٌ لمبدأ القوامة والرعاية « كلّكم راعٍ » فهذِه أمّة التّكافُل والتراحم ، تعطِي حين يكون في العطاءِ عدلٌ ورحمة ، وتمنعُ حين يكونُ المنعُ عدلاً ورحمة ، فليس أيّ الأمرين أعلى لذاتِه بل السياقُ المقاميُّ هو القَاضِي بذلك .

فإذا كان الإيتاءُ في ﴿ ءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ واجبًا فإنَّ الإيتاءَ للسفهاء محرمٌ ، فإضاعة المالِ مفسَدة للمرءِ وللأمة ، فوجب أن يُحاجزَ النّاسُ عنها ، لأنّ الله ﷻ يسخط لنا إضاعة المال .

روى البخاري في كتاب (الزكاة) بسَنده عَنِ الشَّعْبِىِّ حَدَّثَنِى كَاتِبُ الْمُغِيرَةِ ابْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنِ اكْتُبْ إِلَىَّ بِشَىْءٍ سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِىِّ ﷺ فَكَتَبَ إِلَيْهِ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلاَثًا قِيلَ وَقَالَ ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ »

وفي رواية لمسلم في كتاب (الأقضية) « ويسخط لكم ثلاثُا » وهي رواية مالك في كتاب (الكلام) من الموطأ بِسَنَدِه عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلاَثًا وَيَسْخَطُ لَكُمْ ثَلاَثًا :

يَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَأَنْ تَنَاصَحُوا مَنْ وَلاَّهُ اللَّهُ أَمْرَكُمْ . وَيَسْخَطُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ » .

فوضعُ المالِ في يد منْ لا يُحسن استثماره فِي معاشِه ومعاده هو من إضاعة المال ، وليس ما يملك المرءُ هو المالك الأوحدُ لَه ، فإنَّ للأمة نصِيبًا فِيه ، وفي إضاعتِه إضاعة لحقّ الأمّة فيه .

ولذا جاء البيانُ القرآني ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا ﴾ قال ﴿ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ ولم يقلْ أموالهمْ ، فهذه الإضافة إلى ضمير خطابِ القائمين على حال أولئك السّفهاء دالةٌ على أنَّ على المرْءِ أن يحفظ مال غيره كما يحفظ مالَه ، وأنَّ عليْه ألا يخلي بيْنَه وبين هُلكتِها ، فالإضافة إلى ضمير المخاطبين ﴿ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ وإن لم تكن إضافة تمليكٍ ، فيَأخذ منْها كما يأخذُ من مالِه ، فإنّها إضافة هادية إلى وجوبِ القوامةِ عليْها وحفظها واستثمارها كما يفعلُ المرْءُ فِي مالِه حفظًا ورعاية واستثمارًا .

يقول الطاهر : « والمراد بالأموال أموال المحاجير المملوكة لهم ، ألا ترى إلى قوله ﷻ : ﴿ وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا ﴾ وأضيفت الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ إشارة بديعة إلى أنّ المال الرَّائج بين النَّاس هو حقّ لمالكيه المختصّين به في ظاهر الأمر ، ولكنّه عند التأمّل تلُوح فيه حقوق الأمة جمعاء لأنّ في حصوله منفعةً للأمّة كلّها ، لأنّ ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحة ، فمن تلك الأموال يُنفق أربابها ويستأجرون ويشترون ويتصدّقون ، ثم تورث عنهم إذا ماتوا فينتقل المال بذلك من يد إلى غيرها فينتفع العاجز والعامل والتاجر والفقير وذو الكفاف ، ومتى قلَّت الأموالُ من أيدي النَّاس تقاربوا في الحاجة والخصاصة ، فأصبحوا في ضنكٍ وبؤسٍ ، واحتاجوا إلى قبيلة أو أمّة أخرى .

وذلك من أسباب استلابِ عزّهم ، وامتلاك بلادهم ، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم ، فلأجل هاته الحكمة أضاف الله ﷻ الأموال إلى جميع المخاطبين ؛ ليكونَ لهم الحقّ في إقامة الأحكام التي تحفظُ الأموالَ والثَّروة العامَّة .

وهذه إشارة لا أحسب أنّ حكيماً من حكماء الاقتصاد سبق القرآن إلى بيانها »[1].

والنهي عن إتيان السّفهاء أموالهم ليس خاصًّا باليتامَى والنساءِ الذين السياق لهم بل هذا عامٌّ كل سفيه ، فأولادنا الذين لا نأنسُ فيهم الرّشَد لا يجوزُ أن ندعَ المالَ بيْن أيديهم يُنفِقُون منْه ما شاءُوا .

إنَّ تربية اليُسرِ في زماننا هي المهلكة في غالبِ الأمرِ ، وهي من عقُوقِ الآباء بالأبناءِ ، وما بذلت الأموال بيْن يدي أحدٍ إلا وكانت سبيلاً ملحًّا إلى إفساده ، وإفسادِ من حولَه . الآية هنا عامة .

وللإضافة في ﴿ أَمْوَالَكُمُ ﴾ وجهٌ من الحقيقة حين يكون السفيه وليدَ ذي المالِ أوزوجَه أو وريثَه .

وهذا الأدب القرآنيّ ذو أثر بالغٍ في قوامة الأسرة وتماسُكها ، وذلك ما تقوم السورة للهدايَةِ إليْهِ .

---

(١) هذا يوجبُ على ولي الأمر العام أن يسعَى إلى أن يقِيَ قومَه الذين يتولّى عليْهم غائلة السّرفِ والإنفاقِ المهلِك للمال فِي غير منفعة للأمة ، وأن يمانعهم بالحسنى ، والتثقيف وحسنَ القدوة والأسوة من ذلك ، وألا يتشدّقَ بالحريّة الشخصيّة ، فهذه حرية مضرّة بالأمة ، ولو نظرت لوجدت أموالاً تنفقُ فيما لا يجدي نفعًا البتة ، وولي الأمر العام غير مبالٍ ، فيتقلّب عظمُ قومِه في دركات الفقر بسببٍ من سوء تصرّفهم فيما فِي أيديهم .

على وليّ الأمر العام ألا يوفر بين يدي قومِه ما يراه غير نافِعٍ للأمة ، فإذا لم يتوفر بيْن أيديهم وأعينهم انصرفُوا ولو قليلاً عنهم ، أمَّا أن يوفر ذلك ويطرحه بين أعين الناس ، ويغرى الناس بِه ، فذلك سبيلٌ من سُبل غشّ الأمة :

روى البخاري في كتاب الأحكام من صحيحه بسنده عَنْ هِشَام عَنِ الْحَسَنِ قَالَ أَتَيْنَا مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ نَعُودُهُ فَدَخَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُول اللَّهِ ﷺ فَقَالَ « مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، فَيَمُوتُ وَهْوَ غَاشٌّ لَهُمْ ، إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ » .

وفي نعت الأموال بقوله : ﴿ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا ﴾ دَلالةٌ على منزلة الأموالِ في تحقِيقِ الحياةِ الآمنة المحقّقة تعمير الحياة .

واختلفت الرّواية في قراءة ﴿ قِيَـٰمًا ﴾ : قرأ نافع وابن عامر بغيرألف ﴿قِيمًا﴾ على أنّ قيما مصدر كالقيام وليس مقصورا منه .

وقرأ الباقون بالألف فيهما مصدر قام أي التي جعلها الله ﷻ سبب قيام أبدانكم أي بقائها .

والإخبار المعنويّ عن الأموال بقولِه : ﴿ قِيَـٰمًا ﴾ هو من قبيل الإخبار بالمصدر كالّذي في قول الخنساء : « فإنّما هِي إقبالٌ وإدبارُ » جعلتها نفسَ الإقبال والإدبار إبلاغًا في تحقق الإقبال والإدبار .

وهنا جاء الإخبار المعنوي بالمصدر إبلاغًا في تحقق القوامة بالمالِ ، فهو تقويم عظيم للناسِ وأحوالِهم ، وفقد المال للمرْءِ قد يستهلك دينه وكرامته .

وقد جاءت السنة بما يحثُّ على اكتساب المال الصالح بطريقٍ صالحٍ .

روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عمرو بن العاص بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عَلِىٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ ﷺ يَقُولُ بَعَثَ إِلَىَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ :

« خُذْ عَلَيْكَ ثِيَابَكَ وَسِلاَحَكَ ثُمَّ ائْتِنِى ». فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَصَعَّدَ فِىَّ النَّظَرَ ثُمَّ طَأْطَأَهُ فَقَالَ : « إِنِّى أُرِيدُ أَنْ أَبْعَثَكَ عَلَى جَيْشٍ فَيُسَلِّمَكَ اللَّهُ وَيُغْنِمَكَ وَأَرْغَبُ لَكَ مِنَ الْمَالِ رَغْبَةً صَالِحَةً ».

قَالَ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا أَسْلَمْتُ مِنْ أَجْلِ الْمَالِ ، وَلَكِنِّى أَسْلَمْتُ رَغْبَةً فِى الإِسْلاَمِ ، وَأَنْ أَكُونَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « يَا عَمْرُو ، نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلْمَرْءِ الصَّالِحِ ».

ففي هذا إرشادٌ عظيم لقيمة المال فِي حياةِ الْمسْلم ، وأنّ زُهده ، وتقواه لا يَمنعانِه اكتسابَ الْمالِ من طرقِه المشرُوعة ، وجعلِه فِي يديه لا في قلبِه ،

يُنفقُ منْه احتسَابًا على من كانَ بحاجةٍ إليْه ، ففِي هذا عظيم تفريجٍ لهموم كثيرٍ من العبادِ ، وحماية لهم من المذلّة الْخاصّة والعامّة ، ولأن يُسأل المرْء يومَ القيامة عمّا اكتسب منْ حلال خيرٌ منْ أن يُسأل عن تركه ذريته يتكففون النّاس .

روى البخاري في كتابِ (الوصايا) من صحيحِهِ بِسَنَدِه عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِى وَقَّاصٍ ﵁ قَالَ جَاءَ النَّبِىُّ ﷺ يَعُودُنِى وَأَنَا بِمَكَّةَ ، وَهْوَ يَكْرَهُ أَنْ يَمُوتَ بِالأَرْضِ الَّتِى هَاجَرَ مِنْهَا قَالَ : « يَرْحَمُ اللَّهُ ابْنَ عَفْرَاءَ » . قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أُوصِي بِمَالِى كُلِّهِ قَالَ : « لاَ ». قُلْتُ فَالشَّطْرُ قَالَ : « لاَ » . قُلْتُ : الثُّلُثُ . قَالَ : « فَالثُّلُثُ ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ . إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِى أَيْدِيهِمْ ، وَإِنَّكَ مَهْمَا أَنْفَقْتَ مِنْ نَفَقَةٍ فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ ، حَتَّى اللُّقْمَةُ الَّتِى تَرْفَعُهَا إِلَى فِى امْرَأَتِكَ ، وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَكَ فَيَنْتَفِعَ بِكَ نَاسٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ » . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ يَوْمَئِذٍ إِلاَّ ابْنَةٌ ».

وروى البيهقي في كتاب (النفقات) من سننه بسنده عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ ابْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﵁ أَنَّهُ قَالَ : غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَبُوكًا فَمَرَّ بِنَا شَابٌّ نَشِيطٌ يَسُوقُ غُنَيْمَةً لَهُ فَقُلْنَا : لَوْ كَانَ شَبَابُ هَذَا وَنَشَاطُهُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ كَانَ خَيْرًا لَهُ مِنْهَا فَانْتَهَى قَوْلُنَا حَتَّى بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « مَا قُلْتُمْ؟ ». قُلْنَا : كَذَا وَكَذَا . قَالَ :

« أَمَا إِنَّهُ إِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِمَا فَهُوَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى عِيَالٍ يَكْفِيهِمْ فَهُوَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ فَهُوَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ».

وممَّا أوقع الأمة في زماننا في كثير من المذلّة للغربِ وغيره قلّة المال فِي أيدي الحكماء منْ أبنائها وفيضَانه في أيدي السفهاء منْهم وتسلّطهمْ عليْه وإنفاقِه فِي شهواتِهم الْمَحمومةِ .

وانعطف قولُه ﷻ : ﴿ وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ ﴾ على النهي ﴿ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ﴾ تحقِيقًا للعدل والرحمة ، ومحاجزة من الإضرار بِهم ، فأوجبَ حفظَ أموالِهم من الضياع وأوجب حفظهم هم أيضًا من الضياع إذا لم يُنفق عليْهم ما هُم في حاجة إليه ، فكان الأمر في ﴿ ٱرۡزُقُوهُمۡ ﴾ من بابِ النهي في ﴿ لَا تُؤۡتُواْ ﴾ فهما معًا إلى غايةٍ واحدة .

وكان مقتضَى ظاهرِ البيان أن يقال : وارزقوهم منها ، فإتيان البيان بقوله ﴿ فِيهَا ﴾ موحٍ بأنّ المال محلّ الرزق .

يقُول الرازيُّ : « وإنما قال فِيهَا ولم يقل منها لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقا لهم بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال »

وفِي هذا دعوةٌ إلى استثمارِ المالِ حتّى لا تأكله النفقة ، وهذا منْ أصولِ تحقيقِ تماسُك الأمةِ ورسُوخها ، فالارتزاق بالاستثمار لا يستبقِي في الأمّة عاطلا ، وندرة البطالة في الأمة مدعاة إلى قلة السّفهِ لأنّك لا تكاد تجد سفيهًا إلا عاطلا ، فمن شغله كسبه واستثمارُه لا يجدُ من الوقت ما يتسعُ لَه أن يسفه فيه ، وانظر من حولك تجد مصداقَ ذلك .

وعطف على ﴿ وَٱرۡزُقُوهُمۡ ﴾ قوله : ﴿ ٱكۡسُوهُمۡ ﴾ والكسوة داخلةٌ فِي النَّفقة محاجزة عن أن يظن أنّ الرزق مختصٌ بالمطعم والمشرب ، بل الأمرُ عامٌّ كلَّ ما يُحتاج إليْه من مطعمٍ ومشربٍ وملبسٍ ومسكنٍ ومركب ، ونفقات تعليمٍ ومعالجة منْ أدواءٍ وتفريجٍ عن نفسٍ وتثقيفٍ ونحو ذلك. فحقّ السَّفيه أن ينفق عليه من ماله ما كان ينفقه نظيره غير السفيه ، فكلّ حاجاتِه داخلةٌ فيما صرَّح بالأمر بِه بطريقِ الْفحوَى لأنَّ المعنى القائمِ فيما صُرح بالأمرِ بِهِ قائمٌ فيما لَمْ يُصرّح بالأمرِ بِه .

وما صُرّح بالأمرِ بِه : « ارزُقُوهمْ واكسُوهم » ممَّا لا صَبرَ للإنسانِ عنْه ، وغيرُه يُمكنُ أن يُصبرَ عنْه ولو قَليلاً .

ويُمكنك أن تجعل قوله : ﴿ ٱرۡزُقُوهُمۡ ﴾ ممثلا لما كانَ محلُّ منافِعه في الإنسان داخِلَه من مطعم ومشربٍ وتعاليمٍ ونحو ذلك ، وتجعلَ قوله ﷻ : ﴿ ٱكۡسُوهُمۡ ﴾ لما كان محلّ منفعته خارجَه كالكساء والمسكن والمركبِ .

ولم يكتفِ بأن يوجبَ لهم النفقة الحسيّة العائدة على أجسادهم بالحسنى ، بل أوجبَ لهم ما يعود علَى نُفُوسِهم أيضًا بالحسْنى ، ورأس ذلك مخاطبتهم بما يليق بِهم ، وما يَحفَظ عليْهم كَرامتهُمْ ، فلا يُسفَّهُون ، ولا يُعيَّرون ، ولا يُمتنّ عليهم ، فالمحاجزة عن التصرف في المال لاتَمنع من الإحسان إلى المحاجَز ، فما شرعت المحاجزة إلا تحقيقًا لمصلَحتِه ، فكلُّ ما لا يتعاند مع ذلك هو من حقّه المشروع المكفول .

﴿ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلاً مَّعۡرُوفًا ﴾ كقول الله ﷻ ﴿ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنًا ﴾ (البقرة:٨٣) ، وقوله ﷻ : ﴿ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡلاً سَدِيدًا ﴾ (النساء:٩) وقوله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلاً سَدِيدًا ﴾ (الأحزاب:٧٠) .

ومن القولِ المعروفِ أنْ يعدَه وعدًا حسنًا أنّه منجزٌ لَه ما فِيه صَالحه ، وألا ينتهرَه إن طلب ما يَصلحُ لَه بل يعلمه ويفقهه ، ويبيّن له أنّه ليس بالذي ينتهب مالَه ، بل هو الذي يحفظه ويستثمره حتى يتمكن من مباشرتِه بنفسِهِ « وكلّ ما سَكنت إليْهِ النّفسُ وأحبّتْهُ منْ قَولٍ أوْعملٍ ، وليسَ مخالِفًا للشّرعِ فهو معروفٌ » كما يقُول البقاعي .

ففي هذا القول تأنيسٌ للنفسِ وأنفع لها من العطاء أحيانًا ، وأملأ للصدر بالطمأنينة .

ولمَّا نهى عن بذل المال لمن لم يُحسن استثماره ورعايتِه ، فيوقِع نفسَه وقومَه فيما لا يُطاقُ ، وكان السّفه ممَّا قد يزولُ ، فيزول المنعُ جاء قولُه ﷻ :

﴿ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدًا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن

كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ (النساء:٦) .

ليبيّن لنا معيارَ رفع الحظر ، وجواز البذلِ في أمنةٍ وطمأنينة فأمر باختبارهم قبل البذلِ لهم ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ والابتلاء اختبارٌ وسبرُ غورٍ متتابع حتّى تتكشف حقيقة الشيْء ، ويزول ما يكون طارئًا .

قد كَثَر استعمال هذا الفعل بهذا المعنى في القرآن الكريم ، فهو اختبار وتفتيشٌ كاشفٌ حقيقة الأشياء وفي هذا تحديدٌ لمسؤولية الوليِّ ، فلا يُلقِي المالَ بيْن يدي اليتيم وهو لم يطمئن إلى أنّه القائم فيه قيَامَ الوليِّ فِيه منْ قبل.

ومن صُور الابتلاء الناجعة أن يدرّبَه تحت إرشادهِ وإمْرتِه ، فيجعله يمارسُ الاستثمار والنفقة منه ، ويرشده ويقومه ويهديه إلى ما فيه نفعه بالحسْنى ، لتستقيم قناته ، ويصلُبَ عوده ، فيكون بِمَلْكِه أن يسْتقِلّ بالأمر .

وإذا ما كان حظر البذل لمن كان سَفيهًا ، وذلك عامٌّ سواءٌ كان يتيمًا أو كان المرأة (الزوج) أوالولد ، فإنَّ مقتضَى الظّاهر أن يُقالَ ابتلُوهم بِإيقَاعِ الْفِعلِ علَى الضّمير ، وليْسَ الاسْم الظَّاهر ليَعمَّ الابتلاء ما عمّه الحظرُ والمنعُ من البذلِ .

البيان القرآنيّ اصطفى الاسم الظَّاهرَ ، وخصّ اليتامَى في سياقِ الابتلاءِ ، ولم يكنْ قد خصّهم فِي سياقِ الحظرِ والمنعِ من الدَّفع ، ووجْهُ ذلك أنَّ السَّفيهَ إذا كان الوليدَ أوالزّوج (المرأة) فأولئك ليس المالُ مالَهُم ، وإنّما المالُ مالُ المخاطب في ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ ومثل هؤلاء لايجبُ دفعُ المالِ إليهم ؛ لأنـّهم ليسُوا بمالِكيه .

وإضافة المال إلى المخاطبين في ﴿ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ إضَافةٌ حقِيقية ، ولم يبق مستحقًّا للمال الذي يمنع منه لسفهه سوى اليتيم ، فهوالمستحقُّ أن يدفع إليْه مالَه إذا ما بلغ النِّكاح ، وأُنِسَ منْه الرُّشد ، ومن ثَمَّ كانَ دفعُ المالِ إليْه حينئذٍ واجبًا أداءً للأمانة . فكان المقام أن يقال : ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾ وليس آتُوهم .

والإعلان عنهم عند الابتلاء بوصف اليتم إيذانٌ بأنّه لم يزل عنهم الوصفُ بالكليّة ، وأنّ هذا الوصفَ لا حدَّ له من الزّمن ، فليسَ البلوغُ وحدَه هو الحدُّ الرّافعُ للوصفِ بلْ لابدَّ أن يجتمعَ إِلَى البلوغِ أُنسُ الرُّشدِ منْهم ، فقد يبلغ المَرْءُ العشرين عَامًا وليس برشيد ، فيبقَى فيه وصف اليتم ، وتبقى عليْه أحكامُهُ من وجوبُ الولاية عليْهِ .

ذلك كلُّه إذا ما قلنا إنَّ قولَه ﷻ ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ منعطفٌ إلى قَولِه ﷻ : ﴿ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ فإن آثرنا أنه منعطفٌ إلى قولِه ﷻ : ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ﴾ فلا يرد السّؤال الذي ورد قبلُ ، ويكون ثَمَّ إظهارموضِع إضمارٍ لطول الشقّة بيْن المعطوفِ والمعطوفِ عليْه ، فدفعًا للبسِ وتعيينًا للمراد أخْذًا بيد السَّامع إلى مدرجة الفهم الصحيح جاء الإظهار موضِع الإضمار.

وعليْه يكون عطف ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ على ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ بيانًا لشرائط الإيتاءِ وما ينبغِي تحقُّقُه قبلَ الإيتاء ، ليقع الإيتاء موقَعَه الصّحيح .

قدَّم جملة الأمر بالإيتاء على جملة بيان الشرائط المحقّقَة لصحة الإيتاء حتى يملأ بوجوب الإيتاء صدرَ الوليّ ، وكأنّه لا شرطَ ، فيتهيّأُ نفسيًّا للوفاءِ ، فإذا ما أُعلم بالشَّرط تلبّثِ غيرَ نكدٍ ، ولا متحرّجٍ ، لأنّ النَّكد والتحرج يكونُ عند الدفعِ وخروج المالِ من اليدِ لا عند التلبث والتوقف للتحقّقِ ، ولا سيّما إِذا ما كان الوليُّ فقيراً يأكلُ بالمعروفِ ، أو يعمل فِي مالِ اليتيم نظيرَ أجرٍ معهودٍ ، فيكون فِي خروجِ المالِ منْ يده مظنّة المضرة بِه ، فإذا هيّئَ أن يدفع المالَ ، ثُم أُخبر بوجوب تيقّن أن يكون اليتيم قد بلغ النكاح ، وأُنسَ منْه الرشد لم يكن فِي ذلك مناكدة له. وفي هذا مراعاة لفطرة النفسِ البشرية .

وعلّق دفع المالِ إليهم بظهور أمرين من الابتلاءِ :

الأول : بلوغ النكاح أي بلوغ حدًّا يصلحُ أن ينكِح اليتيمُ فِيه ، وهذا كناية عن الصحة الجسدية ، وكمالها ، وأنّه ليس في اليتيم نقصٌ حسيّ يمنعُه من التّصرفِ فِي مالِه على الوجْهِ الْمُسْتَرْضَى .

والآخر : أنسُ الرّشد منْه بحيث لا يكون من الوصِيَ الأمين مخافة على مالِه حين يدفعُ إليْهِ . وهذا الثاني مترتبٌ على الأوّلِ الذي هو الأصل ، وهو الغالبُ .

قوله ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ ﴾ جعل بلوغ النكاح قيدًا لانتهاء الابتلاء الذي سيترتبُ عليْه دفعُ المالِ ؛ لأنّه لن يُدفع المال إلَيْهِ إلاَّ إذا استوثِقَ من حسن تصرفه ، وهو المعبر عنْه بالشرط ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم ﴾ ولذا لم يعطف الشرط بالواو بل بالفاء إفادة أنه متولّدٌ منَ الأوّل في غالب الأمر ومترتبٌ عليْه في عُظم الأمر ، وأنَّ أكثر اليتامى إذا ما بلغُوا النِّكاح أنسَ منْهم الرّشد .

كان يُمكن أن يكتفى بالقيدِ الأوّل مراعاة لما غلب على الحال فيقال ، وابتلوا الْيتَامى حتى إذا بلغوا النكاح فادفعوا ، ولكنه تحقيقًا للحيطة أبرز اللازم في صورة شرط كالمستقلّ وما هو بالمستقل وهو أنسُ الرُّشد ، ولكي لا يُفهم أنّه شرطٌ مستقلٌّ عطفه بالفاء ، ففهم أنَّ الأوَّلَ أصلٌ وأن الآخرمتفرعٌ منْه .

وهذا النظم أفاد أنَّ الابتلاء يكون قبيلَ بلوغِ النكاح ، فلا ينتظر بلوغَه النكاح لِيَبْتَلِيَهُ في مستوى إجادتِه استثمار وحفظ مالِه ، بل عليْه أن يبدأ في ابتـلائـه إذا ما بدت عليْه علاماتُ التمييز ، ومن قبل أن يتحقّق بلوغُه زمن النكاح ، وقدرته الجسدية عليْه ، فبلوغ النكاح آية جسدية يعرفُ بها ، وجاء منْ بعدها آية معنوية تضاف إليها ، وهي أنس رشدهم .

وجاء نظم الآية على هذا النحوِ إبرازًا لمعنى جليلٍ ، وهو محاجزة الأوصياء عن التّباطؤِ في تسليم المال بدعوى أنّهم لم يأنسُوا من اليتامى الرّشد ، فأنسُ الرّشد منهم أمرٌمعنوي يمكن أن يُنازع في تحققِه بخلاف بلوغ النكاح فهو أمرٌ حِسيّ يُتحقّقُ منه تحققًا مَوضُوعيًا فلا تُمكن المنازعة فيه أو لايمكن الاستمرار في المنازَعَةِ فِيهِ .

علَى الوصِيّ أن يتهيَّأ لتسليم المال إذا ما بدت من اليتيم علامات حِسيّة تنْبؤ أنّه قادم على بلوغِ النكاح ، وبذلك يستعدُّ الوصِيّ نفسيًا وعمليًا لتسليم المال لليتيم ، لأن هذا التسليم يحتاج إلى تهيئة قد تستغرقُ وقتًا .

وفي النظم دلالة على أنّ الوصيّ لا يُسارع بدفع المالِ لليتيمِ بمجرَّد أن يتأكدَ من بلوغِه النكاح ، فهذا وحدَه غير كافٍ ، وإن كان هو الأصل في غالبِ الحال ، بلْ عَلَيْه أن يتحقّقَ من أمرٍ آخر هو أنسُه برشد اليتيم في تدبير أموالِه واستثمارها وحفظها . وليس بأحدهما : بلوغ النكاح أو أنس الرّشد بِمُغنٍ عن الآخر ، وإن كان الثاني لازمًا للأوَّلِ في عُظم الأحوالِ ..

وأنسُ الرشد يفيدُ اطمئنان النفسِ إلى حسنِ تصرفِ اليتيم في مالِه ورعايته له واستثماره وتنميته وإنفاقه فيما يفيدُهُ فِي معاشِهِ ومعادِهِ . وتنكير كلمة رشد ﴿ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا ﴾ لا يفهم منْه كمال الرشد بل يُفهم منه تحقّق ما يُسمّى رشْدًا في عرفِ عصرِه ومصره ، وفِي هذا محاجزة للأولياء من التعنت والمَطل فِي دفعِ المالِ إلى مسْتحقِّهِ .

وجاء البيان هنا أمرًا بالدفعِ لا أمـرًا بالإيتـاء كالَّذي كـان فِي الآيـة الثانِيَةِ ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ إيذانا بأن يكون ذلك من الوليّ فِي قوةٍ نفسيّة غير متعلّقةٍ نفسُه بشيْءٍ من مال اليتيمِ ، وكأنّها ثِقلٌ علَى كاهِلِه يَسْعى إلى التخلّصِ منْهُ وليس غَنِيمة يحرصُ على أنْ تكون فِي يده ، وفي هذا من التّهذيبِ للأولياء ، وتحصِينهم من التطلّع إلى ما ليس لهمْ ، ولاسِيّما إن كانوا قادرينَ عِلَى أخذِه ، وفيه تنمية لشعوراليتيم بفضلِ الوليّ في حِرصِه على حفظِ مالِه ، وحرصِه على تسليمه له عندَ استحقاقِه ، وفِي هذا إقامةٌ لأواصِر الرحمة بيْن النَّاسِ .

ويأتِي قَولُه ﷻ ﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟ ﴾ معطوفًا بـ(الواو) ويُظنّ وهلةً أنّه منعطفٌ إلى ﴿ ٱدْفَعُوٓا۟ ﴾ لقربه ، ولكن الأمرَ علَى غيْرِ ذلك .

قولَه ﷻ : ﴿ لَا تَأْكُلُوهَآ ﴾ غير مقيّدٍ بما قيّد به الدفع من بلوغِ النكاح والأُنس برشدِهِمْ ، بل هو معطوفٌ على قَولِهِ ﷻ ﴿ ٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ [1] أوعلى قولِه : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ وجعله توكيدًا لَه أعلى منْ جعلِه معطوفًا عليْه ، فالوليّ مأمورٌ بأمرين :

أن يسعى إلى التحقّقُ من اسْتحقاقِ اليتيم مالَه .

وأن يتحاجز عن أكل ماله إسرافًا وبدارًا أن يكبر فيستحقّ مالَه .

ولمَّا كان الأمر الأوَّلُ متحققًا منْ كلّ وليٍّ قدمه ، ولما كان الأمرُ الثاني : الأكل إسرافا وبدارا أن يَكبر قليلا ، لا يكون من كلّ وليّ آخر .

ولعلّ هذا كان في الجاهليّة منْ بعضِ الأولياءِ ، فجاءَ النَّهيُ تسجيلاً عليْهم ، وتحذيرًا من الاقتداء بضلالهم وظُلمِهِمْ وتأنيسًا لليتامى أنّ الله ﷻ قد شدّد في النّهي عمَّا يمكن أن يقعَ منْ بعضِ الأولياءِ ، فَيُضِير أَموالَهمْ ، ويكون بهذا قد أقام الطمأنينةَ فِي نفوسِ اليتامَى .

وفي النهيِ عن الأكل دَلالة على النهي عن كل تصَرُّفٍ يترتب عليْه مضرّة لمالِ الْيَتِيمِ ، فليس لكلمة الأكلِ هنا مفهوم مخالفة ، فيباح له من التّصرفاتِ المضرّة غيرالأكلَ ، فذلك لا يُقال .

---

(١) جاء قولُه تعالى ﴿ لَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ﴾ عطفًا بالواو على ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ ولم يفصل دفعا لإيهام أنه معطوف على ﴿ ٱدْفَعُواْ ﴾ كما يذهب إليْه البلاغيون من الفصل دفعًا لإيهام أنه معطوفٌ على غير ما يسْتقيم ، لأن في المعنى قرينةً تمنع من توهّم ذلك ، فدفع اللبس ليس بلازم أن يكون بترك العطف ، المهمّ أن يكون في الكلام قرينةٌ تدفع توهُّمَ غيرِ المراد ، وبهذا لا يقُال إن كلّ موطنٍ كان العطف فيه بالواو يوهم غير المراد يجبُ فِيه الفصل ، فهذا ليس عامًّا ، بل هذا يجبُ حين لا يكون في البيان قرينة أخرى غير ترك العطفِ تدفع الإيهام ، ومثل هذا يقال في الإتيانِ بالواو دفعًا للإيهام ، فهذا أيْضًا حين لا يكون في الكلام قرينة غير الإتيان بالواو تدفع الإيهام ، فإن وجدت فلا حرج من ترك الإتيان بالواو ، وهذا ما يَحسن لفت الانتباه إليْه .

ومن سنَّة البيان القرآني أنّه حين يريدُ البيانَ عن التّصرُّفاتِ التي يترتبُ عليْها نقصٌ أو فناءٌ يعبّر بالأكلِ ، فهو التّصرّف الذي يكتملُ فِيه الفقد ، فما يؤكل لا يمكن استردادُه أمّا التصرف بالبيع أوالهبة ونحو ذلك ، فيمكن الرجوعُ فِيه واسترداد الشيْءِ ، فكان اصطفاء الأكل إيماءً لكل تصرفٍ يترتَّب عليْه الإضاعةُ أولى وأَعلَى .

وفي قولِه ﴿ إِسْرَافًا ﴾ تبشيعٌ لما كان يقعُ منْ بعضِ الأوصياء ، فهذا يُصور الوصيّ في صورة منْ يأكلُ لغير حاجةٍ بلْ يأكل انتقامًا ، فإسرافُ المرْءِ منْ مالِه قَميءٌ نبيذٌ إن هو إلا سنة الشيطان : ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴾ (الإسراء:٢٦،٢٧) فكيف حين يكون الإسْراف من مال غيره ؟ بلْ كيف حين يكون من مال اليتيم ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء:١٠)

فقوله ﷻ : ﴿ إِسْرَافًا ﴾ ليس قيدًا له مفهوم مخالفةٍ ، فيباح الأكل من غير سرف ولا حاجة . فالآية هنا على نـهـجِ قـولـه ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠).

وفي قولِه : ﴿ بِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ﴾ تصويرٌ بديعٌ كأنَّ هنالك تنافسًا بيْن الولي واليتيم ، اليتيمُ كأنّه يبادر إلى أن يبلغ النكاح ، ويمتلك الرّشد ليستحقّ التّصرُّفَ فِي مَالِهِ ، والْوليّ يبادِرُ إلى الانتفاعِ من مالِ الْيتِيم من قبْلِ حلولِ استِحقاقِ الدَّفعِ إليهِ .

وهذا المشهد تنفر من مباشرتِه الرجولَة الحقّة ، ولاسيّما إذا كان أحد طرفي مشهد المنافَسَة يتيمًا مسْتضعفًا . فمثلُ هذا المشهدِ حين يَكون ، فإنّه يملأ نفوسَ اليتامى هلعًا ورهبًا ، فلا يقُوم اطمئنانٌ لأحدٍ من بعد ، وفي هذا من الإضرار بالسّلام الاجتماعي للأسرة والأمة ما فِيه ، وهو منافٍ لما جاءت سورة النساء لتحقِيقِه فِي الأُسْرَةِ والأُمَّةِ .

ولمَّا كانَ قبلُ قد نهى عن أكل أموال اليتامى إلى أموالِ الأولياء ، فكان فِي هذا حجازٌ منْ أن ينتفعَ الوليُّ بِشَيْءٍ مـنْ مـالِ اليتيـم عـطـفَ علـىْ قَولِه ﷻ ﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا ﴾ قولَه ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ﴾ فكان فِي هذا تأكيدٌ للنهي الأوّلِ : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ وتخصيصٌ لعمومه ، فإنَّ النهي بهذه الجملة : ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا ﴾ صارَ خاصًّا بمن لَم يَكن بحاجة إلى شَيْءٍ منْ مالِ اليتيم ، فيجعل وصايته وولايته ورعايته ماله واستثمارَه احتسابًا لمرضَاة اللهِ ﷻ ، أمَّا من كان فقيراً فـغـير داخـلٍ فِـي عُمـومِ النّهيِ القـائـمِ فِي ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ وفي الوقت نفسِه مقيَّدٌ بأن يكون أكلا بالمعروفِ أي على قدر الحاجة المتعارفِ عليْها في كلِّ عصر ومصر ، وفي هذا رحمةٌ بالوليّ من جهةٍ ، وعدلٌ معَه ، ورحمةٌ وعدل باليتيم من جهةٍ أخرى ، ا انصرفَ إلى مَا يَكتسِبُ بِه رزْقَهُ ورزقَ أهلَه أضرَّ برعايةِ مالِ اليتيمِ ـثمارِه ، فكان عدلا مع كلٍّ ورحمةً بكلٍّ أن يؤذن للوليّ الفقير أن يأكُلَ فِي مالِ اليتِيم بالمعروفِ « والمعرُوف كلُّ ما سكنتْ إلِيْهِ النّفسُ ، وأحبتهُ منْ قولٍ أوعَمَلٍ وليسَ مخالِفًا للشرعِ ، كما يقولُ البقاعيّ ».

وهذا موكولٌ فيه إلى عرفِ كلِّ عصرٍ ومصرٍ. والأقربُ أنْ يجعل الوليُّ الفقير كأنّه عاملٌ في مالِ اليتيم مستأجرٌ بما يكفِيه ، فيأخذ قدر حاجتِـه بِـمـا لا يُضير مالَ اليتيم .

روى الشيخان البخاري في (الوصايا) ومسلم في (التفسير) بسنديهما عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ﵂ : ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ . قَالَتْ أُنْزِلَتْ فِى وَالِى الْيَتِيمِ أَنْ يُصِيبَ مِنْ مَالِهِ إِذَا كَانَ مُحْتَاجًا بِقَدْرِ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ .

وروى أبوداود في كتاب (الوصايا) بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ إِنِّى فَقِيرٌ لَيْسَ لِى شَىْءٌ وَلِى يَتِيمٌ . قَالَ : فَقَالَ: « كُلْ مِنْ مَالِ يَتِيمِكَ غَيْرَ مُسْرِفٍ وَلاَ مُبَادِرٍ وَلاَ مُتَأَثِّلٍ ».

(قال الألباني حسن صحيح)

واتَّخذَ عمرُ ﷺ حين ولي إمارةَ المؤمنين على نفسِه خُطّة أن يقيم نفسَه فِي مالِ المسلمين مقام الوصيّ فِي مالِ اليتيم ، فقال :

« إنّي نزّلتُ نفسِي مِن مالِ اللهِ منزلَةَ الوصِيّ مِنْ مالِ اليتيمِ : إنْ استغنيتُ استعففتُ ، وإنْ احتجتُ أكلتُ بالمعروف ، فإذا أيسرتُ قضيتُ »[1]

فدلّ هذا على أنَّ وصيّ اليتيم يأخذ على قدر حاجتِه ، فإن بقي شيْءٌ ردّه إليْه ، وإن أيسر الوصيّ ردَّ ما أخذه حال العسرة .

ومن أهلِ العلم من جعل الأمرفي ﴿ فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ للندبِ لا للْوُجُوبِ ، فَإنْ شاء الولي الغنيُّ الذي يبذلُ جهدًا ووقتًا فِي رعايةِ واستثمارِ مال اليتيم أن يأخذَ

---

(١) سمّى عمر ﷺ مال المسلمين العام مال الله ، تصويراً للاعتداء على شيْءٍ من بيت مال المسلمين بالاعتداء على مال اللهِ ﷻ ، ومنذا الذي يجرؤ على أن يعتدي علـى مال الله ﷻ . أيُّ ترهيب ذلك الذى يتوافد على قلبك حين تسمع مال الله ؟!!!
وهو ﷺ أقام بيانه على الإجمالِ والتفصيل . أجمل حكم الوصي في مال اليتيم ، مشبها حاله في مال الله (بيت مال المسلمين) بحال الوصيّ في مال اليتيم . ثم جاء ببيان حال الوصي في مال اليتم ، ولذا فصل هذه العبارة عما قبلها لما بينهما من كمال الاتصال إلى غاية كما يقول البلاغيون . جعل حال الوصي دائرًا في ثلاث :
الاستغناء ، الحاجة ، الإيسار من بعد حوج .
الأولى يستعفف،والثانية يأكل أكل المضطر مما حرم عليْه،والثالثة القضاء لما أخذ.
تأمّل ورع عمر وتقواه وعدله ، وإحسانه إلى نفسه أولاً : حماها البغي ، فحماها من النار ، وأحسن إلى أمته ثانيا ، وأحسن إلى من سيتولى الأمر من بعده ، فجعل له قدوة وأسوة ، لكيلا توسوس له نفسه بأن هذا عسيرٌ الأخذ به .
انظر فيمن حولك ممّن تولوا أمرًا من أمور المسلمين في رقعة العالم الإسلامي كله كله . أأنت واجد أحدًا آخذًا بطرف مجرد طرف مما أنتج أمير المؤمنين عمر؟
إنهم يتخوضون هم وأبناؤهم وبطانتهم في مال الله ﷻ ، بغير ضابط ، ويعاقبون أصغر موظف إن امتدت يده من عوز أو ضلالة ، فيلقون به في غياهب السجن ، وهم به أولى ، ثمّ يتناعقون صباح مساء في وسائل إعلامهم (إعلانهم) بالشفافية والطهارة ... وهم أعداء ذلك كلّه .

من مال اليتيم ما يعادلُ أجرَ العاملِ فِيه، فيكون كالمستأجر في نفع مالِ اليتيم، فإنَّ له ذلك .

ولعلهم يستأنسون في هذا بِأن جعل اللهُ ﷻ للعاملِ في أموال الصدقة نصيبًا هو أجر عمله إذ يقُول ﷻ :

﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ (التوبة: ٦٠) .

إذا ماكان هذا مقرراً فِي مالِ الزكاة، وهِي من حقوق الفقراء، فلأن يُقرّر في مالِ اليتيم الميسُور الحال أولَى، وليتحقق مزيدٌ من النفعِ لمال اليتيم .

هذا يُمكن أن يؤخذ بِه إِذا لم يجد القاضِي وليًّا محتسبًا، فله أن يُعيّن وليًّا يعمل بالحُسنى في المال اليتِيمِ حفظًا واستثمارًا ويأخذ أجره من مال اليتيم ويعيّن القاضي له ذلك الأجر في كل عام وفقًا على ما يبذله كل عامٍ في استثمارِ مال اليتيم .

هذا أنفع لليتيم من أن يتولّى أمر ماله وصيّ لايأخذ، وفي الوقت نفسِه يكتفِي بالحفظ دون الاستثمار، فتأكل الزكاة بعضَ مال اليتيم . أو يستثمر دون دراسةٍ واعيةٍ لما يستثمر فيه مال اليتيم، ولوأنَّ الوصيّ الغنيّ عملَ في مال اليتيم بما حقق له مقدار الزكاةِ ومقدار أجرة الوصيّ دون أن يزيد في مال اليتيم شيئًا لكان خيراً لليتيم، وفي هذا تحقيقٌ للعدلِ والرحمة، وهما أصلٌ في بناء الأسرة المسلمةِ والمُجتمعِ المسْلِم .

ويفرّع البيانُ القرآني على قول الله ﷻ ﴿ فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ ﴾ قوله ﷻ :
﴿ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ ﴾ فيكون نسقُ المعنى البياني على هذا النحو :

وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً وَلا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ .

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً .

فقوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا ﴾ معطوف على قولِه : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ .

وقوله ﷻ : ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ معطوف على قوله : ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ ﴾

وقوله ﷻ ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ ﴾ معطوفٌ على قولِه : ﴿ فَٱدْفَعُوٓا۟ ﴾ .

وما بيْن ذلك استطرادٌ .

يأتي قـوله ﷻ ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ مقرراً أهمية الإشهاد على دفعِ الأموال إلى مستحقّيها ليكون في هذا الإشهاد منعة من أن يتقولَ متقوّلٌ ، وأن يتخذَ الشّيطانُ وإخوانه سبيلاً للإيقاعِ بيْن اليتيمِ والوليّ ، فتفسد الحياةُ بيْنهما ويضيع السَّلام الاجتماعي بيْن أفراد المجتمع .

وفي زمانِنا هذا أرى أنَّ الأمرَ في ﴿ فَأَشْهِدُوا۟ ﴾ للوجوب ، وهذا ما يتحقق عبرالمحاكم ، فما يُسمى بالمجالس الحسبية هي التي تتولى تسليم مال اليتيم له من يد الوليّ من بعد تدقيقٍ ، وهذا من محاسن القضاء في هذا .

وفي ختم الآية بقولِه ﷻ ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ من تنمية الشُّعور بالمراقبة الّذي هو أصلٌ من أصول التّقوى الَّتي أَمَرَ بها مفتتحِ السُّورة .

لهذا تجد العلاقة الوثِيقَةَ بين فاصلة هذه الآية وفاصلةِ الآية الأولـى من السورة : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ ، ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ فكأنَّ هذا أشبهُ برد العجز على الصدر في خاتمة الصورة الكلية الأولى في السورة .

فهذه الآيات الخمسُ تمثّلُ الصورة الكليّة الأولى من المعقِد الأول من السورة الذي ينتهي بقول الله ﷻ :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَـٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ (النساء:٣٥).

ليبدأ الْمعقِدُ الثاني بقولِه ﷻ :

﴿ وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴾

(النساء: ٣٦)

وفي هذا المَعقدِ الأوَّلِ تكاثرتْ معانِي الهُدى فِي شأنِ أحكامِ الأُسْرَةِ والرِّعاية والتَّكافل الاجتماعي ، وتحقيقِ السَّلام الاجتماعيّ ، وإقامةِ الأسرة والمجتمع والأمة على أساسٍ مِّن العدلِ والرَّحمةِ .

مجمعُ الْبيَان

ممًّا مضى يتبيّن أن فيضًا من معاني الهدى استنبطت من هذه الآيات السّتّ في مفتتح سورة النساء ، والتي تمثل الآية الأولى فيها مطلع السورة وبراعة استهلالِها ، وتمثل الآيات الخمس التالية (٢-٦) الصورة الكلية الأولى من السُّورة ، وهي أقربُ أن تكون كالمقدمة ، وإن كنت لا أرى إلا أن تكون هذه الآيات الخمس من صلب موضُوع السورة ، وليست مِن التقدمة ، فالسورة ليس لها مقدمة ومطلع واستهلال إلا آية واحدة . هي الآية الأولَى .

هي المقدمة والمطلع والمستهلّ وهي التي يُكتنز فيها المعنى المحوريّ للسورة .

جماعُ معاني الهدَى المستنبطة منَ الآياتِ السّت أُجملُها فيما يأتي :

في الآية الأولى معانٍ منها :

النّداء بـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ في السور المدنِيَّة لا يُراد بِه في غالب الأمر ما يراد به في السّورة المكية ، فقول بعضِ أهل العلْم إن السُّور المكية يأتِي فِيها النداء بـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ وهونداءٌ خاصّ بكفار مكة أوالجزيرة ، وأن أكثر ما يأتي

بعدها متعلقٌ بأحكام العقيدة . فهذا لا يفهم منْه أنَّ كلّ نداء بـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ هو تنزيلٌ مكي موضعا أوزمانًا ، فقد يأتي هذا النداء في السُّور المدنية كما تراه في أوَّلِ نداءٍ في القرآن الكريم ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١) .

وحينئذٍ يرادُ بالنداءِ العُمومِ ، والإعلامُ بأنَّ ما هو آتٍ إنّما بِه صلاح النَّاسِ جميعًا في كلِّ زمانٍ ومكان ؛ لأنّ القرآن الْكريمَ ليس صالحًا لكلِّ زمانٍ ومكان فحسبُ ، بل هو مصْلح كلّ زمانٍ ومكان ، فليس من حلٍّ لكلّ معضلةٍ في كلّ عصرٍ ومصر إلا من الكتابِ والسنة ، ومن شك في هذا أو توقف مجرد توقفٍ فقد بات علَى شَفا جُرفٍ هارٍ ينهارُ بِه في مهوَى الكفران ، فكيف بمن يحرّم القولَ به ؟ ، فكيف بمن يجرّم القولَ بِه ، ويعاقب عليْه ، ويعادي ، ويخاصم ، ويفجر في الخصُومة ؟!!

إنّ هذا لهو الضلالُ المبين .

وفي هذه الآية معنى أنّ ما كان من شأن الجاهليّة في أنظمة العلاقات الاجتماعية على مستوى الأسرة والمجتمع إنّما هو ضلالٌ في أغلبِه ، فعلى الناسِ اتقاؤه ، ومن هذا الاتقاء ما جاءت السورة بِه منْ أصولَ العدل والرحمة تربيةً لهذه الأمة وتزكية لها وتنمية وتقوية لتبقى صامدةً راسِخة ، ولذا قال ﴿ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾ أي بترك ما كان من شأن الجاهلية من الضلالات التي فيها مضرتكم على مستوى الفرد والجماعة . فالإعلان برسم الرّبوبية آية بينة على أنّ اتقاء هذه المضار جاء الأَمرُ بِه من سبيل التربية لكم ، وليس من سبيل التضييقِ عليْكم ، والعقوبة لَكمْ بتركِ سنن آبائكم التي أنتم بِها مُستَمْسِكون ، ولها مقدّسُون .

وفيها معنى أنّ الناسَ جميعًا سواء فهمْ من نفسٍ واحدة ، وهذا يؤدّي إلى ترك التعالِي ، فكيف بالظلم ، والجورِ ، والاعتداء ، والاضطهاد ، والاتجار في البشر ، بل اتّجارالوالدِ في بناته يمنعهن الزواج ، أو يساوم في ذلك ونحو ذلك

ممّا يقوضُ بناء الأسرة والمجتمعِ والأمة . فقوله ﷻ ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ ﴾ نداءٌ بتضليلِ التَّعالى بالأنسابِ ، والتفاضِل بالآباءِ ، فكيف وأنتم إلى أبٍ واحدٍ ، فأنّى لفرعٍ أن يتعالى على فرعٍ آخر بغيرِ الإسلامِ ؟

وفي نعت المأمور باتقائه بقولِه ﷻ : ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ ﴾ حجةٌ بينةٌ وبرهانٌ صادقٌ على استحقاقِه الاتقاء ، فمن كان على ذلك قديرًا ، فهو الجديرُ بأنْ تُتَّقى مُخالَفَتُه .

وفيها معنى أنَّ العلاقة بيْن الذكر والأنثى اللذين منها يتشكّلُ الوجود الأسري ليسَتْ علاقة تقاطعٍ وتنابذ ، وتنافسٍ بل علاقة تكامل وتواصل ، فإنما هي منه ، تربطها بِه صلة رحمٍ ، وليستْ علاقة سيدٍ بمملوكِه أوبخادمِهِ ، بل علاقة صِنوٍ بصِنوهِ من أصلٍ واحدٍ ، وفي التعبير بكلمة ﴿ زَوۡجٍ ﴾ في ﴿ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا ﴾ آيةٌ على تكاملهما وأنّهما متساويان في العبودية لله ﷻ ، وفي أنَّ على كلٍّ من التكاليف ما يليقُ بِه ، وله من الحقوق ما يليق بجنسِه وتكوينه الجسدي والنفسِيّ ، فهما متساويتان لا في نوعِ الحقوقِ والواجبات ، فهذا من الجهالة ، والضلالة ، بل في استحقاقِ كلٍّ ما يليقُ بِه من الحقوقِ ، وفي إلزامه ما يليقُ بِه من التّكاليفِ ، هذا هو محلُّ التساوي ومناطه ، وليس كما تنادي به جمعيات تحرير المرأة ، والمجلس القومي للمرأة ومؤسسات المجتمع المدنيّ في ديارنا.

وفي الآية الأولى آية المطلع والاستهلال إعلانٌ بأنَّ الرّجالُ هم الأولى بالانتشار في الأرضِ تحقِيقًا لمعنى الرعاية والحفظ المعبر عنهما بالقوامة في خاتمة المعقدِ الأول منْ هذه السورة : ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴾ (النساء: ٣٤) .

هذه الآية وثيقة العلاقة بقولِه ﷻ في صدر السورة ﴿ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ ﴾ فجعل الكثرة للرجال ، وواقع الحال على أنّ الكثرة للنساءِ عددًا ، فكان الاعتداد بما هو في مرأى العينِ بدلالة ﴿ بَثَّ ﴾ .

وفي الآية الأولى تأكيدُ معنى اتقاء الله ﷻ ، واتقاء كلٍّ ما هو منْ شأنِه أن يمسّ صلة الأرحام بسُوء ، فعطف كلمة الأرحام على اسم الجلالة في سياق الاتقاء آيةٌ بيْنةٌ على عظيم اتقاء كلٍّ ما يكون من شأنِه الإضرار بصلة هذه الأرحام ، فكأنَّ لها من الحرمة ما لوحدانية الله ﷻ من الرحمة .

وفي الآية تربية للمهابة في قلوب النَّاسِ بمَا خُتمتْ بِه هذه الآية من قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ وهذه الفاصلة للآية الأولى تتآخَى مع ما ختمت بِه الصُّورة الكلية الأولى للمعقد الأول ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ﴾ وما ختم بِه المعقدُ الأول من السورة ﴿ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ﴾(النساء:٣٥) فقوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ﴾ هو من قولِه ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ ، وقولِه ﷻ : ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ﴾ .

أنّ ما تأتي بِه السورةُ من المعاني إنما عليْه صلاح العبادِ جميعًا في كلِّ عصرٍ ومصرٍ ، وأنَّ بِه صلاحهم ، فهي أحكامٌ عامّةٌ ليست مرتبطة بزمان قوم أوْ مكانهم ، وفي هذا دحضٌ لفرية تاريخية التأويل ، وأنَّ علينا أن نجعل الأحكام القرآنية مرتبطةً بزمانِ نزولِه ومكانِ تنزّله كما ينعقُ بِه جمهرة العلمانيين في الديار ، وأنَّ ما صلحَ عليْه أمر الصحابةِ ليْسَ بلازمٍ أنْ يصالح عليْه أمر الناسِ في القرنِ الخامسِ عشر ، وما صلح عليْه أمر البدوِ والأعرابِ في الجزيرة العربية ليسَ بلازمٍ أن يصلح عليْه أمرُ النخبة المثقفة واللبراليين على ضفافِ النيل ، والفرات فلكلِّ زمانٍ ومكانٍ أعرافُه وأحكامُه ، كذلك ينعقون صباحَ مساء .

وفي الآية الثانية من معاني الهدى :

فيها حثٌ بالغٌ على الحفاظِ على أموال اليتامَى رعاية وحفظًا واستثمارًا لتكون معدَّة مهيئةً لتسليمها لهم حين يكونون أهلا لرعايتها ، وهذا يحقِّق الطمأنينة لأبناء المجتمع المسلم ، لأنَّ هذا يجعل المرْءَ آمنًا على ولده إن تركهم مِن خلفِه صغاراً ، فإنهم الواجدون فيه من يرعَى ويستثمر احتسابًا لوجه الله ﷻ وهذا المعنى إذا قام في صدرِ كلٍ من الوالدين جعل العلاقات بين الأُسر في المجتمع المسلم علاقاتِ تكافلٍ وتراحمٍ ، وهذا ما جاءت السورة لتحقيقه .

وحذَّرت الآية ممَّا كان معهودًا في بعضِ فئات المجتمع الجاهليِّ من أكلِ مالِ اليتيم ، وخلطِه بمالِ الوليّ وتعريضِه للهلكة ، حذَّرتْ منه لما فيه من هلكة الأمة كلِّها ، وليس هلكة مال اليتيمِ وحدَه ؛ لأنّ قومًا تُنتهك فيه حقوق الضعفاء هو أولى بانتهاك وجوده وعزته ومنعتِه .

في الآيةِ الثالثة ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا ﴾ معانٍ منها :

وجوب الانتهاء عند أربعٍ في النكاح ، فهذا أقصَى ما يُؤذن به ، فالآيةُ ما جاءت آمرةً بتعدّدِ الأزواج ، بل جاءت تعالجُ واقعًا قائمًا في الْمجتمعِ الجاهليّ ، مثلما كانت تعالج واقعًا قبيحًا في هذا المجتمع في معاملَتِه الْيتامى ، فهي ترمِي في القصدِ الرئيسِ إلى تخليَةِ المجتمع من أوضارِه وأضراره ومقابِحه ، وتبدي ما بِه استقامة الحياة ، فوضَعت حدًّا للرجال يقفون عنده لا يتجاوزنه في نكاحهم تحقِيقًا للعدل والرّحمة لكلٍّ من الزوجين ، ففي المجاوزة لهذا العددِ ظلمٌ للمرأة ، وفي قصرِ الرجل على واحدة ظلمٌ له ، وليست العدالة مع أحدهما بأولى من العدالة مع الآخر ، فمن ينادي بأنّ كلَّ تعددٌ فيه ظلمٌ للرجلِ من جهةٍ وللمرأة من جهةٍ أخرى هو بحال العباد جدّ جهول ، ويتكلّم فيما لا يعرف ، والذي خلقَ الزوجين ﷻ هو الأعلمُ بما يُصلحُ كلاًّ : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك:١٤) فالعملُ على منع

التعدّد مطلقًا كمثل العملِ على إطلاقه العدد في التعدد ، بغير ضابط هما معًا من الجاهلية التي لا تبصرِ ما فِيه صلاح المجتمعِ والأمة . فليس الذي يمنع من تعدد الأزواج بأقل جاهليّةً من الذي كان يطلق التعدد قبل البعثة المحمدية .

الآية إذن جاءت تضبط واقعًا وتقومه ، وتحقق به العدالة والرّحمة ، ولو كان الواقِع في المجتمع العربيّ قبل الوحي هو اقتصار الرجلِ على واحدةٍ كما في النّصرانية لجاءت الآية حاثّة على تعدد الأزواج إلى أربع ، وناهية عن الاقتصارِ على واحدةٍ .

ويُؤخذ من ظاهرِ عبارةِ الآية جواز تعدد الزوجات إلى أربع لمن لم يكن عنده أربع ، فذلك الذي سيقت له سوقا تبعيا ويرفعه من رتبة الجواز والإباحة إلى رتبة النَّدب قرائن داخلية وقرائن خارجية .

ويسْتنبط منها وجوب الاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل بين أكثر من واحدة مع جواز إضافة التَّسرّي المطاق إلى نكاح الواحدة .

ويُستخرجُ من الآية أنَّ مجرد ظنِّ الخوف من عدم الإقساط في اليتيمة عند نكاحها داع إلى ترك نكاحها ، وإن كانت واحدة إلى نكاح غيرها ، إذ الإقساط في اليتامى هو الإقساط في إعطائهن ما تستحق الواحدة من مهر مثلها ..... وذلك غير العدل المذكور في ﴿ **فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً** ﴾ فهو عدل بين أجنبيات متعددات ، وخوف عدم تحققه بينهن يوجب الانتهاء إلى واحدة بينما خوف عدم الإقساط في اليتامى يوجب ترك نكاحهن كليَّة وإن كانت واحدة ، ولذلك جاء البيان في حق اليتامى بالإقساط وفي حقٍّ غيرهِنَّ بالعدل ، إذ الإقساط إزالة القسط الذى هو الظلم والحيف ، وذلك لا يتطلب أن يكون بين متعدِّدات يفاضل بينهن بل الظلم والحيف يقع على واحدة بمنع إعطائها مهر مثلها .... إلخ . ولذا خالف بينهما في العبارة بالإقساط والعدل إشارة إلى المخالفة بينهما في المقتضى وما يترتب عليه .

ويسْتنبط منها أنَّ من حقِّ المرأة على زوجها إن كانت واحدة أن يبيتَ عندها ليلة من كلّ أربع ، وإن لم ينكحها ، فذلك لازمٌ من وجوب الانتهاء بالعـددِ إلى أربع وأنّه أقصى ما يمكن تحقيقُ العدلِ معه ، فليسَ للرجـل أن يهجرهـا لغـير جريرةٍ فوقَ ذلك بل عليْه أَنْ يبـذلَ لهـا مـنْ حقّهـا مـا كـان بملكِـه ، فـإن كـان بمقدورِه أن يبيت عندها كلّ ليلةٍ فعليْه الوفاءُ ، وإن كـان بمقـدوره أن يجامعهـا كل ليلةٍ ورغبت في ذلك ، فعليْه الوفاء ما استطاع إلى ذلك سـبيلاً ، فـإنْ عجـز عنْ بعضِ حقِّها لأمرٍ ليس في يدِه ، فإنّه يؤدِّي لها ما استطاعه من حقّها ، فليس ثَم واجبٌ مع عجزٍ .

ويؤخذ من الآيةِ أنَّ الأمة المملوكة ـ غيرِ الزوج ـ لا يقسم لهـا مـع الحـرّة ، إذ الأمة السّرية لا حق لها في القسم ، لأنّها ليْست بزوجٍ .

ويسْتنبط منها أنَّ جمع الأربع إنما هو للأحرارِ دون العبيـد لقولـه فـانكحوا ، وهذا الأمر موجهٌ للأحرار إذ العبد لا يملك حق إنكاح نفسه .

ويسْتنبط منه أنَّه يجوز للولى كابن العـمّ ونحـوه أن يـزوّج نفسـه مـن يتيمـة صغيرة تحت ولايته ، أو يزوجها لولدِه بشرط الإقساط والرّضـا مـن غـير غَـرَرٍ ومخادعة فهما حقُّ اليتيمة لايُجارُ عليْه البتة ، فإن وقع جورٌ فالقاضـي يرفعـه ، ولليتمية أن ترفع أمرهاإليه طلبًا للنصفة .

ويؤخذ منه أيضًا أنّه يصحُّ أن يكونَ العاقد للزوج والمرأة واحدا بـأن يكـونَ وكيلا لهما معًا كما جاز لوليِّ الصـغيرة أن يزوجَهـا مـن نفسـه إنْ رضِـيت ولـمْ يكنْ حيفٌ بِها ، فيكون الموجب للنكاح والقابل له واحدًا .

ويُستنتج بفحواها أنّه يجوز أن يزوج الوليُّ الكـبيرة مـن نفسـه برضـاها لأنـه يجوزُ له ذلك في الصغيرة فالكبيرة أولى .

ويستنتج أيضًا بفحواها أن لوليِّ الصغيرين : ذكرًا وأُنثى أن يـزوج أحـدهما من صاحبه إذا ما رضيا طواعية .

في الآيةِ الرَّابعة ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ معانٍ منها :

ويستنبط أنَّ على الزّوح بذلَ صداقٍ للمرأة برضى نفسٍ . وأن ذلك الصداقُ ليس ثمنًا ، وعوضًا عن شيْءٍ تبذلُه المرأة من خدمةٍ أوغيرِه.

ويستنبط أن على الزوج والولي إيصالَ هذا الحقِّ (الصداقِ) إلى المرأة كاملاً دون مطلٍ أو مساومةٍ ، فذلك حقُّها وحدها ، ولها حقُّ التَّصرُّف المطلق فيه دون مراجعة من أحد . فليس المهر عوضًا للوليّ عما بذله من التّربية والرِّعاية ، فأجرُه على الله ﷻ ..

ويُستنبطُ من عبارتها وجوب طيب الزوج بدفع المهر ويسر دفعه لها ، وطيب نفس الولى بتسليمه لها .

وكذلك يُستنبطُ من عبارَتِها أنَّ لها أن تهب مهرَها للزوج أو الوليّ وليس لأحدٍ من وليّ أو زوجٍ أن يعترضَ على ما بذلته للآخر. فهي صاحبة الحقّ المطلقِ في صداقِها .

ويُسْتنبط من عبارتها ومنطوقِها أنّه ليس للزوج أو الوليّ أخذ شيْءٍ من مهرها إلا برضاها المطلق ، ولا يحل التغريرُ بِها وخداعها بأيّ سبيلٍ جليّ أو خفي ، فإنْ بدا أنّها غُررت وخدعت فعلى الزوج والوليّ إرجاعُ ما بذلته له . إنّه لم يكن عن طيبِ نفسٍ بل بخديعة ، وذلك لايحلُّله ، فهو أشبه بالغصبِ .

ويسْتنبط منها أنَّه لا حدَّ لما يحلّ للزوج أو للوليّ أخذه من المهر متى طابت به نفسُها .

ويستنبَطُ منها أنَّ للزَّوج أو الوليِّ أن يتصرف تصرُّفًا مطلقا فيما طابت به المرأة نفسا .

ويُسْتنبط بإشارة الآية أنَّ الصغيرة ليس لها أن تهب مهرها حتى يدخل بها ، فصغرها مانع من تحقيق طيب النفس بما وهبت ، فهي مظنة أن تخدع .

ويُستنبطُ بإشارتها على جواز تأجيل المهر كلِّه أو بعضه لأنَّه نِحلة ، إنْ قلنا إن النحلة هنا بمعنى العطية ، وإن قلنا إنّه فريضة عن غير عوضٍ ، فلا يؤجّلُ إلا برضاها . لأنّه صار دينًا في عنقِ الزوجِ .

ويُسْتنبط بإشارتها أيضًا أنَّه متى أُجّلَ وجب التحديدُ إلا إذا رضيت ألاّ يُحدّد أو كان هنالك عرفٌ تجري عليْه النَّاسُ فِي هذا كما هو الغالب في الدّيار المصرية من تأجيل عُظمِ المهر ، أوْ كلّه ، ولا يلزم دفعُ ما أُجل إلا عندَ المفارقةِ بطلاقٍ أو موتٍ فإن كان موتٌ وجب إخراجُه من التركة قبل الوصية ؛ لأنّه دينٌ في عنقِ الزوج ، وقبل تقسِيم التركة ، وهذا ما يغفلُ عنه غيرُ قليلٍ من الناسِ عندنا ، فلا يخرجون مهر الزوج المؤخر عند موتِ زوجها بل يقسمون التركة دون الوفاء بحق الزَّوج في المهرِ المؤخّرِ . وإذا أجّل الصداقُ من غير تحديد ، فلها مهر مثلها من قومها وبيئتها ومستواها العلمي والاجتماعي والجماليّ ... زمن العقد ، لا زمن التسليم ، يقضي بذلك أهل الخبرة الأمناء أو القاضِي إن كان تنازعٌ .

ويُستنبط بإشارتها أنَّها إن طابت بمهرها المؤجّل غير المحدّد موعد سداده ولمْ يكن هنالك عرفٌ يجري عليْه القومُ ولم يستطع الزَّوج سدادًا ، فالزوجَ يكون من الغارمين فتحلُّ له الزَّكاة سدادا لدينه ويكون على قدر الضَّرورة .

ويُستنبطُ بفحواها (مفهوم الموافقة) أنَّه يجوز أن يهبَ المرْءُ دينه لمن هو عليه ، فإنّه متى جاز لها أن تهبَ مهرَها لزوجِها وإن لم يكن قد قبضته جاز ذلك في الدّين لمشاركتها في الوصف . وهذا بخلاف الزكاة ، فلا يدفع المزكي زكاته لمن هو عليه دين له قبل أن يقبض دينه .

ويؤخذ بفحواها أنَّ لها أن تهب من مالها الخاصّ لمن شاءت من غير إذن زوجها أو وليِّ أمرها ، فمن جاز لها أن تهب مهرَها جازَ لها أن تهب من مالها غيرَه لمنْ شاءت متَى شاءت .

ويُستنبط بمفهوم المخالفة أنّه لا يحلُّ للزوج أو الوليّ أن يستولِي على مهر زوجه أو من تحت ولايته من غير رضاها .

في الآيةِ الخامسة ﴿ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ﴾ معانٍ منها :

حرمة إضاعة المال بِبذلِه لمن لا يُحسِن حفظه واستثماره وإنفاقَه فيما يعودُ بالحُسنى ويستوي في هذا أن يكون المال ملكًا لمن لا يحسِن ، وأن ليسَ ملكًا لَه ، فليس لولي الأمر الخاص والعام أن يقيم عليه من لا يكون خبيرًا بحفظه واستثماره :

﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾ (يوسف:٥٥).

لا يحلُّ بذل الصدقة لمن علم أنّه سينفقها فيما لايحلُّ أو فيما لا ينفع ، وإن كان فقيرًا ، فكم من فقيرٍ هو باذلٌ ما تُصدّقَ بِه عليْه فيما لايحل أو فيما لاينفع ، وهو إذا ما علم أنَّه إنّما حرمها لإسرافه وتبذيره ارتدع ، فكفّ ، فكان في هذا صلاحه وصلاح الأمّة .

اكتسابَ المالِ الحلال فريضة . بِه قوام الحياة ، وما يتوقف عليه صلاح الحال والحياة هو فريضةٌ فاستقامة الحال ، وصلاح الحياة فرضٌ على كلِّ عاقلٍ ، فمن ترك اكتساب مال تقوم بِحياة ، وتصلح بِه حاله فهو عاصٍ وعلى وليّ الأمر العام أن يعزّره إن أصرّ على أمرِه حتى يقوم بما يُصلحُ حالَه من المالِ الحلالِ ، ولا يكونُ عالة على غيرِه ، فالمال بِه قوام الحياةِ كما صرحت بِه الآية .

يستنبط أنَّ على وليّ الأمر العام أن يسعَى إلى أن يُيسِّر لرعيته سُبل اكتسابِ المالِ الْحلال ، بما يُقِيمه من مشروعات صناعية وزراعية وتجاريّة تحقق لجمهرة قومِه سبل اكتسابِ الرزقِ الحلالِ ، وألاَّ يجعل ذلك في يد فئةٍ من بطانته ، فتطبقُ على كلّ سبل اكتِساب المال ، ممَّا يسْتذل القومِ ويسْتهلك عزتهم ، فتكون حياتهم الفناءُ أعزُّ منها ، كما هو الحال الآن في الديار .

ويُستنبَط من الآية أيضًا أنَّ على وليّ الأمر العامّ أن يحاجز قومه بالحُسنى أولا ثُم بما يملك من سلطان عادلٍ حازمٍ - عن السَّرفِ فيما لاينفع ، وأن يطارد كلَّ محاولات استلاب أَموالِ النّاس بما يبذل لهم ممّا لا ينفع . فريضة على ولي الأمر أي يقي قومه ممَّا يخدعهم وممَا لاينفعهم ، وإلا كان غاشًّا لقومه مقصرًا في القيام بحقهم عليْه . فهو في مالِ قومِه بمنزلة الوصيّ في مال اليتيم .

ويُسْتنبط من الآية أنّ غير الراشد من يتيمٍ أو امرأةٍ أو ولدٍ لَه حقٌّ في مالِه أو مالِ وليّه إن لمْ يكن لَه مالٌ ، بما يكفُلُ له حاجتِه وفقًا لأعرافِ عصرِه ومصره وطبقتِه فيهم .

ويسْتنبط من الآية أنَّ على الوليّ أن يكون ما يُنفقه على غيرِ الراشدِ من يتيمٍ أو امرأةٍ أو ولد غير مقتطعٍ من أصل المال بل ممَّا ينتجه توظيفُ هذا المال ، فلذا قال (فيها) ولم يقلْ منها ، فحقٌّ لغيرِ الراشد على وَليّه أن يستثمر لَه ماله فيما يعود عليْه بنفقته وتكثير مالِه .

ويُسْتنبط من الآية أنَّ لغير الراشد أن يُبسط له من القولِ ما يملأ قلبه طمأنينة على نفسِه ومالِه ومستقبلِه ، وأن يسْكنَ إلى ما يجري عليْه ، وأن ذلك خيرٌ لَه منْ أن يُبذل له مالُهُ فيُهلكه .

ويُستنبط من الآية السادسة ﴿ ٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ فيضٌ منَ المعاني منها :

يُستنبط منها أنّ على الوليِّ أن يرقبَ من تولّى أمره ، ويرصد حالَه ، ويسْبر غوره ليعلم يقينًا اقتداره على أن يَقومَ بأمر نفسِه ، وأن يدربه على تحقِقِ ولايتِه نفسَه ، ورعايتها .

وأنّ على الوليّ أن يتحمّل مسؤولية الرّعاية والقوامة إذا لم يثبت له يقينًا قدرة من يتولّى أمره على الحفاظ على نفسِه ومالِه ، واستثمارِه وإنفاقِه فيما لا ينفع ، وإلا كان مضيعًا من يعول : روى أبو داود في كتاب (الزكاة) بسنده

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ ». (حسّنه الألباني)

ويُسْتنبط من الآية أنَّ بلوغ اليتيمِ النكاح وحده غير كافٍ لدفعِ مالِهِ إليْه وإن بلغ العشرين بل لا بد من أنْ يجتَمعَ إليْهِ الأنسُ برشده وعلمه بتصريفِ أمرِه .

ويسْتنبط منها أنّه إذا ما تحقق الشرطان : بلوغِ النكاح ، وتحقق الرّشد فإنه يجبُ دفع المالِ إلى مستحقه دون مطلٍ أو تحايلٍ على التأجيلِ ، وتلك المبادرة إلى الدفع عن تحقق الشرطين لا تَكون إلاَّ إذا هيّأ الولي المالَ للتسليم قبل حلول وقته .

ويُستنبط من منطوق الآية حرمة أخذ الوليّ شيئًا منْ مال اليتيم بغير حقٍّ .

ويؤخذ من منطوقِ الآية أنَّ الوليَّ الفقير القائم على المال بما يحفظه ويستثمره له أن يأخذ من منافع مالِ اليتيم ما يكفيه بالمعروف ، فيكون كالمستأجر في إصلاح مالِ اليتيم ، ولو جعل نصيبُ الولي الفقير قدراً ممَّا يكتسبه من استثمار مال اليتيم بالحسنى لكان ذلك أنفع لليتيم أولاً وللوليّ الفقير ثانيًا لأن هذا سيحفز الولى الْفقيرَ على أن يكاثر استثمارِ مال اليتيم ليتكاثر نصيبُه .

ويؤخذ من منطوق الآية أنَّ الوليّ الغنيّ خيرٌ له أن يجعل قيامَه على حفظِ مالِ اليتيم واستثماره عبادة يحتسبُ ثوابها عند ربِه ﷻ . فإن شاء أن يقيم نفسَه في مالِ اليتيم مقام المستأجَر لاستثمار هذا المال فله على أن يأخذَ مقدارَ ما يأخذَه الأجيرُ بِالْحسْنى ، غير غافلٍ عنْ نصيبِه من الآخرة ، فلا يسْتوفيَن نَصيبه من الأجرِ في الدّنيا .

ويسْتنتجُ من منطوق الآيةِ الحثُّ على الإشهاد عندَ دفعِ المالِ إلَى مسْتحقّه قطعًا لمسالكِ الشَيْطان إلى المنازعة وإثارة الخلافِ بيْن الوليّ واليتيم ، وقد يكونُ الإشهادُ على الوجوبِ في زماننا .

هذه بعض ما فاضت به الآيات الست في مفتتح سورة النساء ، من معانٍ متكاثرة يستنبطها الفقيه المتدبّر بسبل عدّة حين يتيقن الاستنباط ويملكُ أدواته ، وهى كما ترى معتمد في استنباطها على الفقه البيانى لهذه الآيات السّت فقها يتناول الوعى بالسياق العام والخاص للآيات وما زخرت به من خصائص التراكيب ومستتبعاتها وما كان فيها من علائقات نظمية وفروق دلالية واصطفاءات تتناسبُ مع السياق والمقام وأكثر هذه المعانى الشرعية ليست من باب فضائل الأعمال ، بل هى كما ترى من باب الحلال والحرام الذى هو أصلٌ من أصول هذا الدّين والذى ينبغى فقه أصوله وفروعه وكلياته وجزئيات حتى تستقيم حركة الحياة إلى غايتها المنشودة .

ولوأنّا استطردنا القول في سائر آيات السورة أو المعقد الأول منها(٢-٣٥) لما اتسع لذلك الوقتُ والجُهد والمقام .

وتبيّن لنا ممّا سبق أن منهاج سلفنا في تدبرِ بيانِ الوحي والأدوات التي استعملت في ذلك كفيلة بتحقيق كثيرٍ متوافدٍ مترادفٍ من معاني الهدَى ، عَلَى قلبِ الْمتدَبّر ، وأننا لسنا بالمفتقرين إلى أن نستجدي منهاج غيرنا في قراءة نتاجهم الأدبيّ لننزل عليه تدبرنا بيان الوحي قرآنا وسنة.

وتبيّن لنا أنَّ العقل البلاغيّ إذا ما خادن العقل الأصولي ، فَتعاونا على استنباط ما هومكنونٌ في بيان الوحي كلٌّ يعتنِي بما هو أهل له . إنْ معانٍ تكليفية يعمد الأصولي لها ، وإنْ معانٍ تثقيفية يقوم البلاغيّ بحقها ، فيستجمع الضربان ، فيكون منهما ما يأخذ بأيديّ الناس ، فيقيمهم على باب ربهم مخبتين مستشرفين رضاه عنهم .

* * *

استنباط معاني الهدي
من سورة الهمزة

يقول الله ﷻ : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ۝٢ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ۝٣ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ۝٤ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ۝٥ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ۝٨ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ ﴾ (الهمزة:١-٩) .

مدخل :

إذا ما كان الذي مَضى نظرًا في استنباط معاني الْهدى تكليفًا وتثقيفًا من صورة كلية من صور معقدٍ من مَعاقِدِ سُورة (البقرةِ) وآيات مفتتح سورة (النساء) وكان مجال التدبر واستنباط المعنى مجالاً جزئيًّا لا يقُوم على منهاج (البناءِ الكليّ للسورة القرآنية) وكانت القراءة التّدبرية ملتزمة بأصول وضوابط القراءة والفهمِ والاستنباطِ في السِّياق الصغير لهذا المعقدِ المندرجِ في سياقٍ أوسعَ هو سياقُ السورة ، وكانت معاني الهدي التي استنْبطتها ممَّا يتعلّقُ بكسبِ المالِ من طريقٍ محرّمٍ : طريقِ الربا ، فإنّي في هذا المبحث ذاهبٌ إلى النظر في استنباطِ معانِي الهدى من سورة كاملة هي سورة(الهمزة) لما لها من وثيق الاعتلاق بتثقيف النفس إزاء جمعِ المالِ وأثرِه الخاصّ والعام ، فالتلاحظ بين ما تتكلّم فيه سورة (الهمزة) وما تتكلمَ فيه آيات الرّبا من سورة البقرة جدّ قَوِيّ .

وكذلك التقابل الموضوعي المقاصديّ بين سورة (النساء) وسورة (الهمزة) لا يخفى .

سُورة (الهمزة) سُورةٌ مكّية سبقتها نزولاً بمكة إحدى وثلاثون سورة ، وعدد آياتها تسْعُ آيات ، جاءت إبانة عنْ أثر الاعتداد بقيمة من قيَم الحياة الدّنيا بها يتفاضل البشرفي ميزان تفاضُلِهم ، فبينت أثر هذه القيمة والاعتداد بها دون سواها ، وقيمة من يعتد بذلك وجزاءه .

إنها قيمة جمع المال وكنزه ، والاعتداد بِه قيمة أُولَى بها يُوزنُ العبادُ .

جاءت فصوَّرت لنا ذلك التي اتخذ المال قيمته العليا ، بل الفريدة كيف هو في هذه الحياة ، وفي أخراه ، ليس تنفيراً من جمع المال والسّعي إليه ، بل تنفيراً من اتخاذه عدة وعياراً أوحداً يفاضلُ بِه ، ويعتدّ بِه ، لا بِسواه .

السورة ترسُم لنا صورة هذا الرجل الذي همّه في دنياه جمع المال وتعديده وحسبانه جهالة أنَّ ذلك الذي يكتبُ له الخلود .

وترسُم لنا أثرَ هذا الرجلِ في مجتمعه إنّه رجلٌ همزةٌ لمزةٌ ، لا يجني منه مجتمعه إلا علقمًا ، ولا ينالهم منه إلا ضُرًّا .

صُورة لا يُحتاج إلى النَّفرة منها سوى عقل واعٍ مبصرٍ معالم الصورة وملامحها ، وأثرها ، أي عاقل يرضى أن يكون ذلك الرجلُ في دنياه ، فكيف به في ما هوعليْه فِي أخراه .

إنّها صورة ترسُمها آياتُ هذه السورة لو ملأنا قلوبنا بها لبقيت هذه القلوب نافرة من حال صاحبها فارة من أن تتلبس بشيءٍ منها .

لهذا كانت هذه السُّورة من أوائل ما يحسُن بالمسلم فِي حياته أن يتدبره ، وأن يملأ قلبه بمعاني الهدى المكنون في بيانها العَلِيّ المعجز .

يروى أنَّ هذه السورة نزلت في شخصٍ معين قيل هو جميل بن عامر الجُمَحيّ ، وقيل الوليد بن المغيرة الذي قيل فيه ما جاء في مفتتح سورة القلم ، وقيل نزلت في أبي بن خلف وقيل في الأخنس بن شريق .

وذهب جماعة منهم مجاهد أنـّها لم تنزل في معيّن ، وإنما نزلت في جنسٍ من الناسِ هذه صفاتهم .

وأيما كان الأمر فالقائل بأنها نزلت في فلان خاصّة لا يعني أنَّ حكمها خاصٌّ بهذا الرجلِ وأنَّ من تخلّق بأخلاقِه لا يكون جزاؤه كجزائِه ، لايقولُ هذا عالمٌ بل لايقولُ بِه عاقلٌ ؛ لأنَّ هذا متناقضٌ مع مقاصد القرآن الكريم ، فهو

هدى للناس ، وحصر أحكام آياتِه فيمن نزلت فيه مبطلٌ لِكونِه هدى ، ومعنى قولهم نزلت في كذا أمران :

الأول أنها نزلت بِسببه ، أي لما فعل كذا نزلت .

والآخر : نزلت عند فعله ، لا بسببه فهو توافق زمني لا سببي ، وتسميته سبب نزول يؤيد الوجه الأول أنّ فعله كان سببًا في نزول هذه السورة في هذا الوقت .

ولكني أذهب إلى أنّ كلمة سبب في قولهم (أسباب النزول) ليست بمدلولها الاصطلاحي عند المناطقة ، بل بمدلولها اللغوى الدَّال على معنى الارتباط ، وليس التَّرتب وجودًا وعدمًا .

هي أسباب نزول أي ارتباط نزولِ هذه الآية بكذا أي بزمن حدوث كذا ، فهو تقارنٌ زمنّي بيْن حدوث الأمر ، ونزول الوحي ، فجمهرة آيات القرآن الكريم ليس لها أسباب نزول .

ومنْ ثَم لا يمكن القولُ بأنّ أسباب نزول القرآن لها أثرٌ في منهاج الإبانة القرآنية . كلا .

أسباب النزول لها أثرما في فهم المعنى القرآني . وفرقٌ بيْن الأمريْنِ .

ولا يقال إنّه لايكون لها أثرٌ في الفهم ما لم يكن لها أثرٌ فِي منهاج الإبانة ، لما بين الفهم والإفهام من ارتباط .

لايقال ؛ لأنّ هذا إن أُخذ بِه في بيانِ البشر ، فلا يؤخذ به في البيان القرآنيّ من أنّ البيان القرآني ليس بحادث ، أيَ أنّه لم يكن قبل وقوع الحدث كلا ، معاذ الله أن يقال .

القرآن كلام الله ، وكلامه صفته ، فلا يوصف بأنه حادثٌ ، كما لا يوصف بأنّه قديم ، ولا يوصف بأنه مخلوق ، كل ما نقوله إنّه كلامُ اللهِ ﷻ وكلامُه صفته ، وهو ﷻ ليس كمثله شيءٌ في ذاتِه وصفَاتِه وأفعالِه .

﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾(الشورى:١١).

الأحداث التي نزل القرآن عند وقوعها ، هي التي تطابقُ البيان القرآني في وقوعها ، وليس القرآن قيل مطابقًا لما وقع ، هنالك فرقٌ في معايرة المطابقة بين القول والفعل في البيانيين بيان القرآن وبيان البشر .

في بيان البشر يأتي القولُ مطابقًا للواقعِ لأنّ الواقعَ يكونُ أوّلاً ثُم يأتي الإخبارُ الصادق البليغُ مطابقًا له .

البيان القرآنيّ يأتي الواقع مطابقًا له ، وإن كان بعضُ ما ينزل منه تاليًا في نزوله وقوع الحدث .

علينا أن نفرقَ هنا بيْن أمرين :

الأول : العلاقة التراتبية بينَ نزول البيان ووقوع الحدث .

والآخر : العلاقة التأثيرية بين وقوع الحدث ، ومنهاج الإبانة عنه في البيان القرآنيّ .

والذي يهمنا هنا ما الأمرالذي نزلت له لتثقف به النفس ، وليس من الذي نزلت فيه ليكن منْ يكون . تحديد مَن نزلت فيه علمٌ لا يضرُّ جهله ، وإن نفع علمه ، فعلمه نافِلة ، وعلم ما نزلت له فريضَةٌ ، فعلى طالب العلم أن يكون مطلوبُه أولا هوالعلْمُ الذي يضرُّ جهله ، وينفعُ علمه بل يجب علمه ، ثُمَّ إن كان له فسْحة من الوقت والجهد ، فليسعَ إلى علم ما لايضر جهله ، وينفع علمه .

أمَّا العلم الذي لا يضر جهله ولا ينفع علمه ، وكذلك العلم الذي يضر علمه وينفع جهله ، فهذان هما العلم الذي استعاذ بالله ﷻ منه سيدنا محمد صلى ﷺ : روى مسلم في كتاب (الذكروالدعاء والتوبة) من صحيحه بسنده عَنْ أَبِى عُثْمَانَ النَّهْدِىِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ لاَ أَقُولُ لَكُمْ إِلاَّ كَمَا كَانَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كَانَ يَقُولُ : « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَالْهَرَمِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلاَهَا اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لاَ يَنْفَعُ وَمِنْ قَلْبٍ لاَ يَخْشَعُ وَمِنْ نَفْسٍ لاَ تَشْبَعُ وَمِنْ دَعْوَةٍ لاَ يُسْتَجَابُ لَهَا ».

موقع السورة في السياقِ الترتيليّ

جاءت هذه السورة تلاوة من بعد سُورة العصر التي جعلت جنسَ الإنسان قسمين :

الأول : الأكثر من هو في خُسْر في حياته الدُّنيا والأخرى .

والآخر : الأقلّ من هو على هدى في دنياه ، وهو المفلح في أخراه .

وقد بيَّنت سِماتِ وأفعالِ ذلك القسْم النَّاجي . إنّها أربع سماتٍ كليّة :

الإيمانُ بما أمرَ الله ﷻ الإيمان بِه .

العمل الصالح : المخلص لربّه تعالى فيه ، والموافق للكتاب والسنة

التواصي بالحقّ .

التواصي بالصّبر .

﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ (العصر: ١-٣).

فجاءت سورة (الهمزة) بعدها في سياقِ التلاوة لترسُم بعضَ أفعال القسم الأول الأعم القسم الذي قالت عنْه سورة العصر إنّه في خسْر ، ذكرت بعضَ أفعاله ، وآثارها على المجتمع في الدنيا ، وعلى صاحبها في الآخرة .

سورة (الهمزة) كالتبيان بالمثال لقوله ﷻ في السورة السّابقة عليْها **﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾** فالمعنى هنا يتصاعد من سُورة (العصر) إلى سُورة (الهمزة)

كأنَّ سُورة (الهمزة) تكملة لسُورة (العصر) قامت العصر ببيان ضربٍ من جنسِ الإنسانِ ، وقامتْ سُورة (الهمزة) بالضربِ الآخر ، فما في (الهمزة) توكيدٌ لما دلّ عليْه مفهومَ المذكور في (العصر) والأمر كمثله في (العصر) .

سُورة (العصر) عرضت الجانب الإيجابي النافع من جنسِ الإنسان .

وكانت سماته سماتِ الصّالح المصلحِ ما حولَه المعينِ غيرَه على الخير .

وسورة (الهمزة) عرضت الجانب السلبيّ الضّار من جنسِ الإنسانِ .

وكانت سماتِه سمات الفاسِد في نفسِه المفسدِ ما حولَه .

ولم يذكر تصريحًا في سُورةِ العصرِ جزاءَ الضربِ الصالح الفائز ، بينما فصَّل جزاء الضربِ الفاسدِ المفسد إيماءً إلى أنّ جزاء الصالح المصلح المذكور في سورةِ العصر غير محدودٍ ، فترك الذكر هنا أبلغ من الذكر ، وفيه إشارة إلى أنّ العمل نفسُه جزءٌ من المثوبة ، لأنّ في الإيمان والعمل الصالح والتواصِي بالحق والتواصِي بالصبر لذةً يستشعرُها العبدُ الصّالح في أثناءِ الفعل ، فهو آخذٌ جزاءه فِي أثناءِ عملِه ، فكيفَ إذا ما فرغَ منْه ، فكيف إذا ما لقي ربه ﷻ ؟

وقدم تفصيل الجانب الإيجابي في الذكر لأنه الأشرف ، وإن كان الأقل وجودًا إيماء إلى أنّ الاعتداد في شرف الأشياء ليس بكثرتها ، بل بقدرها ونفعها .

وأنتَ إذا ما ضَممت سُورة (الهمزة) إلى سُورةِ (العصر) ونظرت في حركة المعنى فيهما رأيت آخر سُورةِ (الْهُمزَةِ) مردودًا على أولِ سُورة (الْعصر) فكان صُورة من صُورِ ردّ الأعجازِ علَى الصُدورِ ، وهو ضربٌ من التشكيلِ الدّائريّ للمعنى .

وتجد من بعدِ سُورةِ (الْهُمزة) سورةَ (الفِيل) وهي امتدادٌ لجزاءِ المفسِد المعتدّ بقوتِه ومالِه ، فصورة هلكتَه في الدّنيا على مرأى ومسمعٍ من نزلَ فيهم هذا البيانُ القرآنيّ ، وكان جزاءً يجمعُ إلى الإيلامِ الإذلال والتحطيم ، والإبادة ،

فهو من حطمة الدنيا ، فكيفِ بحطمة الآخرة ، وكان العذاب على أصحابِ الفيل مطلعًا على الأفئدة يتغور في أجوافهم ، وكان محيطًا بهم لم يفلتْ منه أحدٌ منهم فهو عليهم مؤصد .

كذلك ينمو المعنى القرآنيّ ويتصاعدُ .

سِياق السورة (سورة الهمزة) تثقيفُ النّفس وتهديدها وإنذارها من أن تعتدَّ بعرض الحياة الدنيا ، ومن أن تستحقر أحدًا من عباد الله ﷻ وأن تشغل بجمع المال ، فهذا مما يوقع في ما لا يسترضى .

وهذه المعاني التّثقِيفيّة تحمل في رَحمها معانيَ تكليفيّة ، فكل أمرٍ مدحَ أو مدح صاحبه هو يحمل معنى الترغيبِ فيه ، فهو سبيلٌ من سبل الأمر بِه .

وكلّ أمرٍ ذمّ أو ذُمّ فاعلُه هو يحملُ في رحمه معنى الترهيبِ منه والنهي عنه .

مجملُ القول أنّ المعنى المحوريّ في سورة الهمزة بيان الفعل الخاسرِ الدنيا وجزاؤه في الأخرى .

النسق الكليّ للسورة :

استهلت السُّورةُ بجملة (آية) كليّة تجمعُ بين الفعلِ والجزاء . بملك من شاء أن يكتفي بها تأدبًا إن كان ذا علمٍ بمعاني العربية .

جملة تكرّس السُّورة .

هي تنزلُ من سائرِ السُّورة منزلة الفاتحة (أم الكتاب) من سائر القرآن .

جملة ﴿ وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ﴾ .

وجاء من بعدها تبيينُ هذا الإجمال .

إنْ بدأت السّورة بإجمال الجزاء ، فقد جاء التبيينُ مبتدأً بالفعل (الهمز واللّمز) ثم جاء تبيين إجمال الجزاء الذي استفتح به بيان السورة . فكان هذا من قبيل ردّ العجز على الصدر من وجه ، ومن قبيل اللف والنشرِ المعكوسِ من وجه .

هذه العلاقة بيْن مستفتح السورة وسائره هو من قبيل العلاقات الدلالية بين شريجي السورة : الإجمال والتبيين .

وهذا نموذج أمثل لما يعرف عند أهل العلم بالحبك الذي هو شطرُ عوامل الترابط النصّي في البيان العالي .

استْهلّت السورة بيانها منْ بعد البَسْملَة المُسْتحضرَة في قلبِ التّالي والسّامعِ معًا معنى كمال التوحيد وتجريده ، وإخلاصه بدأت من بعد ذلك بهذه الكلمة التي تملأ القلب وجلاً ، فلا يسْتقرّ قرارُه حتى يطمئنّ بأنّه ليْس له من أخلاق أهلها نصيبٌ البتة .

بدأت السُّورة بكلمة التهديد العُظمى ﴿ وَيْلٌ ﴾ كلمة تجمع بنفسِها وتنكيرها وتصديرها صوراً من الهيبة التي تخلع القلب ، وتَعْمره بالرهب والخَشْية .

إنها كلمة تهديدٍ ووعيدٌ ، وجاء في السّنة المرفوعة ما يُعيّن المسمّى الماديّ لكلمة (ويل) بأنه واد في جهنم يسيل من صديد أهل النار وقيحهم .

في مسند أحمد بسنده عن أبي الهيثم ، عن أبي سعيد ، عن رسول الله ﷺ أنه قال : « ويل واد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره ، والصعود جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً يهوي به كذلك فيه أبداً » .

ورواه الترمذي في كتاب التفسير : الأنباء من سننه ، وابن حبان في صحيحه والحاكم ورواه البيهقي من طريق الحاكم .

صححه الحاكم ، وضعفه الألباني .

وهذا يقالُ في الاستعمال القرآني ، ولكن البشر قد يَستعملون الكلمة (ويل) من قبل نزول القرآن الْكريم ومن بعده ، ولا يريدون منها عين المسمّى الماديّ الذي حدّدَتْهُ السنّة النّبويّة بل يريدون به التهديد والوعيد بعظيم النكال .

ولهذا جاء في كلام النبيّ ﷺ ما لا يعقل أن يهدَّد صاحبه بأن يكون له ذلك الوادي في جهنم .

روى البخاري في صحيحه باب علامات النبوة بسنده عنِ الزُّهريِّ قال : حدَّثني عُروة بنُ الزُّبيرِ أن زينبَ ابنةَ أبي سلمةَ حدَّثَتْهُ أنَّ أمَّ حَبيبةَ بنتَ أبي سفيانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حدَّثَتْها عن زينبَ بِنتِ جَحش رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنَّ النبيَّ ﷺ دَخل عليها فزعاً يقول : « لا إلهَ إلا الله ، ويلٌ للعرَبِ من شرٍّ قد اقترَب : فُتِحَ اليومَ من رَدم يأجوجَ ومأجوج مثلُ هذا . وحلَّقَ بإصبعهِ وبالتي تليها . فقالت زينبُ : فقلتُ يا رسولَ اللهِ أنهلكُ وفينا الصالحون ؟ قال : نعم ، إذا كثرَ الخَبَث».

وفي مسْتدرك الحاكم بسنده عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال : قال رسول الله : « ما مِنْ صَباحٍ إلا وَمُنادِيان يُنادِيانِ : وَيْلٌ : لِلرِّجالِ مِنَ النّساءِ وَوَيْلٌ لِلنّساءِ مِنَ الرِّجالِ». هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه .

ويقول امرؤ القيْس :

من القاصِرَاتِ الطَّرْفِ لوْ دبّ مُحْوِلٌ ... من الذّرّ فَوْقَ الإتْبِ منها لأثّرَا

لَهُ الوَيْلُ إنْ أمْسَى وَلا أُمّ هَاشِمٍ ... قرِيبٌ وَلا البَسباسَةُ ابنةُ يَشكُرَا

ويقول عنترة :

وَيْلٌ لشَيْبانٍ إذا صَبَّحْتُها ... وأرْسَلتْ بيضُ الظُّبى شُعاعَها

ويقول الأعشى :

ألَمْ تَنْهَ نَفْسَكَ عَمّا بِهَا؟ ... بَلَى عَادَهَا بَعْضُ أطْرَابِهَا

لِجَارَتِنَا ، إذْ رَأتْ لِمّتي ، ... تَقُولُ ، لَكَ الوَيْلُ أنّى بِهَا

ويقول بشاربن برد :

تَطُولُ أعمَار قوْمٍ في أكُفّهِمُ حيناً ... وتقْصُرُ أحْياناً إذا غَضِبُوا

الْعَاقدِينَ الْمَنَايَا في مُسَوَّمَة تُزْجَى ... أوَائِلُهَا الإيجَافُ والْخَبَبُ

بِيضٌ حِدَادٌ وأشْرَافٌ زَبَانِيَةٌ يَغْدُو ... عَلَى مَنْ يُعَادِي الْويلُ والْحَرَبُ

فالويل في كلّ هذا لا يراد به المسمى النبويّ الذي ورد في الحديثِ .

ولوأنا جمعنا بين المعنيين في هذه السورة ، وما شاكلها من نحو :

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ (البقرة:٧٩) .

﴿ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْكَـٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ (إبراهيم:٢) .

﴿ فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ (مريم:٣٧) .

﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَـٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:١٨) .

﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (ص:٢٧) .

﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَـٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الزمر:٢٢)

﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴾ (فصلت:٦) .

﴿ فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (الزخرف:٦٥)

﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ (الجاثية:٧) .

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن يَوْمِهِمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ ﴾ (الذاريات: ٦٠) .

﴿ فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (الطور: ١١) .

﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴾ (المطففين: ١).

بأن يكون لهم المسمَّى النبوي في الآخرة ، والمسمى اللغوي المعهود : التهديد والوعيد بسوء العُقبى لكان هذا أوسع دلالة أنسب بالمقام .

المهمُّ أن يقوم في قلبِ القارئِ والسّامع أن هذه الكلمة ﴿ وَيْلٌ ﴾ تحمل من معاني الرهبة والخوف والوجل والرعب ، وتنظر في صيغة الكلمة ﴿ وَيْلٌ ﴾ تراها جاءت منكرة مبتدأ بها ، والشأن في لسان العربية ألا يبتدأ بنكرة إلا لمسوغٍ ، والمسوغُ هنا معنويٌّ ، وهو قصد التعظيم والتهويل ، فكأنه قيل ويلٌ عظيمٌ ، وكأنّه لمَّا كانَ نعتُ هذا الأمرِ ممَّا لا تطيقُه كلمات اللغة انتدب لذلك التنكير المنفتح الدلالة ، فلو نعت الويل بأي كلمة لكان نعتُه محاطًا بمدلولِ هذه الكلمة ، أمَّا التنكير ، فدلالته غير محدُودة ، وفي التعريف تحديد وتقييد وتخصيص ، فصُور هول ذلك الويل بالإبانة عنه بالتنكير . فترك النعت أعظم في النعت . وفي هذا منَ التهويل الحقّ ما تنخلع له قلوب من كان ذا قلبٍ معافى من داءِ الغفلَةِ .

ويأتيك الخبر ﴿ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ فدلَّك في مبدأ الأمرِ أنّ هذا الويلَ ليس لشخصٍ محدّد في مصرٍ معيّنٍ أوعصرٍ محدَّد ، كلاّ هو لكلٍّ همزة لمزة .

وفي البيان بـ(اللام) دلالة على الاستحقاق ، فليست هي (لام) الملكية كما في «لمحمد الكتابُ» ، أو المنفعة كما في ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾ ، بل هي (لام) الاستحقاق ، وأن هذا الجزاء إنما قضى بِه لا نقضَ له .

وفي قولِه ﷻ ﴿ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ بيانٌ لما يتسم به من هو مسْتحقٌ لهذا الويل العظيم . إِنَّه من كان همزة لمزة.

وفي اختيار المادة والصيغة دَلالةٌ على المعنى المرادِ إيصالُه إلى قلبِ السامع وامتلاؤه منه ، وتقريره فيه بحيْثُ لا يفارِقُه أبدًا .

مادة (الهمز) جاءت في البيان القرآني ثلاث مرات :

في هذه السُّورةِ ، وفي سورة المؤمنون ﴿ وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ ٱلشَّيَـٰطِينِ ﴾ (المؤمنون:٩٧) وفي سورة القلم : ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ۝١٠ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ۝١١ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ۝١٢ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ۝١٣ أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ۝١٤ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَـٰتُنَا قَالَ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٥ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴾ (القلم: ١٠-١٦) .

وجاءت مادة (اللمز) في البيان القرآني في أربعة مواضع:

منها هذه السورة، وفي سورة التوبة مرتين:

﴿ وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَـٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ﴾ (التوبة:٥٨).

وقوله ﷻ ﴿ ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَـٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (التوبة:٧٩).

ومرة في سورة الحجرات:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَـٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَـٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ (الحجرات:١١).

فأنت ترى الكلمتين متقاربتين في أصولهما: يشْتركان في العين واللام (الميم، والزاي)، ويختلفان فِي فاء الكلمة (هـ/ ل) وهما حرفان متباعدان مخرجًا وصفة، وهذا يدلّك على أنّ الأقرب أن يتفق مدلول كلٍّ فِي أشياء، ويختلف في شيْءٍ، وأن ما يختلفان فيه أصلٌ يبنى عليْه ما يتفقان عليْهِ، فالذين قالوا هما سواء بعيدٌ مذهبهم، والأقرب أن بينهما مقاربة لا اتفاقٌ كامل، ولا اختلافٌ كامل.

(الهمز) في لغة العرب الغمز، وهما متقاربان (الهمز والغمز) صوتًا ودلالة، فكل من الهاء والغين حرفان حلقيان. والمهماز حديدة تكون في مؤخرة خفِّ الرائض دابته.

وهمز الناس معابتهم، ويكون في غيبتهم، فالهمزُ عند ابن الأعرابي من يعيب في الغيبة، واللمز من يعيب في المحْضَر، فالأقربُ أن الهمز هو الاغتيابُ سواءٌ كان بشدق أو عيْن أو رأسٍ. فالعنصر الرئيس في دلالة الهمز الغيبة في الفعل، وهذا يتجاوب مع حال (الهاء) و(الغين) فـ(الهاء) هو الحرف

المهتوت في العربية ، والغين يغلب على الكلمات التي فاؤها (غين) أن يكون الخفاء عنصرًا رئيسًا في دلالتها (غاب ـ غار ـ غاص ـ غال ـ غام ـ غان ـ غبر ـ غدر ـ غدق ـ غرب ـ غرق ـ غسق ـ غفر ـ غلق ....إلخ)[1].

---

(١) ثَمَّ فرض عِلميّ يُحتاج إلى تجريبه والتثبت من موضُوعيته واطرادِه :
أنّ لحروفِ المباني (حروف التهجي في العربية) معنىً له علاقة بخصائص الحرفِ مخرجًا وصفة ، وأن نظم الكلمة من تلك الحروف قائمٌ على حكمة وبصرٍ بعلاقة معاني تلك الحروف (حروف المباني) ببعضها واستعمالِ بعضِها مع بعضٍ ، وأن نظرية النظم الجرجاني التي أبى عبد القاهر أن يكون مجالها نظم الكلمة من أحرف ، وذهب فيها إلى أن نظم الكلمة من أحرف لا ينظرُ فيه إلى معنى ، وأنّ المتكلم الأول لو وضع (ضرب) موضع (فتح) أو وضع (رضب) موضع (ضرب) لما كان في ذلك ما يدفعه .
وضع الكلم إزاء معانيها الإفرادية أمرٌ اعتباطي عنده ، وترتيب الحروف في الكلمة المفردة أمرٌ اعتباطيّ عنده.
ويدندن بهذا علماء اللغة المحدثون ، ويعدونه سبقًا من عبد القاهر هى محلُّ نظرِ الفرضُ العلميّ الذي يحسن سبره وتجريبه ، أن لكلّ حرف من حروف التهجيٍ (أب ت ث ج ح ...) معنى له علاقة بمخرجه وصفتِه ، وأن ترتيب الحروف في بنية الكلمة قد يكون معينًا على حسن البصر بالمعنى العامّ لما يتناسل من الكلم من هذه المادة.
لننظر في كلمة (غرق) تجد الغين من بعده الراء من بعده القاف .
الغيـن حـرفٌ يغـلـب علـى الكـلـم التي تستفتح بِه أن تفيد معنى الخفاء علـى نحـو ما أشرت إليه .
والراء حرف يفيد التكرار والاستمرار ، والقاف حرف يفيد الاستقرار .
إذا نظرت في أحداثِ الغرق ألفيت أنه يبدأ بغياب الغريق واختفائه من سطح الماء ، ثم يستمرّ في الاختفاء ، وهذا يدلّ عليه صوت (الراء) ثُم يستقر في قاعٍ ما يغرقُ فيه، وهذا يدلّ عليْه حرفُ (القاف) .
لو أنّا سعينا إلى التثبت من صحة أو خطإِ هذا الفرضِ على الأقل في الاستعمال القرآني للكلم لكان هذا من العمل النافِعِ إن شاء الله تعالى ، ولن يغيب عنك ما لابن جنّي من جهد كريم في هذا . (ينظر الخصائص) وكذلك للأستاذ أبي فهر محمود شاكر . (تنظر مقالاته في الباب في كتاب جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر جمع الدكتور عادل سليمان . ص ٧٠٨ وما بعدها. ط : المدني)

لهذا استعلى القول أنَّ الهمز معابة في خفاء .

واللمز : العيبُ في الوجه ، ويكون باللسان وقيل هو الطعن في الأنساب والأعراض ، بخلاف الهمز فهو الطعن في غير العرض من الإنسان .

فأهلُ الْعِلْم اشْتجرت آراؤهم في مدلول مادة كلّ كلمة .

والذي اصطفيه أنَّ (الهمز) فيه خفاء ، فالأليقُ أن يكون في غيْبة أو يكون بوسيلة خفية ، وإن تكن في حضرة المهموز كما في همز الشياطين لأنها خطراته وسْوسته الخفِيّة .

واللمز فيه ظهور ، فالأولى به أن يكون جهارًا في محضر الملموز أو على علْمٍ منه ، وإن لم يكن حاضرا ، ألا ترى إلى قول الله ﷻ : ﴿ يَلۡمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ فهم يجهرون بفعلهم في غيْر حضرة النبي ﷺ ، والعرب تسمي الضرب والدفع لمزًا ، وهو قريب من معنى اللمس . والَّمس أضعفُ من اللمز ، وفي قوة حرف (الزاي) ، وضعف السين دلالة على الفرقِ بينهما .

فمعنى الخفاء في الهمز أظهر ، ومعنى الجلاء والظهور في اللمز أظهر.

أمَّا مدلُولُ صيغتِها وصورتِها ، وبنْيَتِها ، فأهلُ العلم على وفاقٍ في هذا .

هم على أن صيغَة (فُعَلَة) بضم (الفاء) وفتح (العين) ، و(اللام) دالّة على أن الموصوف بها يكثرُ من فعل ذلك ، ويديمُه ، فصار من طبعه ، وعادته ، ولا يتخلّى عنْه .

وهذا لايكون إلا من مرد على الشّر والاستكبار وغمط النـاّسِ ، فالسّوء متغوّر متغوّلٌ في قلبِه ، لافكاك له منْهُ ، فحقّ له الويلُ .

وجاءَ الوصفان غَيْرَ معطوفين (همزة لمزة) إشارة إلى أنـّه كاملٌ في كلٍّ ، تَقُولُ : « فلانٌ شجاعٌ كريمُ » دلالة على أنـّه كاملٌ فيهما معًا .

ولهذا تجد صفات الله ﷻ على ذلك ، فلا يقال الله سميع وعليم ، بل سميع عليم . فنزعُ (واو العطف) هنا دالٌّ على كمال الصّفة في الموصوف ، وكمال

الموصوف في صفته ، وأنّه ليس في أحدهما بأدنى أو أعلى من الأخرى ، على ذلك أغلب لسان العربية .

يقول امرئ القيس :

مِكــرٍ مفَــرٍ مُقْبــلٌ مــدْبرٍ معًــا كَجُلْمود صخرٍ حطّه السّيْل منْ عَلُ

تأمل قوله : (معا) جاء بِه ليدفع توهمًا أنّ اتصافه بالكرِّ والفرّ على التَّتابع ، فنفى بـ(معا) هذا الوهم ، قال هو جامع للمتضادين في آنٍ واحدٍ من سرعته ، ولهذا كان التشبيه البديع في الشطرالتّالي : (كَجُلْمود صخْرٍ حطّه السّيْل منْ عَلِ).

وجاء البيان القرآنيّ بـ(كلّ) وكان يمكن أن يقال في غيره : ويل للهمزة اللمزة ، فيستفاد من (ال) معنى العموم كما استفيد في السورة السابقة عليها فِي قولِه ﷻ : ﴿ **إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ** ﴾

البيانُ بـ(كلٍّ) هنا نصٌّ في معنى العموم ، وهذا العمومُ غيرُ قابلٍ للتخصيص الذي قبله العمومُ المستفاد من (أل) في آية سورةِ (الْعصر) : ﴿ **إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ** ﴾ ولذا جاءَ الاستثناء تاليًا : ﴿ **إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ** ﴾ .

لن يتأتى في سُورة الهمزة تخصيص العموم من أن ما أضيفت إليْه (كل) غير قابلٍ أن يخصص ، فلن تجد همزة لمزة بصالحٍ أن يسْتثنى من الحكم والخبر . لهذا كان البيان القرآنيّ بـ(كل) هنا من الإحكام والدقّة .

فِي هذا من التثقيفِ النفسيّ ما فيه. فيه أنّ هاتين الموبقتين إذا ما تخلق المرء بهما أو بأحدهما ، فإنّ من العسر منجاتُه .

هذا فيه من الترهيب الذي أقيمت السورة عليْه ما فيه ممّا يبين لك أن المعنى المحوري للسورة ذو أثرٍ بيّنٍ في اصطفاء مكونات السورة وتكويناتها وتركيباتها .

لمّا كان قولُه : ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ بصيغتِه هذه مثيرًا دافعًا لِعِرْفان منْ يكونُ ذلك الذي قضى الله ﷻ بأنَّ له الويل ، جاءَ قوْله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُۥ ﴾ ليبيّن هذا الذي اسْتشرفت النفسُ إلى عرفانِه ، فهذه الآية جوابٌ عن سؤالٍ تثيرُه الآية الأولى ، واسمُ الموصولِ خبر مبتدأ محذوف هو المسؤول عنه ، فالمعنى الهمزة اللمزة هوالذي جمع مالاً وعدَّه . وهذا يكون من قبيل ما يُسمّى بالحبك ، فالعلاقة هنا علاقة دلالية

ويذْهبُ بعضُ أهل العلْم إلى أن ﴿ ٱلَّذِى ﴾ بدلٌ من الهمزة ، أو نصب على الذّم.

البيانُ باسم الموصول (الذي) وصلته هنا دالٌ على أنّ الاعتداد بالوصف لا بالذات ، فأيّا يكون ذلك المتصف بهذا هوله ذلك المصير.

وفيه إشارة إلى أنّ هذه الصلة هي السبب الرئيس إلى تردّيه في هذه الموبقة : الهمز واللمز ، فكأنّ في هذا إيماءً وتنبيها على علة الحكم .

وجاءت صلة الموصول ﴿ جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُۥ ﴾ جملة فعليّة .

وقد وردت قراءتان في الفعل ﴿ جَمَعَ ﴾ :

خمسة من العشرة بتخفيف الميم من جمع ، وخمسة منهم بتشديدها :

قرأ عاصم ، ونافعٌ ، وابن كثير ، وأبو عمرو ، ويعقوب بتخفيف الميم من (جمع) .

وقرأ أبو جعفر ، وابن عامر ، وخلف ، والكسائيّ وحمزة بتشْديد الميم من (جمع) .

وفي هذا دلالة على تفاوتهم في الجمع ، مع ملاحظة أنَّ في معنى الجمعِ دلالة على الكثْرَة ، فهمْ وإن تفاوتوا في الجمع والتكاثر به فإنّهم على مسْتوًى متقارب في الهمز والّلمز .

وفيه دَلالة على أنَّ العملَ على جمع المال حُسْبَانًا أنّه هو الذي يُخْلِدُه وإنْ قلَّ يؤدّي إلى التّلبّسِ بشَيْءٍ من هذينِ الجريرتين : الهمز ، واللمز ، فإنْ بالغ فِي جمعه مع هذا الْحسْبانِ كان لَهُ من هاتين الجريرتين النصيبُ الأوفى .

فكل قراءة تصور حالاً ومستوى من مستويات الهمز واللمز التي يقترفها أولئك الجامعون للمالِ تخليدًا لأمرهم فيما يحسبُون ضلالةً .

بيّنٌ أنَّ جمع المال المذموم المؤدّي إلى اقتراف هاتين الجريرتين (الهمز واللمز) هو الجمع الذي يُجمعُ بكلّ سبيلٍ .

روى البخاري في كتاب (البيوع) من صحيحه بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ ، لاَ يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ أَمِنَ الْحَلاَلِ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ »

ويجمعه ويعدّده بحسْبانه أنّه هو المخْلِد . أمّا جمع المال من سبيلٍ حميد مشْروع ، وبيقين أنّه سبيلٌ إلى مرضاة الله تعالى ، ووقاء للمسْلم من العوزِ ، فإنّه لا يُؤدّي إلى هاتينِ الْجرِيرَتيْنِ . بل يؤدي إلى نقيضتيهما من نعوت الفضل والإحسان .

وجاء الفعْلُ (عدّد) على وجْهٍ واحدٍ منَ الْقراءة عند الْعشرة ، كلٌّ بالتشْديد .

وثم قراءة غيْرُ عشْرِيّة بتخْفِيفِ الدّال (عدَده) قال عنها الطبري « هذه قراءة لا أستجيز القراءة بها ، بخلافِها قراءة الأمصار ، وخروجِها عما عليه الحجة مجمعة في ذلك ».

وفي معنى التعديد وجوه :

« إما أن يكون الفعلُ من العدّ أي الحسب : (١ ، ٢ ، ٣) ».

« وإما أن يكون من الإعداد والتهيئة ».

« وإما من الاعتداد ، واتخاذه عدّة وذخيرة لأيامه ».

وهي وجوهٌ متقاربةٌ متلازمةٌ ، فالإعداد يلزمُه العدّ ويلزمُه الاعتداد ، فالمرءُ لايعتدّ بالمالِ إلا أعدّه وعدّه ، ظلَّ منْشغِلا بذلك .وهذا يلزمه كنزُه عدمُ إِنفاقِه فيما يجبُ إنْفَاقُه فِيهِ .

ومناسبة هذا لما تقوم عليْه السّورة من المعنى المحوري جدّ قوية وبيّنة ، فالترهيب بادٍ في هذه الوجوه المتنوعة من الأداء في (جمع) وفي هذا التفرد في أداء (عدده).

وهذا الفعلُ (الجمعُ ، والعدّ) له علّة وباعثُ قائم في نفْسِه لايكادُ يفارقُه بيّنته الآية التّالية وكأنّ فِي الآية السَّابقة ما يثيرُ العاقل حين يسمع هذا الفِعل (جمع المال وتعديده) ما بال هذا يفعل ذلك ، فيأتي قول الله ﷻ : ﴿ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ﴾ .

تبيّن هذه الآية أنَّ هنالك خللاً في عقلِ هذا المتحدّثِ عنْه ، يتمثّلُ هذا الخلل في حُسْبانِه أنَّ هذا المال الّذي يجمعُه ويعدّده هو سبيلُه إلى الخلود .

جاء البيان بـ ﴿ يَحْسَبُ ﴾ للدّلالة علَى أنّه في ضلالة اعتقاد ، فهذا الفعل (حسب) لايأتي في القرآن الكريم إلا دَلالة على أنَّ فاعله في ضلالة فيما ذهب إليْهِ ، وأن محْسُوبَه ضلالٌ مبين وخطأ فادحٌ :

﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾

(البقرة:٢٧٣) .

﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ۚ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ ۚ لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴾ (الكهف:١٨).

﴿ أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَـٰفِرِينَ نُزُلاً ﴾ (الكهف:١٠٢) .

﴿ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ (الكهف:١٠٤)

﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ (الفرقان:٤٤) .

﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾(العنكبوت:٢).

﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَسْبِقُونَا ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (العنكبوت:٤) .

﴿ يَحْسَبُونَ ٱلْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُواْ ۖ وَإِن يَأْتِ ٱلْأَحْزَابُ يَوَدُّواْ لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِى ٱلْأَعْرَابِ يَسْـَٔلُونَ عَنْ أَنۢبَآئِكُمْ ۖ وَلَوْ كَانُواْ فِيكُم مَّا قَـٰتَلُوٓاْ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ (الأحزاب:٢٠) .

﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (الجاثية:٢١) .

﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَـٰنَهُمْ ﴾ (محمد:٢٩) .

﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ۖ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَـٰذِبُونَ ﴾ (المجادلة:١٨) .

﴿ لَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ ۚ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ (الحشر:١٤).

﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴾ (القيامة:٣) .

﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ (القيامة:٣٦) .

﴿ أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴾ (البلد:٥) .

﴿ أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ﴾ (البلد:٧) .

في كل هذه الآيات تجد الفعل (حسب) جاء للدلالة على ما بيّنتُه لك من الخطأ في ما ذهب إليه وتقديره ، فما عند الحساب غير الوهْم والضلالة .

وهذا من السّنة البيانيّة للقرآن الكريم ، وفي البيان النبوي تجده كثيرًا غير أنه ليس بالمطرد اطراده في البيان القرآن ، فأكثر المواضع التي استعمل فيها النبي ﷺ هذه المادة بمعنى الاعتقاد لا بمعنى العد جاءت دلالة المادة على خطإ في العلم أو المعتقد ، وجاء قليلاً بمعنى الظن على نحو ما روى مسلم في كتاب (الزهد والرقائق) من صحيحه بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَدَحَ رَجُلٌ رَجُلاً عِنْدَ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : فَقَالَ : « وَيْحَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ». مِرَارًا « إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا صَاحِبَهُ لاَ مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ فُلاَنًا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ وَلاَ أُزَكِّى عَلَى اللَّهِ أَحَدًا أَحْسِبُهُ إِنْ كَانَ يَعْلَمُ ذَاكَ كَذَا وَكَذَا ».

لايستقيم في هذا الحديث أن يكون مدلول (حسب) القطع بالخطإ في المعتقد أوالرؤية بل الظن غير القاطع. فحسب هنا بمعنى أظن[1].

---

(١) في هذا دليلٌ بيّنٌ قويّ على أنّ القرآن الكريم منْ عند الله ﷻ وليس من عند سيدنا محمد ﷺ فلوكان من عنده لما اطردت دلالة مادة (حسب) على الخطأ في المعتقد ، وعدم الاطراد في السنة. فالسنة أقرب إلى المعهود الاستعمالي (التداولي) للعرب زمن النبوة . الغالب عليهم استعماله كثيرًا في الاعتقاد الخاطئ ، وقد يأتي في الظن الراجح ، وفي الاعتقاد القويم الجازم .

إنّ للقرآن الكريمِ سننًا بيانيّة مطردة ، لاتجدها في غيره ، مما يدل دلالة قاهرة ظاهرة على أنه من عند اللهِ ﷻ لا من عند أحدٍ من العالمين .

فهذا الجامعُ المعدِّد يتوهَّم أنَّ جمعه وتعديده المالَ هو الذي سيُحقق له الخلودَ الذي ينشُده ، وقد ضلَّ ضلالاً مبينًا .

حسْبانُ المرءِ أنّ ماله هو السبيل الأوحدُ لإخلاده إنّما هو من الضَّلال المُبين الذي لايرضَى عاقلٌ أن يقوم فيه ، أو يكون منْه بسبيلٍ .

والإخلادُ في قوله ﷻ ﴿ أَخْلَدَهُۥ ﴾ مرده إلى الخَلْدِ الذي هو البقاء والدَّيمومة .

وفي البيان القرآني : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ (الأعراف:١٧٦) أيْ ركن إليها وسكن ، ودار الخلد هي الجنة لأنَّ أهلها يبقون فيها لا يُخرجون ، والخوالد : الجبال لبقائها .

وفي الكتاب العزيز : ﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴾ (الإنسان:١٩) أي على سنٍّ ثابتٍ لا يكبرون ، ولا يتغيرون .

﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ (طه:١٢٠) أي شجرة البقاء والدَّيمومة في الجنة .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾ (الأنبياء:٣٤) . أي البقاء دون موتٍ .

فمعنى أخلده أي يبقيه فلا يفنى .

وهذا على سبيل تنزيل حالِه حالَ من يحسِبُ أنّه لايموت ، وإن كان في حقِيقة أمره لا يسْتطيعُ أحدٌ الْبتّةَ أن ينكر أنـّه سيموت ، فليس هنالك عاقلٌ ينكر الموت ، تلك هي الحقيقة التي اجتمع عليها الناسُ جميعًا على اختلاف أعصارهم وأمصارهم ، ومعتقداتهم ، ولكن لسان حالهم يقول إنهم يعملون عمل من يؤمن أنّه باقٍ لا يموت .

فالآية جاءت على سبيل التنزيل ، وفي هـذا تـنفيرٌ مـن طـول الأمـل ، ومـن العملِ على أنّه ممتدٌّ عمرُه إلى آمادٍ ، فينسَـى أو يتشـاغل عـن العمـل لمـا بعـد الموت .

ويمكن أن يُفهم الفعل (أخلده) على معنى أبقاه في منعة وعزة ، فهو أخلد عزه ومنعته وسطوته ، لا أخلد عمره ، فالفرق بيْن الفهمين هو مناط الإخلاد. الأول جعلَ مناطَ الإخلاد العمر ، فهو باقٍ لا يفنى .

والآخر جعل مناط الإخلاد العزة والمنعة والسطوة مدى البقاء في الحياة .

الأول أكثر مبالغة ، وأوغل في التنفير والتسفيه ، وهو أقرب للسياق .

والآخر أقربُ إلى الواقعِ ، فجمهرة جامعي المال يغلب عليهم حسبان أنّ المالَ هو الذي يحفظ عليهم ما هُم فيه من توقير الدّهماءِ والعامة ، واستيلائهم على القربِ من السلطان ، ومركزالقرار كما يقُولون. وشاع في العامة والدهماء تقويمُ أقدار النَّاسِ بما في خزائنهم من أموالٍ .

وجاء الْفعل ﴿ أَخْلَدَهُۥ ﴾ ماضيًا وظاهر الحال أن يكونَ مضارعًا أي يُخلِدُه ، ولكن البيانَ عَدَلَ عنِ المضَارِع دلالة على أنّه يحْسَبُ أنّه قد تم ذلك ، وأنّه لا شكّ فِيه ، فهو أملٌ قد ملأ صدرَه ، فحسِب مالمْ يقع قد وقع .

وقد صدق الحسن البصْري : « ما رأيت يقيناً لا شكَّ فيه أشبهَ بشكّ لا يقينَ فيه كالْموت »

ويقول الزمخشري في معنى أخلده : « طوّل المال أملَه ، ومنَّاه الأماني البعيدة ، حتى أصبح لفرط غفلته وطول أمله يحسب أنّ المال تركه خالداً في الدنيا لا يموت . أو يعمل من تشييد البنيان الموثقِ بالصَّخر والآجر وغرس الأشجار وعمارة الأرض : عمل من يظن أن ماله أبقاه حيًّا .

أو هو تعريضٌ بالعمل الصالح . وأنّه هو الذي أخلد صاحبه في النّعيم ؛ فأمَّا المالُ فما أخلدَ أحدًا فيه ».

إلى هنا ينتهي القسْم الأولُ من السُّورة القائم ببيان وَسْمِ الهمزة اللمزة ، وأثره في المجتمع ، وكانت السورة قد استهلت ببيانِ ما ينتظرُ الهمزة اللمزة ، وكان هذا بيانًا فيه إجمالٌ وتهويلٌ ﴿ وَيْلٌ ﴾ ، فجاء القسْم الآخرمن السورة

يفصّل ما ينتظرُ الهمزة اللّمزة في أُخراه التي حسبَ جهالةً أنَّ مالَه الذي جمعه وعدَّده سيعصمُه من الفنَاء .

يستَهِلُّ هذا القسْم بقولِه ﷻ : ﴿ كَلَّا ﴾ وفيها من الردْعِ والزّجرِ وإبطالِ ما ملأ قلبَ الهمزة من الحسْبان الضّالّ ، فهنالك تناظر في الأثر بيْن (كلاَّ) و(ويلٌ) كلاهُما يُفْعِمُ القلْبَ رهبةً وردعًا وزجرًا .

تجمع هذه الكلمة ﴿ كَلَّا ﴾ صُنُوفًا من الرّدعِ والزّجر ، وقد كَثُرَ استعمالها في الْقُرْآن الْكريم لهذا المعنى .

وأردف هذا الردع بالقسَم فقال ﷻ : ﴿ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ﴾ فهذه (اللام) هي المُوطِّئة للقسم ، و(النون) في آخرها نون التوكيد .

التوكيد هنا مراعًى فِيه حالُ المعنى ، فهو معنًى جديرٌ بأن يقرّرَ في كلّ قلبٍ ، وإِنْ كان قلبًا خاليًا من التّوقفِ أو التَّردّد فيما يسْمعُ فضلاً عن أن يكونَ خاليًا من مُدافعتِه .

غيرُ قليلٍ من المعاني في القرآنِ الْكريمِ يأتِي التوكيدُ مراعاةً لحالها المستحقِّ تقريرًا في كّل قلبٍ وتوطينًا وإنماءً بحيثُ يملأُ القلب ، ولايدعُ لما يُناقضه فيه مكانا .

مقتضياتُ التَّوكيد في البيان القرآنيِّ أكثرُها إلى حال المعنى منها إلى حالِ المخاطب ، فالمُخاطبُ بالقرآن الكريم أكثرُه أو جلُّه غير متعيّن أو غير مشخّصٍ لأنّه بيانٌ لكلِّ عصرٍ ومصرٍ وجنسٍ ، وهذا لا يتلاءمُ مع تعيّن المخاطبِ وتشخُّصه ، بحيثُ لا يشتملُ على غيْرِهِ .

وفي الكلامِ طيٌّ لما في ﴿ كَلَّا ﴾ من الدَّلالة على الرَّد على هذا الحسْبان ، فكأنّه قيل : كلا ليهلِكنّ ، وينبذن في الحطمة .

طوى القول في الْهلاك ؛ لأنَّ منطقَ العقل يقضِي بِأن لا يحسِبَ أحدٌ أنّه باق أو مديدُ الأجلِ ، فاتجه البيانُ إلى ما هو أحقُّ بأن يُغْرَسَ في القُلُوب ، فقال : ﴿ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ﴾ .

والنَّبذ في لسان العربية الطَّرحُ احتقارًا ومهانة واسْتقذارًا ، ولذا سُمي ولد الخطيئة منبوذًا ، وجاء في البيان القرآنيّ :

﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ كِتَـٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٠١) .

فهذا فيه معنى الطّرحِ ، والإهمالِ .

وكذلك قوْلُه ﷻ : ﴿ أَوَكُلَّمَا عَـٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (البقرة:١٠٠) .

ويقول الشريف المرتضي :

إنّ الفضائلَ بعد فقدِ محمّدٍ	دَرَسَتْ معالمُها مع الأدراسِ
فالآن هنّ كشَنَّةٍ منبوذةٍ	أو حِلْسِ مُستغنٍ عن الأحلاسِ

ويقول الشاعر صر دُر :

من أين للّنبَطيِّ الفَدْم معرفةٌ	هل يُنبت النَّبعةَ الصفراءَ رُستاقُ
وكيف يفهَم قلبٌ دون فِطتنه	من البلادةِ أبوابٌ وأغلاقُ
نبذت عِرضَك نبذ النعلِ مُخَلقةً	وكيف يُلبَسُ ثوبٌ وهو خُرّاقُ

فمادّة (نبذ) فِيها معنى الطرح والهوان والضيْعة والقذف ، وفي هذا من التهديد والوعيد ما تنخلِعُ لَهُ قُلُوبُ العارفين .

مجرّد قوله (لِيُنْبذنّ) يحملُ ما يدلّ على سوءِ المصير ، فأهلُ الإكرام لا يُنْبذُون ، وهذا الجزاء وفاق العمل ، فقد كانوا في حياتهم يسْتهينون بالعباد ، يهمزون ، ويلمزون احتكارًا واستِهزاءً ، فلا يكونُ جزاؤهم إلا من جنسِ عملهم .

﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ (الشورى:٤٠) .

﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (الأنعام:١٦٠)

﴿ وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ﴾ (يونس:٢٧) .

﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى ٱلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ إِلَّا مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (القصص:٨٤) .

﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ (غافر:٤٠) .

وجاء الفعل (ينبذن) مبنيًا لغير الفاعلِ تهويلاً للفعل ، وإرعابًا ، فكأنّ منْ هوواقعٌ منه الفعل لا يُحيطُ بعدّه بيانٌ ، فكلّ من يتأتّى منْه النَّبذ يومئذٍ هومشاركٌ في إيقاعِ هذا الفعل المرعبِ .

هنالك مراعاة نظير معنويّ بين الفعل والجزاء : الهزء واللمز ، وهو ضربٌ من النبذِ للآخر ، والجزاء نبذٌ .

وهنالك تقابلٌ بيْنَ حالي المعذب في الدنيا والآخرة ، في الدنيا كان مستكبرًا متعاظمًا ، وفي الآخرة هو المهان المنبوذ والمطروح المحطم .

وفي هذا من الحبك المحقق لتماسك البيان ما فِيه.

وبُنِي الفعلُ لغير الفاعلِ للدَّلالة على أنّ كلَّ ما يتأتى منْه النبذ يسارعُ بنبذِه لما كان منْه من قبح الْعمل .

وجاء البيان بما ينبذ فيه الهمزة اللمزة بقوله ﷻ : ﴿ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ﴾ .

الْحطمة اسْمٌ منْ أسْماء النّار أو لنوعٍ منها ، والْحطمُ فيه مَعْنى التّهْشِيم في قوّة ، وهذا يعادل ما اعتدّ بِه من المالِ ، فجعله يهزأ بالعباد ، فقوتُه التي اعتد بها جزاؤها التحطيم والتهشِيم ، فهي نارٌ من شأنِها أن تهشم وتكسر ما يُلْقى فِيها .

يقول أبو الحسَن الحَرَالِيّ : « فلمعنًى ما يختصُّ بالحكم يسمّي تعالى باسم من أسمائها من نحو « جهنم » فيما يكون مواجهة ومن نحو « الحطمة » فيما يكون جزاء لقوة قهرواستعداد بعدد ، ونحو ذلك في سائر أسمائها »

وجاءت الكلمة على صيغة (فُعَلة / حُطمة) وهي ملائمة لصيغة (همزة لمزة) فكأنّ فعلها الذي لاتكفُّ عنْه هو الحطمُ والتكسيرُ والتّهشيمُ .

وفي التناسق الإيقاعي بين (همزة/لمزة/حطمة) سبكٌ يحققّ للبيان تماسُكه.

ويأتي البيانُ مهولاً لشأنِها بقوله ﷻ : ﴿ **وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ** ﴾ وهو أسلوبٌ يُؤتى بِهِ لتهويل ما يسأل عَنْه إشارةً إلى أنّه ممًّا لايكون بملْك أحدٍ أن يعلمه بِنفسِه ، ولا يعلمه به أحد من جنسِه إنه مما يستأثرُ الله ﷻ بعلمه والإعلامِ به .

ومن السنّةِ البيانية للقرآن الكريم أنّه إذ ما قيل ﴿ **وَمَآ أَدۡرَىٰكَ** ﴾ جاء البيان من بعده .

وإذا ما قيل ﴿ **وَمَا يُدۡرِيكَ** ﴾ لا يأتي البيانُ من بعده .

وهنا قال ﴿ **وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ** ﴾ فجاء البيانُ في الآية التالية ﴿ **نَارُ ٱللَّهِ ٱلۡمُوقَدَةُ** ﴾ أضاف النار إلى اسْم الجلالة تهويلاً ، وهذا هو الموضع الذي أضيفت فِيه النارُ إلى اسْم الجلالةِ ، فاكتسبت النار بإضافتها إلى اسْمِه ﷻ من العظمة والهيبة والترهيب والترويع ، فهي نارٌ خلقها الله الْمقتدر ، وليْست كناركم . فالإضافة هنا لاتفيد تخصيصًا فالنيرانُ كلها بدرجاتها لله ﷻ ، وإنما أضيفت بيان لخصُوصية في صفتها وحالها وفعلها.

وزاد هذا التَّرويع والتَّهويل بأن وصفها بقولِه ﴿ **ٱلۡمُوقَدَةُ** ﴾ أي أنّها نارٌ مسْتمرٌّ وقودها مشْتعلٌ لهيبُها ، لاتخمدُ ، ولا تهدأُ أبدًا ، وجاء مثلُ هذا في سورة البروج ﴿ **ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلۡوَقُودِ** ﴾ أي التي لا يفنى وقودُها ، بل يتجدّد وقودُها .

ويأتي مزيدٌ من التّهويل والترويع من هذه النار بقولِه ﷻ : ﴿ **ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلۡأَفۡـِٔدَةِ** ﴾ وهذا الوصف للنّار فِيه مجال للتدبر .

يقول الطبري : «التي يطلع ألمها ووَهَجُها القلوب والاطلاع والبلوغ قد يكونان بمعنى . حُكي عن العرب سماعا : متى طَلَعْتَ أَرْضَنا وطلعتُ أرضي : بلغت».

ويقول الزمخشري :«يعني أنها تدخل في أجوافهم حتى تصل إلى صدورهم وتطلع على أفئدتهم ، وهي أوساط القلوب ، ولا شيْء في بدنِ الإنسان ألطف من الفؤاد ، ولا أشدّ تألماً منه بأدنى أذى يمسه ، فكيف إذا اطلعت عليه نار جهنم واستولت عليه . ويجوز أن يخصّ الأفئدة لأنها مواطن الكفر والعقائد الفاسدة والنيات الخبيثة . ومعنى اطلاع النار عليها : أنها تعلوها وتغلبها وتشتمل عليها. أو تطالع على سبيل المجاز معادن موجبها»

ويقول ابن عطيّة : «ويحتمل أن يكون المعنى أنها لا يتجاوزها أحد حتى تأخذه بواجب عقيدة قلبه ونيته فكأنها متطلعة على القلوب باطلاع الله تعالى إياها»

ويقول الطاهر بن عاشور : «والاطلاع يجوز أن يكون بمعنى الإِتيان مبالغة في طلع ، أي الإِتيان السريع بقوة واستيلاء ، فالمعنى : التي تنفذ إلى الأفئدة فتحرقها في وقت حرق ظاهر الجسد .

وأن يكون بمعنى الكشف والمشاهدة قال تعالى : ﴿ فَٱطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِى سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ (الصافات:٥٥) فيفيد أنَّ النار تحرق الأفئدة إحراق العالِم بما تحتوي عليه الأفئدة من الكفر فتصيب كل فؤاد بما هو كِفاؤه من شدة الحرق على حسب مبلغ سوء اعتقاده ، وذلك بتقدير من الله بين شدة النار وقابلية المتأثر بها لا يعلمه إلا مُقدِّره».

فهذه جمهرةٌ منْ مقالات أهل العلْم .

والأقرب عندي أنَّ الاطلاع هو البلوغ ، وتعديته بعلى دلالة على التمكن ، فهو ليس مجرد بلوغ ووصول ، بل هواسْتيلاءٌ ، فكأنَّه قيل الّتي تسْتولى على الأفئدة ، وفي هذا كناية على اسْتيلائها على الجسد كلّه ، لأنَّ الفؤاد هو باطنُ

القلب ، الذي هو باطن الجسد ، فإذا اسْتولت عليْه ، فاستيلاؤها على ما هو أظهر أولى . ليسَ في الجسد شيْءٌ إلا اسْتولت عليْه ، وهنالك تناسبٌ بين مادة الفؤاد ، والنار ، فالفأد التوقُّد ، ويقال فأد الْخُبْزة شواها ، والفئيد ما شُوي على النار ، والفئيد : النار نفسُها ، والفؤاد القلبُ سمي بذلك لتفؤده وتوقده .

وفي البيان القرآني لا يأتي إلاّ لما هو معنويّ في الإنسان ، بخلاف القلب ، فقد يأتي ويراد بِه ما هُو حسيّ عضوي . وليْس يخفى أن الاستهزاء بالعباد ، وحسْبانُ أن المال مُخلدٌ إِنّما هو من عمل القلبِ ، فكان هو الأولى أن تطّلع عليْه النار .

وكان اطلاع النار على الأفئدة لأنها هي محل الاستكبار الذي مجلاه الهمزُ واللمز .

الفؤاد هو منبتُ الكبر ومعدِنُه ، فكان حريًّا أن يكونَ هو الذي يقعُ عليْه اطلاعُ النار ، فكما فأَدَهُ الكبرُ في الدنيا ، وأحرقه ، وآلمه كذلك يكون الأمر في الآخرة تطلع عليه النار تحرقه وتؤلمه . جزاءً وفاقًا .

وانظر التناسب بين مدلول (الأفئدة) ومدلول الإحراقِ بالكبرِ في الدنيا ، والإحراق بالنارِ في الآخرة .

هذا التَّلاحظ هو صورةٌ من صُور حبك البيان ممَّا يُحقِّقُ تماسُكه.

ويأتي من بعدِ ذلك ما يقتُل أدنى أملٍ في أن يخرج منها ﴿ **إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ** ﴾ فهو الذي كان يحسَبُ أنَّ مالَه سيخلدُه ، فلن يخرج من الدّنيا ، بل هو مخلد فيها ، فجزاؤه أن تكون عليْه النار موصدة لايخرجُ منها .

وفي قوله ﷻ : ﴿ **عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ** ﴾ أفاد تقديمُ الْجار والمجرور ﴿ **عَلَيْهِم** ﴾ على متعلّقه ﴿ **مُّؤْصَدَةٌ** ﴾ تأكيد معنى الإيصاد عليْهم ، فهي تُوصدُ على من فيها جميعًا .

وفي قوله ﴿ عَلَيْهِم ﴾ إفادة الإطباق والإحاطة . والتوكيد بإنّ لتقرير المعنى لأهميته ، وليْس دفعًا للإنكار المخاطب.

والإيصادُ يحملُ معنى الإطباق ، وفيه دلالةٌ على ملازمة العذاب ، وتقريرٌ ليأسِهم من أملِ الخروج والإفلاتِ منها ، ، فإيصادُ الأبوابِ في العقوبة يقطعُ أدنَى أملٍ في الخروج ، وقد جاء في آخر سورة البلد ﴿ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤْصَدَةٌۢ ﴾ .

ويأتي قوله ﷻ ﴿ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ ﴾ فيحتمل أن يكونَ المعنى على أنّـهم يعذّبون في عمد ممّددة ، وتكون ﴿ فِى ﴾ هنا معادة لـ(في) فِي قوله ﷻ : ﴿ فِى ٱلْحُطَمَةِ ﴾ أي لينبذنَّ في الحُطمة ، في عمدٍ مُمدّدَة أي أنّـه ينبذ في الحطمة مسْلوكًا في عُمد مُمدَّدَة كما تسْلك الشّياهُ حين تشْوى ، فهُم يُنبذون ويُحطَّمون ويسْلكون في عُمدٍ ممدّدة .

وعلى هذا يكون قوله ﷻ ﴿ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ ﴾ في محلّ نصبٍ على الحال من الضَّمير في عليْهم ، أيْ إنَّها عليهم مؤصدةٌ حال كونِهم مسْلوكين فِي عُمدٍ مُمدَّدة.وفي هذا من الإهانة ما فيه ، فكأنهم أنعامٌ ربطتْ في أعمدة ، وفي هذا تناسبٌ مع فعلهم الاستكباريّ في الدّنيا ، فليس أذل للمرْء من أن يعذبَ مربوطًا ربط الدوابِّ ، ولو أنّـهم أوثِقُوا غير مربوطين إلى أعمدة لكان ذلك أهون إهانة ومذلة . فجَمع لهم التّحطيم والإهانة والمذلّة .

ويحتملُ أن يكون المعنى أنَّ أبواب النار مُوصدة بعُمد مُمدَّدة ، فلا يتأتَّي فتحها .

ويحتمل أن تكون الحرفُ (فِي) بِمَعنَى (الباء) أيْ موصدة بعُمد مُمدَّدة .

ويذكر الطبريُّ أنّ عبد الله بن مسعود ﷺ قرأ : « إِنَّها عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ بِعَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ » .

والظَّنّ أنّها قراءةٌ تفسِيريّة .

وليْس يخفى عليْك ما بُنيت عليه السُّورة من اتّفاق آخرِ آياتها على صوت (الهاء) في آيتين ، وصوت (تاء التأنيث) ، التي يوقف عليْها هاءً ، فتعادَلت

أواخر الآيات ممّا حقق لها تناسقًا صوتيًا . وكذلك تلحظ التناسبَ بين (همزة / لمزة / حطمة) والتّناسب بين (عدده / أخلده) و(موقدة / موصدة).

فاصلة القول

تبين لك من قبل علاقة سُورة (الهمزةِ) بسباقِها : سُورة (العصر) وبلِحاقِها سُورة (الفيل) وهي أيضًا ذات علاقة بسُورةِ (النساء) .

العلاقةُ بيْن السُّورتين علاقة الداء ممثلا فيما أبانت عنه سُورة الهمزة ، والدَّواء ممثّلا في ما أبانت عنْهُ سورة (النساء) وهو مكرّسُ في فاتحتها :

﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا** ﴾ (النساء:١) .

قوله ﷻ : ﴿ **خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ** ﴾ إذا ما أحسن فقهه ، والإيمانُ به والاطمئنان إليه ، والالتزام بما فِيه من معاني الهدى كان الحجازَ المنيع من التّردّي في الدّاء الذي شخصته سورة (الهمزةِ) داءِ الاستكبار متجليًا في ممارسَةِ الْهمز واللمز .

سورة النساء مؤسسة على قاعدة توحد الناسِ في النشأة ، وعلى دعامتي العدل والرحمة في التعامل والتواصل فيما بينهم ، وهذا إذا ما تحقق الوفاءُ بِحقّهِ لم يكن البتة في المجتمع همزٌ ولمز .

ومجملُ القول في البنية الكبرى لسورة (الهمزة) أنّـها بُنِيَتْ على أنّ قوله ﷻ ﴿ **وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ** ﴾ مقدمة تكثّف معنى السورة ، ومقصُودها الأعظم : بيان الفعل الخاسر في الدنيا وجزاؤه ، فقوله ﷻ ﴿ **وَيْلٌ** ﴾ إجمال بيان للجزاء ، وقوله (الهمزة واللمزة) إجمال بيان للفعل الخاسر .

ثم جاء التبيين لما أجمل مكونا من تبيينِ الفعل الخاسر وتبيينِ الجزاء عليْه.

بني التبيين على غير ما بني عليه الاستهلال المجمل المكثف .

التبيينُ بدأ ببيان الفعل الخاسر ، وختم بيان الجزاء الوبيل. فكان هذا بمثابة ردّ عجزٍ على صدر ، وهو ضربٌ من التشْكِيلِ الدّائريّ للمعنى .

وتلحظ أنَّ المعنى المحوريٍّ للسورة (المقصُود الأعظم) قائمٌ في مكونات السورة مقدمةٌ وموضُوعًا .

لاتكاد تجد مكونًا من مكوناتها إلا وهذا المعنى المحوري قائمٌ فيه بما يتغازرُ فيه من التثقيف النفسيّ للسامع إزاء هذا الفعل الخاسر وجزاؤه .

تجدُ هذا في كلمات السُّورة مادّةً وبنية ، وفي تركيب الجمل ، وطرقِ أدائها (وجوه القراءات) ، وفي صُورها ، وفي إيقاعها على ما سبقت الإشارة إليه في مواطنه من التَّحليل والتَّأويل للبناء التركيبيّ للسورةِ .

وتبيّن لك أنَّ البناءَ التركيبيّ للسّورة اعتمد على ضربين من العلاقاتِ :

العلاقات النظمية (النّحويّة) .

والعلاقات الدّلالية المعنويّة .

بهذين الضربين من العلاقات تحققت في بيانِ السّورةِ عوامل التّماسك النّصيّ اللّفظية والمعنويّة ..

وأبصارُ حضُور المعنى المحوريّ (المقصُود الأعظم) في مكونات السورة ، وتكويناتها غير عسرٍ لقصر السياقِ الكليّ للسورة ، من أنّـها من قصارِ السُّور ، وذلك الغالبُ فِي مثلها ، أمّا السُّورُ الطوالُ والْمِئينُ ، فإبصارُ حضُور المعنى المحوريّ (المقصُود الأعظَم) في كلّ مكوناتها وتكويناتها إنّما يحتاجُ إلى مزيد مراجعة ومزيدٍ من اللقانية والفراسةِ البيانيّة ، وذلك للطفِ حضُوره ، مما قد يخفى على غير قليلٍ فيحسبُ غير راشِدٌ أنّه ليس بقائمٍ فيها . وهو الذي ما أحسن القيام لهذه العبادة الشّريفة : النصح لكتابِ الله فقهًا وفهمًا وتدبُّرًا .

وفقه المعنى في السياق الكليّ للسُورة فوقَ أنّه معينٌ على الاقترابِ من تحرير المعنى القرآنيّ للتركيب (الصُورة) ممّا يجعل الاحتمالات الضعيفة ،

والتأويلات اللغوية والنحوية التي لاتلحظ حركة المعنى القرآنيّ في البيان بقدر ما تلحظ الإمكان الإعرابي، والمعنى النحوي للتركيب، يجعلُ هذه الاحتمالات أقوى تباعدًا من التأويل، فغير قليلٍ من التوجيهات النحوية للبيان القرآني مهمومٌ بالإمكان اللغوي والجواز الاستعماليّ، وكأننا نعمل على توفير مسوغات الاستعمال في البيان القرآنيّ، فتراهم إذا ما انتهوا إلى الجواز اللغويّ حطوا رحالهم، مع أنّ الغاية هي ليس تحقيق الجواز النحوي بل استبصار وجه الاختيار بيْن الوجوه التي يتداولها العربُ في بيانهم.

بيانُ الوحي يستغني بتنزيله عنْ غيره في إثبات جوازِه وصحته. فهو كلّه نصٌّ في تأصيل الاستعمالِ، بل في تأصيل سُمو الاستعمالِ، فكل ما جاء بِه البيانُ القرآني ليسَ فصيحًا فحسبُ، بل هو الأفصَح في سياقِه. والاعتدادُ بالفصاحة السياقيّة لا الفصاحة الذاتية هو الأليق بالنظر في بيانِ الوحي. فما هو غير فصيحٍ فِي ذاته يكونُ هو الأفصح في سياقِه إذا ما اصطفاه بيان الوحي.

مجرد اصطفاء بيانِ الوحيِ له يرتقِي بِه من كونه فصيحًا إلى كونِه الأفصح، بل يرتقِي به من كونه غيرَ فصيحٍ في نفسِه إلى كونِه الأفصح فِي سياقِه.

في غير بيانِ الوحي يكون السعي إلى تحقيق الجواز الاستعماليّ عملاً محمودًا، أمَّا بيانُ الوحي قرآنا وسنّة، فذلك السعيُ مفروغٌ منه بل بيان الوحي هو الذي يستدلُّ به على صحة الاستعمال، فهو الشاهدُ لغيرِه لا المشهود له من غيرِه.

الفريضة أن نسعَى إلى توجيه الاختيار القرآني لما جاء به على غيرِه مما هو قائمٌ في لسانِ العربِ، وتداولهم وجوه الإبانة.

قلت ملاحظةُ السياق الكليّ للسورة معينٌ على حسْنِ البصرِ بدلالات التراكيب ومزايا الخصائص البيانة التي اصطفاها الْبيانُ القرآنيّ. ومعينٌ على إبصار مستويات المعنى القرآني، ولا سيّما المعنى الإحسانى الذي لا تتناهَى مستوياتُه ترقّيًا، فهو يتصاعد بالمُتدَبّر، ويتسمُ بِه مدارج القربِ الأقدسِ.

ومن وجوه المَعنَى في قول الله ﷻ :

﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ (الزمر:١٨) .

﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ﴾ (الزمر:٥٥) .

على أنّ (أحسن) على بابها أي أحسن وجوهه ، فلمعنى ما أنزل وجوهٌ منها ما هو جمهوريّ قريب ، ومنها ما هو إحسانيّ متصاعد ، والبيان عن هذا المعنى جاء في صُورةٍ قادرة على أن تمنح كلاً على قدر أدواتِه وطاقاتِه في التلقّي ، فما على العبد المتدبر إلا أن يجتهد في امتلاك أدوات التلقّي ، وأن يهيّئَ قلبه لفيوضِ العطاء الإحسانيّ .

العبدُ المحسِنُ إلى نفسِه عليْه أن يأخذ الوجوه العليا في التربية من المعنى على نحو ما سبق أن بينت لك في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖ ﴾ ففي هذه الجملة القرآنية قراءات ، ولكل قراءة معنى ذو مستوى تثقيفيّ متلائم مع ثُلة من السّائرين إلى مرضاة ربّ الْعالمين ، ومن شاءَ النُّصح لنفسِه اصطفى أعلى الوجوه تثقيفًا فلزم .

* * *

استنباط معانِي الْهُدَى
من أحاديث العزل لمنع الحمل
فـي الصّحيحين

أَثَرْت أَن يَكُوْنَ مَنَاط الْتَّدبُّرِ لاستِنْبَاط مَعَانِي الْهُدَى تَّكْلِيْفًا وَتَثَقِيْفًا فِي الْبَيَان الْنَّبَوِي أحَادِيْث بَاب اشْتَجَر القَوْل فيه، فَأَشْكَل الأَمْرُ عَلَى بَعْض مِن أهْل الْنَظِرِ، وَهُو بَابٌ حُمِّلَت فِيْه السُّنَّة المُطَهَّرَة أَمَانَة القِيَام بِالهَدْي فيه، فَلَم يَرِد فيه مِن الْذِّكْر الْحَكِيْم نَصٌّ صَرِيْحٌ. إِنَّه بَابُ (العزل لِمَنْع الحَمْل) أَي عَزْل الْرَّجُل عَن أَمته أَوَ زَوجه مَخَافَة الحَمْل، وَهُو مَا يُعْرَف فِي زَمَانِنَا بِمَنْعِ الحَمْلِ أَو تَنْظِيْمِ النَّسْل بِوَسَائِل طِبِّيَّة.

عَمِدُت إِلَى ذَلِك البَابِ، فَاصْطَفَيْته لِمَا مَضَى، وَلِمَا كَان لِلْنَّاس شُغْلٌ بِه عَلَى اخْتِلاف أَغْرَاضِهِم وَنَوَايَاهُم، فَرَأَيْت أَنَّه أَخْصَب وَأَجْدَى وَأَنْفَع وَأَهْدَى إِلَى تَحْقِيْق مَعَانِى الْهُدَى وَتَحْرِيْرِهَا فِي بَيَان الْنُّبُوَّة.

ولمَّا كَانَت الأَحَادِيْثُ الْمَرْوِيَّةُ فِي قَضِيَّة العزل جَدَّ كَثِيْرَة وَجَبَ الْجَمْعُ الاسْتِقِصَّائِي لَهَا، مِمَّا أَوْدَع فِي أسْفَار الْسُّنَّة النَّبَوِيّة عَلَى اخْتِلاف أَنْوَاعِهَا وَدَرَجَاتِهَا: كُتِب الصِّحَاح وَالسُّنَن وَالمَسَانِيْد وَالزَّوَائِد وَالعَوَالِي وَالأَطْرَاف مِمَّا أَمْكَنَنِى الوُقُوْف عَلَيْه، فَإِذَا مَا كَان مِمَّا لَم أَقِف عَلَيْه، وَهُو لامَحَالَةَ مَوْجُوْدٌ، فَالحَق أَنِّي لم أسْتَطِع بُلُوْغَه لِعَجْز وَضِيْق يَدٍ، وَبَدَهِيٌّ أَنَّه لا يُحِيْط بِالسُّنَّة وَاحِدٌ مِن البَشَر، وَإِنَّمَا تُحِيْط بِهَا الأُمَّة، فَلا يَخْفَى عَلَيْهَا مِن السُّنَّة إِن شَاء الله تَعَالَى شَيْءٌ.

وَمَن بَعْد الجَمْع وَثَّقت النَّصّ وَتَحَقَّقَت مِن نِسْبَتِه مَرْفُوْعا إلى النَّبِي ﷺ، بَل فَعلْت مَع مَا هُو مَوْقُوْفٌ عَلَى وَاحِد مِن صَحَابَتِه ﷺ لِلاهْتِدَاء بِه فِي فَهْم مَا هُو مَرْفُوْعٌ.

وَتَوْثِيْقُ النَّصِّ عَمَلٌ رئِيسٌ فِي بَاب فِقْه النُّصُوصِ سَوَاءٌ مِنْهَا مَا كَان إِبْدَاعًا فِي الكَلِمَة الإِنْسَان ، أَو مَا كَان هَدْيا فِي بَيَان الوَحِي ، فَمَا يَكُوْن لَنَاقِدٍ أَو مُتَدَبِّرٍ أَن يُمَارس عَمَلَه فِي أَيِّ جِنْسٍ مِن أَجْنَاسِ البَيَانِ مِن قَبْلِ أَن يَتَأَكَّدَ لَدَيْه وَثَاقَة انْتِسَاب النَّصِّ لِقَائِلِه وتَمْخَضه مِن أَغْوَاره .

وَمَن بَعْد الجَمْع وَالتَّوْثِيْقِ كَان تَصْنِيْفُ النُّصُوصِ وَجَعْل المُتَنَاظِرَات فِي وَحَدَات يُمْكِنُ اسْتِخْلاص مَا تَتَّفِق فِيْه ، وَكَشْف مَا تَخْتَلِفُ فِيْه وَتَفْتَرِقُ ، ثُم مُقَابَلَتِهَا بِمَا كَان عَلَى الجانِبِ الآخَر مِنْهَا .

صَنَّفَت أَحَادِيْث العزْل وفْقا لِمَا يَدُل عَلَيْه ظَاهِرالبَيَان فِيهَا ، فَجعَلْتُهَا فِي شَرِيْجَيْن :

الأَوَّل : مَا يُعْطَى ظَاهِرُه مَنْع العزل وَجَعَلْته عَلَى مَبْحَثَيْن .

وَالآخَر : مَا يُعْطَى ظَاهِره إِبَاحَة الْمَنْع وَجَعَلْتُه أَيْضا عَلَى مَبْحَثَيْن .

ثُم مِن بَعْد ذَلِك حَقَّقْت بِنْيَةَ النَّص فِي كُل ، فَرَصَدْت الرِّوَايَات الوَارِدَة فِي كُل تَرْكِيب مُبِيْنا وَثَاقَة هَذِه الرِّوَايَات وَدَرَجَاتِهَا لِيَكُون ذَلِك وِطَاءً وَتَهْيِئَة لِدِرَاسَة بنيَةِ النَّص وِفْقًا لِمَنْهَج التَّحْلِيل الدَّاخِلِي لتِرَاكِيبه فِي ضَوْء القَرَائِن المَقَالِيَّة وَالمُلابَسَات الدَّاخِلِيَّة وَالخَارِجِيَّة لهَا ، وَآفَاق السِّيَاق الَذِى يُقَام عَلَيْه وَالغَايَة الَتِى يُرْمَى بِه إِلَيْهَا ، ومُثِيْرَات وَأَسْبَاب وُرُوده ، وَغَيْر ذَلِك مِمَّا هُو دَاخِلٌ فِي مَنْهَج التَّحْلِيل الخَارِجِي لِمَا هُو ذُو أَثَر بَالِغ فِي بِنَاء وَتَشْكِيل مَعْنَى النَّصِّ .

وَإِنِّي إِذ أَعْتَمِد ذَلِك إِنَّمَا أَسْتَمِد أُصُولِه وَفُرُوعِه مِن مِنْهَاج عَقْلَيْن عَظِيمَيْن كَل مِنْهُمَا مَعِيْنٌ لاَيَنْضب : الْعَقْل الأُصُولِي بِدِقَّتِه وَإِحْكَامه وَضَبَطه ، وَالعَقْل البَلاغِي بِلُطْفِه وتَدَسُّسِه ، وَبَصَره بِدَقَائِق المَعَانِي وَلطائفهَا وَطَرَائِفهَا ، وَلاسِيَّمَا عَقْلُ عَبْد الْقَاهِر الْجُرْجَانِي فِي كِتَابَيْه : الأَسْرَار وَالدَّلائِل ، وَعَقَلُ السَّعْد الْتَّفْتَازَانِيّ فِي مَطُولِه ، فَهمَا العقْلان الْمُمَثِّلان لِلعَقْل البَلاغِي العَرَبِيّ .

وَلمَّا كَان التَّحلِيل البَيَانِي لِجَمِيْع صِيَغ أحَادِيث الْعزَل فِي البَابَين الآَنِفيْن كُل حَدِيْث عَلَى إِفْرَادِه سَيَترَتَّب عَلَيْه الوُقُوع فِي قَبْضَة الْتَّكْرَار العَقِيم كَان الأَهْدَى اتِّخَاذ مَسْلَك آَخَر يُحقِّق الغَايَة غَيْر مَنْقُوْصَة وَيَعْصِم مِن الْتَّرَدِّي فِي غَيْر مَا هُو نَافعٌ ، فَعَمَدْتُ إِلى أَن أتَّخِذ مِن أحَادِيْث كُل فَصل مِن البَابَيْن الآَنِفيْن صِيْغَة أَجْعَلُهَا أُمَّ الصِّيَغ فِي فَصلِهَا أنْطَلِق مِنْهَا وَأَجْمَع فِي تَحْلِيل بَيَانها وَسَبْر أغْوَار تَرَاكِيْبِهَا الأَحَادِيث الأُخْرَى الْقَائِمَة فِي مُحِيطِهَا ، فَلا أكَاد أَدَعُ تَرْكِيبا مِن تَرَاكِيب أَحَادِيث ذَلِك الْفَصْل دُون أَن يَتَنَاوَلَه التَّحْلِيل البَيَانِيّ مَع الحِرْص البَالِغ عَلَى تَجْلِيَة المُفَارقَات البَيَانِيَّة حِين تَكُون هَذِه المُفَارِقَات ذَات أَثَرٍ مَا فِي اسْتِنْبَاط مَا فِيهَا مِن مَعَانِي الْهُدَى اسْتِنْبَاطا جَامِعًا بَيْن العَقْل الأُصُولِي وَالعَقْل الْبَلاغِي مَعا .

ثُم كَانَت مُقَابَلَةُ النُّصُوص المُتَعَارِضَة وَانْتِهَاجُ السَّبِيلِ الأَقْوَم فِي الجَمْع وَالتَّرْجِيح وِفْقَا لضَوابط الجَمْع وَالتَّرْجِيح بَيْن المُتَعَارِضَات ، وَهُو بَابٌ جَدُّ عَظِيْمٍ وعَرِيضٍ فِي مِنْهَاج وَآَثَار العَقْل الأُصُولِيّ ، لا تَكَاد تَجِد له نَظِيرا فِي مِنْهَاج وَآَثَار العُقُول الأُخْرَى خَارِج السِّيَاق العَرَبِي المُسْلِم .

وكَان مِن بَعْد ذَلِك كُلِّه تَحْرِيرُ الْمَعَانِى وَتَخْلِيْصُهَا مِن بَعْد تَحْقِيْقِهَا لِتُقَدَّمَ خَالِصَةً مِن كُل مَا يُمكِن أَن يَشْتَجِر بِهَا أَو يَتَدَاخَلَ أَو يَتشاكِلَ مَعَهَا فِي وَاقِعِهَا أَو فِي عَقْل المُتَلَقِّى ، إِبْلاغًا فِي النُّصْح .

رَوَى الْدَّارِمِي فِي سُنَنِه فِي بَاب (الْبَلاغ عَن رَسُول الله ﷺ تَعْلِيْم الْسُّنَن) بِسَنَدِه عَن مُوْسَى بن يَسَار عَمِّه قَال : بَلَغَنِي أَن سَلْمَان كَتَب إِلَى أبِى الدَّرْدَاء :

« إِن العِلْم كَالْيَنَابِيع يَغْشَاهُن النَّاس فَيَخْتَلِجه هَذَا وَهَذَا ، فَيَنْفَع الله بِه غَيْر وَاحِد ، وَإِن حِكْمَةً لا يُتَكَلَّم بِهَا كَجَسَدٍ لا رُوْحَ فِيه ، وَإِن عِلْمًا لا يُخْرَج كَكَنْز

لا يُنفَق مِنْه ، وَإِنَّمَا مَثَل العَالِم كَمَثَل رَجُل حَمَل سِرَاجا فِى طَرِيق مُظْلِم يَسْتَضِيء بِه مَن مَرّ بِه ، وَكُلٌّ يَدْعُو لَه بِالْخَيْر ».

وَإِذَا مَا كَانَت جُرْثُومَة مَعْنَى النَّص كَامِنَة فِي بِنيتِه ، فَتِلْك الْبِنْيَة غَيْر مَحْصُورَة فِيْمَا يَنْطِق اللِّسَان أَدَاء ، وَمَا تَسْمَع الأُذُن تَلَقِّيا ، فَثَم عَنَّاصِر مِن هَذِه الْبَنِيَّة لاَ يَنطق بِهَا وِفْقَا لَسُنَن الْبَيَان فِي الْعَرَبِيَّة ، وَمِنْهَا مَا يَنْطِق بِهَا فِي مَقَام دُوْن آخِر كل ذَلِك فِي حِيْطَة سِيَاق قَرِيْب وَبَعِيْد ومدِيد لِلنَّص النَّبَوِي ، فَهُو سِيَاق غَيْر مُنْحَصِر فِيْمَا أَنْتَجَه لِسَان النُّبُوَّة ، بَل هُو يَجْتَمِع إِلَى سِيَاق الْكَلِمَة الْقُرْآنِيَّة ، وَلِذَا كَان سِيَاق الْكَلِمَة الْقُرْآنِيَّة وَالْكَلِمَة النَّبَوِيَّة مِن أَبْسَط وَأَمَّد سِيَاقَات النُّصُوص الْبَيَانِيَّة ، وَمِن هُنَا تَأْتِي صُعُوبَـة أَو وَعَوْرَة تَحْرِيْر الْمَعْنَى عَلَى تَنَوُّعه فِي الْكَلِمَة الْوَحْي قُرْآنا وَسُنَّة .

وقَد تَكُوْن الْعَنَاصِر الْمَنْطُوْقَة فِي بنية النَّص الْبَيَـانِي أَقَـل ، بَيْنَمَـا تَكُـوْن غَيْـر الْمَنْطُوْقَة ذَات كَثْرَة لاتَكَاد تُحْصَر ، وَهِـى أَقْـرَب إِلَـى اقْتِرَانهَـا بِاقْتِـدَار الْمُتَـدَبِّر وَالْقَارِئ المُبَدع عَلَى الْوَعْي الدَّلالِي ، وَالْفِرَاسَة فِي فِقْه الْمَعْنَى ، وَطُوْل الْتَّنَـافُس فِي رَصَد السِّيَاق الَّذِي أُقِيْم عَلَى لاحِبِه هَـذَا الْـنَّص ، فَالسِّـيَاق هُـو الْهَـادِي إِلَـى إِدْرَاك الْغَائِب الْحَاضِر : الْغَائِب فِي لِسَان النَّاطِق الْحَاضِر الْفَاعِل فِي بِنَاء الْمَعْنَى وتَصْوِيْره وتَحْبِيْره .

* * *

أحاديثُ الشَرِيجُ الأوّل
ما يعطى ظاهره منع العزل

يُمكن أن نجعل أحاديثَه على فصلينِ :

يُمثلُ الفصل الأول حديثُ أبي سعيدٍ الْخدري فِي غزوة بني المصطلقِ ، فهو أم الأحاديُثِ المقاربة له .

ويمثل الفَصْلُ الآخرَ حديثُ جذامة بنت وهب، فهو أمُّ الأحاديثِ المقاربة له.

حديثُ أبي سَعيدٍ الْخدري فِي غزوةِ بني المصطلقِ :

لعل ما رُوى عن أبي سعيد الخدري ﷺ في هذا من أكثرِ الروايات طرقا وأبرزها حضورا في كتب الصحاح والسنن والمسانيد ، فكان أجدرَ أن تُؤثر إحدى طرائقه باتخاذها أمًّا لأحاديث هذا النّحوِ على ما بينها من مفارقات في الإسناد والمتن .

وقد اصطفيت من بينها طريق مالك بن أنس عن ربيعة ونصُّها :

روى مالك بن أنسٍ في كتابِه الموطّأ في كتابِ (النكاح) بِسَنَدِهِ عَـنْ رَبِيعَةَ ابْنِ أَبِى عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ عَنِ ابْنِ مُحَيْرِيزٍ أَنَّهُ قَالَ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَرَأَيْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ ﷺ فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ أَبُـو سَعِيدٍ الْخُدْرِىُّ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِى غَزْوَةِ بَنِى الْمُصْطَلِقِ ، فَأَصَبْنَا سَبْيًا مِنْ سَبْىِ الْعَرَبِ ، فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاءَ ، وَاشْتَدَّتْ عَلَيْنَا الْعُزْبَةُ ، وَأَحْبَبْنَا الْفِدَاءَ ، فَأَرَدْنَا أَنْ نَعْزِلَ ، فَقُلْنَا نَعْزِلُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ؟! فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ : « مَا عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ وَهِىَ كَائِنَةٌ » .

الْحَدِيْث رَوَاه جَمْهَرَةٌ غَيْرِ مَالِك بن أنسٍ عَلَى رَأْسِهِم الْبُخَارِي وَمُسْلِم. وَرَوَاه أَبُو دَاوُد ، وَابْن مَاجَه ، وَأَحْمَدُ ، وَالْدَّارِمِيُّ وَالْطَّبَرَانِيُّ وَالْحُمَيْدِيُّ وَالبيقهي و ابْن أَبِي عَاصِمِ الْشَّيْبَانِيُّ وَغَيْرُهِم [(١)]

رِوَايَات هَذَا الْحَدِيْث ذَاتُ مُفَارِقَات فِي الْسَّنَد وَفِي الْمَتْن ، قَد تَكُوْن غَيْر قَلِيْلَة ، وَلَكِنَّا اخْتَرْنَا رِوَايَة مَالِك فِي الْمُوَطَّأ لِتَكُوْن الْمُنْطَلَق لِمَا لَهَا مِن تَفَوّق فِي سَنَدِهَا وَمَتَنِهَا.

أَمَّا مَن حَيْثُ سَنَدُهَا ، فَيَكْفِي أَنَّ الْبُخَارِيَّ قَد رَوَاهَا عَن مَالِك بِطَرِيْق عَبْد الْلَّه بْن يُوسُف فِي كِتَاب الْعِتْق ، وَعَنْه بِطَرِيْق عَبْد الْلَّه بْن مُحَمَّد بْن أَسْمَاء عَن جُوْرِيَّة فِي كِتَاب الْنِّكَاح ، وَعَن غَيْرِ مَالِك كَالْزُّهْرِي فِي كِتَابِ الْبُيُوْع وَكُتَاب الْقَدَرِ وَعَن إِسْمَاعِيل بْن جَعْفَرٍ عَن رَبِيعَةَ فِي كِتَاب المَغَازِي وَعَن ابن عُقْبَة فِي كِتَاب الْتَّوْحِيْد .

رَوَاهَا مُسْلِمٌ عَن مَالِكٍ عَن الْزُّهْرِيِّ عَن ابْن مُحَيْرِيزٍ بِطَرِيق ابْن أَسْمَاء الضُّبَعِيّ ، وَرَوَاهَا أيضًا عَن غَيْر مَالِكٍ بِأَكْثَر مِن طَرِيق .

وَرَوَاهَا أَبُو دَاوُدَ عَن مَالِكٍ عَن رَبِيعَة بِطَرِيق الْقَعْنَبِيّ .

---

(١) الموطأ لمالك : كتاب : النكاح ـ باب : ماجاء في العزلِ ـ حديث : ١٣٠٠ ـ شرح الزرقاني ـ ط : دار الفكر ـ بيروت : ٢٢٦/٣ .
والبخاري : كتاب البيوع ـ بيع الرقيق ، وكتاب العتق ـ باب من ملك من العرب رقيقًا ، وكتاب المغازي ـ باب غزوة بني المصطلق ـ وكتاب النكاح ـ باب العزل ، وكتاب القدر ـ وكان أمر الله قدرًا مقدوراً ، والتوحيد : باب هو الله الخالق .
ومسلم كتاب النكاح باب حكم العزل .
وسنن أبي داود : النكاح ـ ما جاء في العزل ، وابن ماجه : النكاح ـ العزل ، وأحمد (ج٣/٦٣) وسنن الدارمي : النكاح ـ العزل ، والمعجم الكبير للطبراني : ٨٩/٨، ٣٣٠/٢٢ ، ومسند الحميديّ : ٣٢٩/٢ ، والسنن الكبرى للبيهقيّ : النكاح ـ العزل ، وكتاب السنة للشيباني ـ تحقيق الألباني : ص ١٦٠

وَالْقَعْنَبِيّ كَمَا يَقُوْل يحيى بْن مَعِين : أَثْبَتُ النّاسِ فِي الْمُوَطَّأ ، وَعَـبْـدُ اللَّه ابْن يُوسُفَ بَعْدَه ، وَهَكَذَا أطْلَق ابْن الْمَدِيْنِيّ أَن الْقَعْنَبِيّ أثْبَتُ النَّاسِ فِي الْمُوَطَّإ[1].

عَن مَالِك الَتِي فِي مسنَد أَبِي دَاوُد إلا قَلِيلا .

أَمَّا مَن حَيْث المتْن فمَا عِنْد مَالك فِي المُوَطَّأ بِروَايَة يحْيى بْن يحْيى تَتَطَابَق مَع مَا عِنْد أبِي دَاوُد بِروَايَة الْقَعْنَبِيّ عَن مَالِك إلا فِي حَرْفَيْن يَسِيرَيْن قَوْلُه (فقُلْنَا) ، (ثُم قُلْنَا) وقَوْلُه (قَبْل أَن نَسْأَله) و(قَبْل أَن نَسْأَله عَن ذَلِك) بِزِيَادَة (عَن ذَلِك) فِي أَبِي دَاوُد . وَهِي مُفَارَقَة يَسِيْرَة جَدًّا .

وَتَكَاد تَتَطَابَقُ مَع رِوَايَة البُخَارِيّ عَن قُتَيْبَة بْن سَعِيد عَن إسْمَاعِيل بْن جَعْفَر عَن رَبِيعَة (فِي المَغَازِي) ولَيْس إلا مُفَارَقَة يَسِيرَة فِي بَعْض الكَلِمَات الْقَلِيلَة مَع رِوَايَتِه فِي كِتَاب العِتْق عَن عَبْد الَّلَّه بْن يُوسُف عَن مَالِك .

وتَكَاد تطَابق مَا رَوَاه مُسْلِم عَـن طَرِيْق ثـلاثـَة : يَحْيَى بْـن أَيـُّـوب ، قُتَيْبَة ابْن سَعِيد الَّذِي رَوَى عَنه البُخَارِي فِي (الْمَغَازِى) وعَلى بْن سَعِيد عَن إسْمَاعِيل ابْن جَعْفَر عَن رَبِيْعَة ، إلا كَلِمَات قَلِيْلَة .

---

(١) القَعْنَبِيُّ عَبْدُ اللهِ بنُ مَسْلَمَةَ بنِ قَعْنَبٍ (أبو عبد الرحمن الحارِثِيّ المدنيّ نَزِيْلُ البَصْرَةِ ، ثُمَّ مَكَّةَ إمام ثبت ولد بَعْدَ سَنَةِ ثَلاثِيْنَ وَمائَةٍ بِيَسِيْرٍ.
وَسَمِعَ مِنْ : مالك بن أنسٍ والليث بن سعدٍ أَفْلَحَ بن حُمَيْدٍ ، وَابْنِ أَبِي ذِئْبٍ ، وَشُعْبَةَ ابنِ الحَجَّاجِ ، وأُسَامَةَ بنِ زَيْدِ بنِ أَسْلَمَ ، وَدَاوُدَ بنِ قَيْسٍ الفَرَّاءِ وَعِدَّةٍ. وَروى عَنْهُ : البُخَارِيُّ ، وَمُسْلِمٌ ، وَأَبو دَاوُدَ ، وَغيرهم وَرَوَى مُسْلِمٌ أَيْضاً ، وَأَبو عِيْسَى التِّرْمِذِيُّ ، وَأَبو عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيُّ حَدِيْثَهُ بِوَاسِطَةٍ. قَالَ أَبُو زُرْعَةَ الرَّازِيُّ : مَا كَتَبْتُ عَنْ أَحَدٍ أَجَلَّ فِي عَيْنِي مِنَ القَعْنَبِيِّ. وَرَوَى : مُحَمَّدُ بنُ عَلِيِّ بنِ المَدِيْنِيِّ ، عَنْ أَبِيْهِ ، قَالَ : لاَ يُقَدَّمُ أَحَدٌ مِنْ رُوَاةِ (المُوَطَّأ) عَلَى القَعْنَبِيِّ. قَالَ مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ اللهِ الزُّهَيْرِيُّ ، عَنِ الحُنَيْنِيِّ ، قَالَ : كُنَّا عِنْدَ مَالِكٍ ، فَقَدِمَ ابْنُ قَعْنَبٍ مِنْ سَفَرٍ ، فَقَالَ مَالِكٌ : قُوْمُوا بِنَا إِلَى خَيْرِ أَهْلِ الأَرْضِ . وَمَاتَ القَعْنَبِيُّ : فِي المُحَرَّمِ ، سَنَةَ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ وَمائَتَيْنِ.
(تنظر ترجمته في سير أعلام النبلاء للشمسِ الذهبي - تحقيق شعيب الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة ٢٩٥/١٠ .

كُل ذَلِك مَقْرُونا بِمَا لِلإمَام مَالِك مِن مَنْزِلَة عَالِية فِي تَحْرِير الكَلِمَات يَقُول الْقَاضِي عِيَاض عَنْه فِي المَدَارك : « قَال مَالِك : لا يَنْبَغِي لِلْمَرْء أَن يَنْقل لَفظ النَّبِي ﷺ إلا كَمَا جَاء ، وَأَمَّا لَفْظ غَيْرِه فَلا بَأْس بِنَقلِه بِالْمَعْنَى »

وَإِنَّمَا رَخَّص فِي الْزِّيَادَة مِثْل الْوَاو وَالألِف فِي الْحَدِيْث وَالْمَعْنَى وَاحِد [1]

يُرِيْد أَن الْتَّرْخِيْص بِهَذِه الْزِّيَارَة الْيَسِيْرَة غَيْر الْمُؤَثِّرَة لَيْسَت فِي مَنْطُوْق النَّبِي ﷺ مَتَى أَمْكَن تَحْرِيرِه ، وَإِنَّمَا هُو تَرْخِيص فِي ألفَاظ الرَّاوِي ، لا كَلم النُّبُوَّة . وَلِذَا كَان مَالِكٌ يُتَّقَى فِي حَدِيْث رَسُول الله ﷺ مَا بَيْن (التِي) و(الَذِي) وَنَحْوِهِمَا[2] بل إنَّ الترمذي يروى بسنده عنْ مَعْنَ بْنَ عِيسَى الْقَزَّازَ يَقُولُ كَانَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ يُشَدِّدُ فِى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِى الْيَاءِ وَالتَّاءِ وَنَحْوِهِمَا[3].

ذلك يؤكد لنا علو الصيغةِ الّتِي اصطَفَيْتُ مُنْطلقًا لِتحليلِ أحاديثِ العزلِ الدَّالَّة على منْعِهِ عُلُوًّا يَجمعُ بيْن السَّندِ والْمتنِ .

سبب ورود الحديث :

مما هو جليٌّ أنَّ إدراك سبب الورود للأحاديث النبوية بمنزلة إدراك سبب النزول للآيات القرآنية ، فكلٌّ منْهما يُعينُ على الكشف عن المعنى وعلَى العلم به وضبطه[4].

---

(١) الكفـاية فِي علـم الـرواية للخطيب البغداديّ ص ١٨٨ ، وكشف المغطى للطاهر ابن عاشور : ١٣

(٢) الكفاية في علم الرواية للبغدادي : ص ١٧٨

(٣) سنن الترمذيّ : كتاب العلل .

(٤) ينظر : مقدمة أصول التفسير لابن تيميّة ـ تحقيق : عدنان زرزور : ص ٤٧ ، وأسباب النزول للواحدي : ص ٣ ، واللمع في أسباب الحديثِ للسيوطي ـ تحقيق : يحيى إسماعيل ، ط : المنصورة : ص ٣٦ ، ٤٩ (مقدمة المحقق) والبيان والتعريف في أسباب ورود النزول الشريف لابن حمزة الحسني ـ تحقيق : الحسيني هاشم : ـ ط : دار التراث العربي ـ القاهرة : ٣٢/١

وراوية حديث أبي سعيد الخدريِّ تحملُ في صدرها سبب وروده ممَّا يجعل له مكانة توثيقية عالية ، فقد قرَّرت أن الصحابة ﷺ لمَّا خرجوا مع النبي ﷺ في غزوة بنى المصطلق (غزوة المريْسِيع) سنة خمسٍ من الهجرةِ [(١)] وكَانَت قَد أسْفَرَت عَن سَبْي كَثِيرٍ مِن كَرَائِم العَرَب ، وكَانَت الْصَّحَابَة قَد طَالَت عَلَيْهِم العزبَة وَاشْتَدَّت ، فَبَاتُوا بَيْن أَمْرَيْن :

الأوَّل : حَاجَتهُم إِلَى قَضَاء الْشَّهْوَة قَضَاءً مَشْرُوعًا .

والآَخِر : حَاجَتهم إِلَى أثْمَان السَّبَايَا بَيْعا أَو فِدَاء .

وَفِي تَحْقِيق الْحَاجَة الأُولَى تَفْوِيتٌ لِلْثَّانِيَة ، لأَن السَّبَايَا إِذَا مَا حَمَلْن مِن أَسْيادِهن امْتَنَع بَيْعُهُن ، فَلا مَنَاص مِن الْبَحْث عَمَّا يُحَقِّق لَهُم الأَمْرَيْن ، فَكَان الْعزَل - وَهُو مَعْرُوف مِن قَبْل - أَقْرَب خُطُورا إِلَى بالهم وتَصَوّرهم ، وكَان لِزَاما الرّجُوَع إِلَى رَسُول اللَّه ﷺ لِسُؤَالِه عنْ حكمِ ما هُمْ راغبون فيه من العزل عنْ إمائهم . فكانتْ إجابته الهُدى ﷺ : «ماعليْكم ألاَّ تفعلُوا ما من نسمةٍ كائنةٍ إِلَى يَومِ الْقِيامَةِ إلاّ وَهيَ كائِنَةٌ».

نصُّ الحديثِ مكونٌ من رافدينِ :

الأوّلُ : يمثله كلامِ أبي سعيدٍ الْخدري ، وابن مُحيريز ، ويبدأ من أولِ قوله : «دخلتُ الْمسجدَ فرأيتُ»... إلى آخرِ قولهِ : «فسألْناه عنْ ذلك ، فقال»

الآخر : يُمثله بيانُ النبيّ ﷺ المنضبط فِي قوله : «ما عليْكم أن لا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يومِ الْقيامة إلاّ وهي كائنةٌ»

---

(١) بنو المصطلق بطن من قبيلة خزاعة ، يسكنون بين مكة والمدينة والمُريسيع ماء لخزاعة ، غزاهم النبيُّ ﷺ سنة خمس للهجرة في نحو سبعمائة مقاتل فأغار عليهم فقتل رجالاً ، وسبى النساء والذرية ، وكان ممن سبى جويرية بنت الحارث فتزوجها الرسول ﷺ فأطلق المسلمون السبي إكراماً لها.فكانت بركة على قومها.
وفي رجوع النبي ﷺ حدثت فتنة ابن أبي ابن سلول حين قال ليخرجنّ الأعزّ منها الأذل ، وفتنة حديث الإفك .

ولا ريبَ في أنّ بيانَ النبيِّ ﷺ في المرتبة العليا من الفصاحة البشريّة ، وهـذا يوجبُ علينا الحرصَ البالغ على النّصحِ له رواية وفقهًا وفهمًا . وقـدْ هـدى إلى ذلك أميرُ المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁ : روى أحمد في مسنده وابن ماجـه في سننه عنْ عبد الرحمن السلميّ عن علّي بـن أبـي طالـبٍ قـال : « إذا حـدثتُم عنْ رسُول الله ﷺ فظنوا بِه الذي هو أهناه وأهداه وأتقاه » (الـنص لابـن ماجـه ، وصححه الألباني).

ومن النصحِ لبيانه ﷺ الوعي بوجوه الفروق البيانيـة بـين الرّوايـات للحـديثِ الواحد .

أما ما كان منسوبًا إلى بيان الصحابيّ الراوي ، فإنـه وإن كثـرت فيـه الفـروق الأسلوبية في الروايات ، وكان لها علينا حقّ النظرِ والتوجيه ، فإنّ التوجيهَ حينئذٍ يقُوم على عَلَى أُصُـول ظَنِّيَّـة لا تَرْقَـى إِلَـى رُتْبَـة الـيَقِين الْبَيَـانِي ، مِمَّـا يَجْعَـلُ أَثَرالْغَفْلة أَو الْتَّسَامُح فِي تِبْيَان هَذِه الْمُفَارِقَات الْبَيَانِيَّـة قَـد يَكُـوْن غَيْـر جَسِـيم ، لأَنَّـه قَد لا يَتَوَقَّف عَلَيْه أمْـرٌ جـدُّ عَظِـيم فِـي اسْـتِنْبَاط حُكْـم يَتَعَلَّـق بِالقَضِـيَّة ، بِخِلاف المُفَارقَات فِي بَيَانِه ﷺ .

قَوْل ابْن مُحَيْرِيز : « دَخَلْت الْمَسْجِد ، فَرَأَيْت أَبَا سَعِيد الْخُـدْرِيّ ، فَجَلَسْـت إِلَيْه ، فَسَأَلْتُه عَن الْعَزْل » ...

هَذِه رِوَايَة تُحَدِّد مَكَان الْدُّخُوْل ، وَالْدَّاخِل وَالْسَّائِل ، فَهِـى تَقَـرَّر أَن الْـدَّاخِل وَالسَّائِل هُو ابْن مُحَيْرِيز نَفْسه ، وَمثل هَذَا فِي رِوَايَات أُخرَى ، كَرِوَايَة الْبُخَـارِي فِي المَغَازِي وَالعِتْق ، وَرِوَايَة أبِي دَاوُد فِي النِّكَاح ، غَيْر أَن روَايَات أخْرَى تُقَـرِّر غَيَر ذَلِك:فِي مُسْلِم فِي كِتَاب الْنِّكَاح رِوَايَة تُقَرِّر أَن الدَّاخِل كَل مِن ابْن مُحَيْرِيز وَأَبِي صِرْمَة ، وَأن السَّائِل هُو أُبـو صِـرْمَة وَفِـي الْبُخـارّي فِـي كِتَـاب (الْبُيُـوْع) رِوَايَة تُقَرِّر أن أَبَا سَعِيد هُـو المُخْبِـر ابْـن مُحَيْرِيـز ، وَلَـيْس فِيْهَـا مَـا يُشِـير إِلَى دُخُول أَو سُؤَال مِن أَحَد .

وَفِي رِوَايَة لأَحْمَد أَن ابْن مُحَيْرِيز سَمِع كُلاً مِّن أَبِي صِرْمَة وَأَبِي سَعِيْد يَقُوْلان . ولَيْس فِيْهَا مَا يُشِيْر إِلَى دُخُوْل أَو سُؤَال مِن أَحَد هَذِه مُفَارِقَات إِمَّا أَن تَكُوْن ناجِمّة عَن تَعَدُّد الْوَقَائِع أَوَاخْتِلاَف الرِّوَايَات وَالْوَاقِعَة وَاحِدَة .

والذي هو أقرب أنّها مفارقات ناجمةٌ عن تعدد الواقعات ، وأنه كان سؤالٌ من ابن محيريز لأبي صرمة رضي الله عنه حول العزلِ ، فأخبره أبو صرمة ، بما علم وهو صحابيٌّ جليلٌ ، فأراد ابن محيريز شاهدًا على ما سمع ، وتلك عادةُ بعض أهل التدقيق . وهو شهير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد كان يطلبُ شاهدا على صدق التبليغ عن النبي ﷺ من غير تهمةٍ للراوي ، بلْ زيادة توثيق وتقرير ، وقصته مع أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنه في الاستئذان ثلاثا شهيرة رَوَاهَا مُسْلِم فِي كِتَاب (الآدَاب) من صَحيحِهِ بِسَنَدِهِ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الأَشَجِّ أَنَّ بُسْرَ بْنَ سَعِيدٍ حَدَّثَهُ أَنَّـهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ رضي الله عنه يَقُولُ كُنَّا فِى مَجْلِسٍ عِنْدَ أُبَىِّ بْنِ كَعْبٍ فَأَتَى أَبُو مُوسَى الأَشْعَرِىُّ مُغْضَبًا حَتَّى وَقَفَ ، فَقَالَ : أَنْشُدُكُمُ اللَّهَ ، هَلْ سَمِعَ أَحَدٌ مِنْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : «الاِسْتِئْذَانُ ثَلاَثٌ فَإِنْ أُذِنَ لَكَ وَإِلاَّ فَارْجِعْ» ؟

قَالَ أُبَىٌّ وَمَا ذَاكَ ؟ قَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه أَمْسِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِى ، فَرَجَعْتُ ، ثُمَّ جِئْتُهُ الْيَوْمَ ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ ، فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّـى جِئْتُ أَمْسِ ، فَسَلَّمْتُ ثَلاَثًا ، ثُمَّ انْصَرَفْتُ . قَالَ قَدْ سَمِعْنَاكَ ، وَنَحْنُ حِينَئِذٍ عَلَى شُغْلٍ ، فَلَوْ مَا اسْتَأْذَنْتَ حَتَّى يُؤْذَنَ لَكَ ؟

قَالَ : اسْتَأْذَنْتُ كَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، قَالَ : فَوَاللَّهِ لأُوجِعَنَّ ظَهْرَكَ وَبَطْنَكَ . أَوْ لَتَأْتِيَنَّ بِمَـنْ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا . فَـقَـالَ أُبَىُّ بْـنُ كَعْبٍ : فَـوَاللَّهِ ، لاَ يَقُومُ مَعَكَ إِلاَّ أَحْدَثُنَا سِنًّا . قُمْ يَا أَبَا سَعِيدٍ ، فَقُمْتُ حَتَّى أَتَيْتُ عُمَرَ رضي الله عنه فَقُلْتُ : قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ هَذَا» .

فلعلّ ابن محيريز أراد شاهدا حضر الواقعة ، فدخل أبو صرمة به على أبي سعيد رضي الله عنه ، فسأل أبو صرمة أبا سعيد عن ذلك .

ولعل ابن محيريز دخل المسجد بعد ذلك وحده ، فسأل أبا سعيد تأكيدًا لما سبق أن سمعه من قبل أو استذكارا أو استشهادًا به مع غيره ، مثلما فعل أبو صرمة معه من قبل ، فيكون قد تحقق إخبار من أبي صرمة أولا لابن محيريز ، ثم إخبارُ من أبي سعيد ردا لسؤال من أبي صرمة في صحيحه ابن محيريز ، ثم إخبارٌ من أبي سعيد ردا لسؤالٍ من ابن محيريز نفسه .

قوله : « فجلست إليه ، فسألته عن العزل » : كان العطفُ فيه بـ(الفاء) المفيدة ترتيبا وتعقيبا إيذانا بأنَّ هذه الأحداث قد وقعت متعاقبة ، وأنه لم يكنْ بين الدخول والرؤية والجلوس والسؤال أمرٌ غير معهود ممّن يدخلُ المسجد لأمر ذى أهميّة عنده ، ولما كان عقيبُ كلّ شيْءٍ بحسبه كان السؤال عن العزل أوَّل ما كان من المهمّات الدافعة للدخول ، ففي (الفاء) إيذانٌ بالمبادرة إلى السؤال وإيذانٌ بأنَّ الوقوف على حقيقة حكم العزل هو الحاصلُ على الدخول .

قوله : « فسألته عن العزل » فيه أنَّ السؤال هو استدعاء معرفة أو ما يؤدى إليها ، أو استدعاء مال أو ما يؤدى إليه . وهو إذا كان للتعريف تعدّى بنفسه أو بجار ، وأكثر ما يكون بحرف(عن) فقوله « سألته عن » هو استدعاء معرفة وتعديته بـ(عن) تفيد معنى الظرفية ، فهي في قوة (في) فكأنّه قال : سألته في شأن العزل ، وذلك لتحرير المراد من السؤال ، فليس السّؤال عن ذات العزل وحقيقته ، بل عن شؤونه وأحواله وحكمه ، ولذا لم تكن الإجابة تبيان مفهوم العزل ، بل تبيان حكمه .

قوله : « فقال أبو سعيد : خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق »

جاء بـ(الفاء) ، ومثله رواية البخاري في كتاب العتق ، ورواية أبي داود وبغير عطف في رواية البخاري في المغازي وهما طريقان حاضران في البيان القرآنيّ:

أما ترك العطف فهو أكثر ورودًا في الذكر الحكيم ، لما بين الجملتين من تعلّق داخليّ وثيق يتمثل في الاستئناف البيانيّ ، صورته صورة الفصل ، وحقيقته تمام الوصل ، بل هو أشد في التعلق من الآتى عن طريق العطف .

أما ما جاء بـ(الفاء) على غرار قول الله ﷻ ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى ﴾ (هود:٤٥) وقوله ﷻ : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ (المؤمنون:٢٣)

جاء قوله ﴿ فَقَالَ رَبِّ ﴾ وقوله ﴿ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ﴾ قوله ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ﴾ معطوفا بـ(الفاء) ، ومقتضى الظاهر أن يأتى بغير عاطف ، لما بينهما من شبه كمال اتصال غير أنّه عدل عمَّا هو مقتضى الظَّاهر ، لأن ذلك « يجعل الكلام مرتبًا بعضُه على بعض ، وليس متولدا بعضه من بعض ، كما لو كان بدونها »(١).

وَهَذَا الْتَّرْتِيْب يَحمِل فِي طَيَّاتِه الْتَّسبُّب أَي أَن الْسُّؤَال مِن أَبِي مُحَيْرِيز كَان سَبَبا فِي قَوْل أَبِي سَعِيْد ، فَالْفَاء حِيْن تُقْرَن بِفِعْل الْقَوْل فِي بَاب الْمُحَاوَرَة إِنَّمَا يُرْمَى بِهَا إِلَى إِبْرَاز أَن هَذَا الْقَوْل مَا كَان لَه أَن يَكُون إِلا لِمَا سَبَقَه مِن قَوْل إِيْمَاء إِلَى شَدِيد اسْتِدْعَاء الْمَقَام لَه ، وَفِيْه فَوْق هَذَا إِبْرَاز عُنْصُر الْتَّعْقِيْب ، وَأَنَّه قَوْل لَم يَتَكَلَّف لَه قَائِلِه ، وَأَن دَاعِيَه كَان أَقْوَى من أَن يَحْمِل الْمَرْء مؤُنَة الْصَّبر عَنْه .

قَوْله : (خَرَجْنَا مَع رَسُول الْلَّه ﷺ فِي غَزْوَة بَنِي الْمُصْطَلِق) فِي رِوَايَة مُسْلِم (غَزَوْنَا) وَهُو تفسير وَتَبْيِين لِلْمُرَاد مِن الْخُرُوج ، وَإِشَارَة إِلَى أَن الْغَرَض الْرَّئِيْسِي مِن الْخُرُوج كَان الْغَزْو ، وَأَن هَذِه الْغَزْوَة لَم تَكُن كَمَا كَانَت بَدْر الْكُبْرَى عَلَى غَيْر تَجْهِيز لِلْقِتَال ، بَل كَانَت غَايَة الْخُرُوج مِمَّا يَدُل عَلَى أَن الْمُسْلِمِين فِيهَا كَانُوا عَلَى عُلُو وَاقْتِدَار .

وفِي رِوَايَة لأَحْمَد فِـي مُسْنَد أَبِـي سَعِيد بِسَنَـدِه : عَـن وَكِيـع عَن يُونُس ابْن عَمْرو عَن أَبِى الْوَدَّاك عَن أَبِى سَعِيد قَال أَصَبْنَا سَبْيًا يَوْم حُنَيْن فَكُنَّا نَلْتَمِس فِدَاءَهُن فَسَأَلْنَا رَسُول الْلَّه ﷺ عَن الْعَزْل فَقَال : « اصْنَعُوا مَا بَدَا لَكُم فَمَا قَضَى

(١) دلالات التراكيب لشيخنا : ص ٣٣٩ .

اللَّه فَهو كَائِن فَلَيْس مِن كُل الْمَاء يَكُون الْوَلَد». وَلَم أَعْثُر عَلَى أَنَّهَا فِي حَنِيْن فِي غَيْر مُسْنَدِه.

وَالذِي فِي أَبِي دَاوُد مِن كِتَاب (النِّكَاح) بِسَنَدِه عَن أَبِى مَرْزُوق عَن حَنَش الصَّنْعَانِّى عَن رُوَيْفِع بْن ثَابِت الأَنْصَارِى ﵁ قَال قَام فِينَا خَطِيبا قَال أَمَا إِنِّى لا أَقُول لَكُم إِلا مَا سَمِعْت رَسُول الله ﷺ يَقُول يَوْم حُنَيْن قَال: «لا يَحِل لامْرِئ يُؤْمِن بِاللَّه وَاليَوْم الآخِر أَن يَسْقِى مَاءه زَرْع غَيْرِه». يَعْنِى إِتْيَان الحبَالَى «وَلا يَحِل لامْرِئ يُؤْمِن بِاللَّه وَالْيَوْم الآخِر أَن يَقَع عَلَى امْرَأَة مِن السَّبْى حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا وَلا يَحِل لامْرِئ يُؤْمِن بِاللَّه وَالْيَوْم الآخِر أَن يَبِيْع مَغْنَما حَتَّى يُقْسَم»

وَفِيه مَن الْكِتَاب نَفْسه بِسَنَدِه عَن قَتَادَة عَن صَالِح أَبِى الْخَلِيل عَن أَبِى عَلْقَمَة الْهَاشِميّ عَن أَبِى سَعِيد الْخُدْرِى أَن رَسُول اللَّه ﷺ بَعَث يَوْم حُنَيْن بَعْثا إِلَى أَوْطَاس فَلَقوا عَدُوَّهُم فَقَاتَلُوهُم فَظَهَرُوا عَلَيْهِم وَأَصَابُوا لَهُم سَبَايَا فَكَأَن أُنَاسا مِن أَصْحَاب رَسُول اللَّه ﷺ تَحَرَّجُوا مِن غِشْيَانِهن مِن أَجْل أَزْوَاجِهن مِن الْمُشْرِكِين فَأَنْزَل اللَّه تَعَالَى فِى ذَلِك وَالْمُحْصَنَات مِن النِّسَاء إِلا مَا مَلَكَت أَيْمَانُكُم (النِّسَاء) أَى فَهُن لَهُم حَلال إِذَا انْقَضَت عِدَّتُهُن.

وَيُعَلِّق الشَّيْخ السَاعَاتِى بِقَوْلِه: «إِمَّا أَن تَكُون الْوَاقِعَة تَعَدَّدَت. وَإِمَّا أَن يَكُون لَفْظ «حُنَيْن» خَطَأ، وَالْصَّوَاب «فِي غَزْوَة الْمُصْطَلِق» لاتِّفَاق الْمُحَدِّثِيْن عَلَى ذَلِك وَاللَّه أَعْلَم»[1].

وَمَا هُو أَقْرَب عِنْدِي أَنَّ الْوَاقِعَة قَد تَعَدَّدَت بِدَلالَة حَدِيث أَبِـي دَاوُد الْسَّابِق، وَلا يُقَال كَيْف تَتَعَدَّد مَع سَبَقِهَا فِي غَزْوَة بَنِي الْمُصْطَلِق، وَقَد كَانَت سَنَة خَمْس بَيْنَمَا كَانَت غَزْوَة حُنَيْن سَنَة ثَمَان، بَعْد الْفَتْح، لاحْتِمَال أَن يَكُـوْن الْسَّائِل يَـوْم حُنَيْن لَيْس هُو الْسَّائِل يَوْم بَنِي الْمُصْطَلِق، وَلَم يَعْلَـم بِمَـا أَجَـاب بِـه الْنَّبِـي ﷺ

(١) الفتح الرباني لترتيب مسند أحمد لأحمد عبدالرحمن الساعاتي: ط(١) ـ القاهرة: ١٦/٢٢٠.

يَوْمَئِذ مُنْذ ثَلاث سَنَوَات ، وَلا غَرَابَة ، فَمَا كُل صَحَابِي بِالْعَلِيم بِكُل مَا قَال النَّبِيُّ ﷺ فَهُم مُتَفَاوِتُون فِي الْعِلْم بِالسُّنَّة ، وَلَعَل فِي رَد النَّبِيّ ﷺ عَن السُّؤَال يَوْم حُنَيْن بِقَوْلِه ﷺ : «اصْنَعُوا مَا بَدَا لَكُم فَإِن قَدَّر اللَّه شَيْئا كَان أَو «اصْنَعُوا مَا بَدَا لَكُم فَمَا قَضَى اللَّه فَهُو كَائِن ، فَلَيْس مِن كُل الْمَاء يَكُون الْوَلَد».

وَرَدَّه يَوْم بَنِي الْمُصْطَلِق بِقَوْلِه ﷺ «مَا عَلَيْكُم أَن لا تَفْعَلُوا ، مَا مِن نَسَمَة كَائِنَة إِلَى يَوْم الْقِيَامَة إِلا وَهْي كَائِنَة» مَا يُؤَكِّد أَنَّهُمَا وَاقِعَتَان لا وَاقِعَة وَاحِدَة .

قَوْلُه : «فَأَصَبْنَا سَبْيًا مِن سَبْي الْعَرَب فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاء وَاشْتَدَّت عَلَيْنَا الْعُزْبَة» مِثْلِه فِي الْبُخَارِي (الْمَغَازِي) وَأَبِي دَاوُد (النِّكَاح) .

وَفِي الْبُخَارِي (الْعِتْق) (فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاء فَاشْتَدَّت) بِالْفَاء دُوْن الْوَاو.

وَفِي مُسْلِم (النِّكَاح ـ الْعُزَّل) : (فَطَالَت عَلَيْنَا الْعُزْبَة) مِن غَيْر قَوْلِه : (فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاء)

مُفَارِقَاتٌ تحمل تَنْوِيرا وَتَفْسِيرا لِبَعْضِهَا ، فَقَوْلُه (وَاشْتَدَّت عَلَيْنَا الْعُزْبَة) فِي كَل مِن الْمُوَطَّأ وَالْبُخَارِي وَأَبِي دَاوُد فِيْه تَفْسِيْر لِوَجْه مِن مَعَانِي قَوْلِه (فَطَالَت) الَّتِي فِي مُسْلِم ، وَذَلِك أَن الإِطَالَة مِن حَيْث هِي لا تُؤذِن بِالشِّدَّة .

وَقَد ذَهَب الْقُرْطُبِي إِلَى تَفْسِير قَوْله (طَالَت) بِتَعَذُّر عَلَيْنَا النِّكَاح (الْجِمَاع) لِتَعَذُّر أَسْبَابِه ، وَلَم يَجْعَلْه مِن طُول الإِقَامَة ، لأَن مُدَّة الْغَيْبَة طَالَت فَكَانَت ثَمَانِيَة وَعِشْرِيْن يَوْما[1].

القرطبيُّ نظر من وجهٍ والزرقانيّ من وجهٍ آخرَ ؛ لأنَّ طولَ المدّة نِسبيٌّ ، فقد يكونُ سببًا لشدّة العزبة على طائفة منهم ولا يكون عند أُخرى . فجاءت الرّوايات شارحةً لحالاتهم ، على أنّ تعدية الفعل (طالت) بعلَى (علينا) يضمّنه معنى الشّدة ، فكأنَّ في رواية (فطالت علينا) جمعًا بين معنى الشّدّة بعلَى وأسبابها بقولِه (طالت) .

---

(١) شرح الموطأ للزرقاني : ٣/٢٢٧ .

وفي جعل (طالت) ذاتَ دَلالة على طُول المُدّة مجازٌ حكميٌّ إِذ الإطالةُ لزمان الأحداث لا لها ، فأشير به إلى أنّها قد تجاوزت الزمان إلى أحداثه ، وكأنَّ الحدثَ من حيثُ هو قد استوجبَ الإحساس بالإِطالة عند طائفةٍ وإن كان زمانُه لا يستوجبُ الوصف بذلك وفقًا لِنسبيّة الإِطالةِ .

وفي عطف (اشتهينا النّساء) بـ(الفاء) إيحاءٌ بأن إِصابة السّبايا كان له مدخلٌ في ذلك ، ومثلُه في قوله (فاشتدت علينا العزبة) بـ(الفاء) أمَّا عطف (اشتدت) بالواو في رواية للبخاريّ ففيها إشارةٌ إلى اختلاف أحوال الصحابة ، وهو من قبيلِ عطفِ العلّة على المعلول ، وذلك مسلكٌ من مسالك العطف بـ(الواو) وعلى الرَّغم ممّا بيْن الطّرفين من اتصال ، وهو في القرآن كثير .

قوله : « وَأَحْبَبْنَا الْفِدَاءَ فَأَرَدْنَا أَنْ نَعْزِلَ». مثله في أبي داود وفي البخاري في (البيوع) : « إنّا نصيب سبايا ، فنحب الأثمان» وفي (العتق) : « فاشتدّت علينا العزبة وأحببنا العزل» وفي (المغازِي) « وأحببنا العزل ، فأردنا أن نعزلَ» وفي كتابِ (القدر) « إنا نصيب السّبايا ، ونحبُّ المالَ» وفي كتاب (التوحيد) : « أنّهم أصابوا سبايا ، فأرادوا أن يستمتعُوا بهنَّ ، ولايحملْن».

وفي مسلم كتاب(النكاح) : « فطالت علينا العزبة ، ورغبنا في الفداء ، فأردنا أن نستمتعَ ، ونعزلَ»

وفي أحمد : « وكنّا منّا من يريدُ أن يتَّخذَ أهلا ، ومنّا من يريدُ أن يستمتعَ ، ويبيعَ»

مفارقات بيانية يفسِّرُ بعضُها بعضًا فما عند البخاري في المغازى يفسرُه ما عنده في البيوع والقدر والتوحيد ، ففي قوله : «وأحببنا العزل» تعبير بالمسبب : « حبّ العزل» عن السّبب : « حبّ المال» فكأنّه قال : « وأحبَبنا العزل لِلمالِ ، فأردنا أن نعزلَ»

وعلى هذا يندفعُ ما ذهب إليه القاضِي عياضٌ من أنَّ قول البخاريّ في كتاب (المغازيّ) ، باب غزوة بني المصطلق «وأحببنا العزل ، فأردنا أن نعزل» وهم وصوابه : «وأحببنا الفداء» كما جاء في سائر المواضع[1].

فليس في رواية البخاري وهمٌ بل تعبيرٌ بالمجاز الْمرْسَلِ لعلاقة المسببية حيث عبّر بالمُسبَّب عن السَّبب وهو نهجٌ بيانيٌّ سائغٌ شائعٌ ، وفوقَ هذا من وجوه المعنى في هذا أنَّ قوله : «أحببنا» بيانٌ عن الفعل الباعثِ الدّافع ، وفي قوله : «أردنا» بيان عن العَزْم والإقدام والمقاربة .

وما في مسلم هو تفسيرٌ لما في الموطأ وأبي داود ، وبعضِ روايات البخاريِّ.

ومثله ما في أحمد جاء مفسراً للرواياتِ الأُخر كاشفًا عن أنَّ موقف الصحابة تشكَّل من أمرين :

الأول : الرَّغبة في الاستمتاع لقضاء الشَّهوة .

والآخر : الحرصُ على أثمان السَّبايا .

فكان العزلُ في تصورهم هو المحقِّقُ للأمرين معا .

ويتبيَّن من هذا أنَّ الدَّافع إلى العزل لدى الصحابة لم يكن البَتّةَ الخوف من كثرة النسل : ولا مقاسمتهم الرّزق ، فيكون تضييقا ، ولا شيئًا ممَّا هو دافعٌ اليوم إلى استخدام ما يسمى بوسائل منع الحمل فِي ديارنا .

كلُّ ذلك يجبُ استحضارُه والاعتدادُ بِهِ إذَا مَا أُرِيدَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ ، أومجرّد الاستئناس به فيما يُدعى إليه من تنظيمِ النَّسل أو تحديدُه ؛ لأنَّ أسبابَ القضية التى يرادُ القياس عليها وملابساتِها وأحوالَها ذاتُ أثرٍ بالغٍ في حكمها .

أمَّا قولُهم : «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب» فمعناه أنَّ الحكم إذا ما كان بشأنِ إنسان ما أوْ واقعة ما ، فليس ذلك الحكم خاصًّا بذلك الشخص لا يتعدّاه إلى شخصٍ آخر ماثله في حاله ، ولا خاصًّا بتلك الواقعة لا يتعدّاها

---

(١) مشارق الأنوار للقاضِي عياض : ٢/٨١

إلى ما شابهها وقايسها في ظروفِها ودوافعها وملابساتها ؛ لأنَّ ذلك إنْ قيل به استوجبَ أن يكونَ قدرُ الأحكامَ على قدرِ الأشخاصِ والوقائع كمًّا ، لا على قدرها كيفًا .

و« لم يقلْ أحدٌ إنَّ عموماتِ الكتاب والسّنة تختصُّ بالشَّخص المُعيّن ، وإنّما غايةُ ما يقال إنَّها تختصُّ بنوع ذلك الشخص ، فتعمُّ ما يشبهُه ، ولا يكونُ العمومُ فيها بحسبِ اللّفظ ، والآيةُ التي لها سببٌ معينٌ إنْ كانت أمرًا أو نهيًا فهي متناولةٌ لذلك الشّخصِ وغيرِه ممّن كان بمنزلتِه [1] ومثلها الأحاديثُ النبويّة التي لها سببُ وُرُودٍ مُعيّنٍ ».

فعلَى من أراد القياسَ على حال الصَّحابة في رغبتهم العزل أن يتبيّن الدّافعَ إلى تلك الرَّغبة منهم ، وما يريدون العزل عنه ، والغاية التى يريدون بلوغَها مِن العزلِ ، فإنَّه ممَّا هو مقررٌ في علم القياس الشرعيِّ أنَّه « لا يكفي لصحّةِ القياس تحقّقُ المناسبةِ واعتبارِ الشَّارع للوصفِ المُناسب ، فقد يكونُ في الفرعِ وصفٌ يمنعُ إلحاقَهُ بالأصلِ ، ويكونُ القياسُ حينئذٍ قياسًا مع الفارقِ» [2] فكيف إذنْ القياسُ على حال الصحابة في العزل ولم تتحقق مناسبة المقيس لحالهم ولا وصف مناسب بينهما ؟ ! وسوف يأتى مزيدُ بيانٍ لهذا في موطن آخر .

إذا ما كنتُ قد استجليتُ الأسباب الدَّافعة إلى تصوُّر الصَّحابة أنّ في العزل حلاً لمشكلتهم ، وتحقيقًا لحاجتهم : الرَّغبة في النِّساء والرَّغبة في المال ، فانظر كيف أدَّبهم الإسلامُ وأقامهم على الصِّراط المُستقيم .

إنّهم أرادُوا في هذه الغزوة العَزل رغبةً في المال : إمَّا بيعًا بعدُ وإمَّا فداءً ، فقضَى الله ﷻ مقابلة هذا الموقف منهم النّازع إلى زهرةٍ من زهرات الحياة الدّنيا بمثل ما قابل به موقفهم من الغنائمِ في غزوة بدر لكبرى ، فقد أدَّبهم هنا

---

(١) الإتقان فِي علوم القرآن للسيوطي : ٥١/١

(٢) أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله ـ ط :١٣٩٦م ـ دار المعارف بمصر ، ص١٦١.

أدبًا يليقُ بمن اصطُفِيَ لصُحبة النبيِّ ﷺ وجعل عُقبَى أمرهم أن حازُوا ما هو أجدَى لهم وأنفعُ وأسمَى وأرفعُ ، فدفعَهم ـ في صورة الطَّواعية تكريمًا لهم ـ إلى إعتاق السَّبايا الَّلائي شاءُوا العزلَ عنهُنَّ حفاظًا على أثمانهنّ ، وذلك من بعد علمِهم بأنَّ رسولَ الله ﷺ تزوَّج جورية بنتَ الحارث : سيدَ بني المصطلق .

روى أبو داود في كتابِ (الْعتق) منْ سُننه بِسَنَدِهِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ : وَقَعَتْ جُوَيْرِيَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ بْنِ الْمُصْطَلِقِ فِى سَهْمِ ثَابِتِ ابْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ أَوِ ابْنِ عَمٍّ لَهُ ، فَكَاتَبَتْ عَلَى نَفْسِهَا ، وَكَانَتِ امْرَأَةً مَلاَّحَةً تَأْخُذُهَا الْعَيْنُ ـ قَالَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها ـ فَجَاءَتْ تَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى كِتَابَتِهَا ، فَلَمَّا قَامَتْ عَلَى الْبَابِ ، فَرَأَيْتُهَا كَرِهْتُ مَكَانَهَا ، وَعَرَفْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَيَرَى مِنْهَا مِثْلَ الَّذِى رَأَيْتُ ، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَنَا جُوَيْرِيَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ ، وَإِنَّمَا كَانَ مِنْ أَمْرِى مَا لاَ يَخْفَى عَلَيْكَ ، وَإِنِّى وَقَعْتُ فِى سَهْمِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ ابْنِ شَمَّاسٍ ، وَإِنِّى كَاتَبْتُ عَلَى نَفْسِى ، فَجِئْتُكَ أَسْأَلُكَ فِى كِتَابَتِى ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَهَلْ لَكِ إِلَى مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ ؟»

قَالَتْ : وَمَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : « أُؤَدِّى عَنْكِ كِتَابَتَكِ وَأَتَزَوَّجُكِ».

قَالَتْ : قَدْ فَعَلْتُ .

قَالَتْ : فَتَسَامَعَ ـ تَعْنِى النَّاسَ ـ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ تَزَوَّجَ جُوَيْرِيَةَ ، فَأَرْسَلُوا مَا فِى أَيْدِيهِمْ مِنَ السَّبْىِ ، فَأَعْتَقُوهُمْ ، وَقَالُوا أَصْهَارُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَمَا رَأَيْنَا امْرَأَةً كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَةً عَلَى قَوْمِهَا مِنْهَا : أُعْتِقَ فِى سَبَبِهَا مِائَةُ أَهْلِ بَيْتٍ مِنْ بَنِى الْمُصْطَلِقِ». (حسنه الألباني)

وانظرْ كيف كان نزولُ الصحابة رضي الله عنهم على ما فيه تكرمةُ لنبيِّ اللهِ ﷺ وإعلاءً لمحبوبِه على محبوبِهم ، فكانوا أهلَ الاصطفاءِ والاجتباءِ ، فهلْ لنا أن نكونَ أهلَ اقتداءٍ بهم ، فنضعَ نصبَ أعيننا هديهُ الذي رواه أبو داود في كتاب (النّكاح) من سننِه بِسَنَدِه عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى

النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ : إِنِّى أَصَبْتُ امْرَأَةً ذَاتَ حَسَبٍ وَجَمَالٍ ، وَإِنَّهَا لاَ تَلِدُ أَفَأَتَزَوَّجُهَا؟ قَالَ : « لاَ ». ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَنَهَاهُ ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ : « تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّى مُكَاثِرٌ بِكُمُ الأُمَمَ ». (قال الألباني : حسنٌ صحيح)

قولهم : « فَقُلْنَا نَعْزِلُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ ».

في البخاريّ في كتاب (المغازي) : « وقلنا : نعزل » ، وفي مسلم (النكاح) : « فقلنا : نفعل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا لا نسأله؟ » وفي أبي داود (النكاح) : « ثم قلنا » ، وفي أحمد : « فتراجعنا في العزل ».

مفارقات بيانية يفسِّرُ بعضُها بعضًا : روايةُ أحمدَ ترجمة لرواية أبي داود ، حيثُ يفيدُ العطفُ بـ(ثُمَّ) أنَّ القول كان من بعد أخذٍ وردٍّ بيْن الصحابة ، وأنّ من أراد أن يعزل وجد من الصَّحابة من يُراجعه .

وفي العطف بـ(ثُمَّ) أيضًا إشارةٌ إلى سُمُوٍّ الصَّحوةِ الإيمانيّة الّتي تَرتّبَ عَلَيْهَا الْقَولُ : « نَعزلُ؟ » ذلك أنَّ في الّلجوءِ إلى السؤال نزولاً على مرادِ الشّرعِ ، وَعُزُوفًا عَنْ النّزولِ على هَوَى النّفسِ أَوْ تَصوّرِ الْعقل .

والذين لم يَتَدَبّرُوا جَوابَ النّبيِّ ﷺ : « مَاعَلَيْكُمْ ألاّ تفعَلُوا » حَمَلَهُمْ الله ﷻ إلى ما هو أسمَى ، فأعتقوا ما بأيديهم إكرامًا لرسول الله ﷺ .

وفي العطف بـ(الفاء) : « فقلنا » إفادةُ تسبب القول (نعزل.. ؟) عن حبّهم الفداء ، وإرادتهم العزل ، وإفادة أنَّ المُراجعة الّتي كانت وصرحت بها رواية أحمد لم تكنْ مراجعةً بالِغةً ، ولم يطلْ أمدُها عند طائفةٍ ، فقد كان النزولُ على وجوبِ الرُّجوع إلى صاحبِ الشَّريعة ﷺ سريعا ، وذلك من فقه الصحابة ﷺ ، فليس ثَمَّ تدافعٌ بيْن دَلالة (الفاء) في قولهم (فقلنا) ودلالة (ثُمَّ) في قولهم : (ثم قلنا) . وفي العطف بالواو (وقلنا) جمعٌ للروايات الأخرى حيثُ لا تفيد (الواو) بنفسِها تعقيبًا ولا تراخيًا .

وقولهم : «نعزل ورَسُولُ الله ﷺ بَيْنَ أظهُرِنَا ..؟» اسْتفهامٌ مَحذُوف الأداةِ تقديرُه : أنعزِلُ والْحالُ أنَّ رسُولَ اللهِ ﷺ بَيْنَ أظهُرِنا ، لانَسْألُهُ . وهوحذفٌ سَائغٌ شَائعٌ فِي العربيّةِ ، والدليل على المحذوفِ السّياق والتّنغِيمُ الصّوتِيُّ فِي أداءِ الْعِبارَةِ حيثُ تُؤدَّى بَصورةٍ صَوتيّةٍ تُجَلّي إرادةَ الاسْتفهامِ ، ودَلالَتَهُ الْبيانيّة .

وممّا هو جليٌّ زاهرٌ أنَّ الاستفهام هنا يحملُ من المعانى فيضًا زاخرًا منه الإنكارُ التّوبيخيُّ ، والتَّنبيهُ على الخطإِ ، والتَّعجُّبُ من الحال... إلخ وكلّ هذه معانٍ أفادها التَّركيبُ في مساقه ، وفي كَنَفِ قرائنه .

وفي قولهم : «رسولُ اللهِ ﷺ بيْن أظهُرنا» كنايةٌ عن وجوده فيهم قريبًا غيرَ محجوب عنهم ولا معزولين عنه وفيه ترغيبٌ وتربيةٌ لكلٍّ ذي إمرةٍ في قومه أن يكون فيهم غير محجُوبٍ ولا معزولين عنه ، فإنّ وليّ الأمرِ العَدلَ لا يستمد قَدْرَه من احتجابه عن قومه ، فهو منهم ولهم خادمٌ ، بل يستمدُّه من الإِقامة فيهم والسّهر عليهم والرّحمة بهم وليس الخوف منهم بل الخوف عليهم ، ولا يتحاجزُ عنهمْ إلا بما حققُ سلامته من الأذى ، ففي إيذائه ضررٌ بالغٌ للأمة ، ولذا وجب على النّاس حراسة إمامهم ممّا قد يؤذيه .

وفي قولهم هذا أيضًا إِفهامٌ لكلّ من قامَ فِي أمرٍ لايعرفُ حكمَه أن يخاطب نفسَه : أأفعل وسنة رسُول الله ﷺ فينا لا أستشيرها ؟ فرسُولُ الله ﷺ إذا لم يكن قائمًا بيْن أظهرنا بنفسِه ، فإنّه قائمٌ فينا بسنتِه وهديه .

روى مالك مرسلا في كتاب (القدر) من الموطإِ أَنّـهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ « تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ».

(حسّنه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح)

ورواه الحاكم في المستدرك من كتاب (العلم) (وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب)

فالرغبة عن سُنة رسُولِ اللهِ ﷺ هي رغبة عنْه ﷺ .

في الصحيحين من كتاب (النكاح) بسنديهما عن أنسٍ بن مالك عن النبي ﷺ : «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِى فَلَيْسَ مِنِّى».

قولهم : «فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ» هو كذلك في البخاريّ : (المغازي) وأبي داود (النكاح)

وفي البخاري : (العتق) : (فسألنا رسول الله ﷺ) ومثله في كتاب النكاح .

وفي مسلم (النكاح) وفي البخاري : (البيوع) والقدر (كيف ترى في العزل)، ومثله في أحمد .

وفي روايةٍ لأحمد : (فذكرنا ذلك للنبي ﷺ).

مفارقات أسلوبيةٌ لا تتناقضُ ولا تتعارضُ إنْ هِيَ إلاَّ تَعبيراتٌ عَنْ معنًى رئيسٍ واحدٍ يَتمثّلُ فِي أنَّـهم سَألُوه ﷺ عَنِ الْعزلِ عنْ هذِهِ السّبايا فِي هذِهِ الأحوالِ والْملابَسَاتِ .

والسؤال هنا عن حكم الله ﷻ في هذا العزل ، فهو سؤالٌ عن شَيْءٍ مقترنٍ بأحوالٍ وملابساتٍ خاصة : إِنَّهُ سؤالٌ عن حكم العزل عن السبايا ، وليس عن أزواج .

وهذا ما يَجبُ أن نتذكرَهُ تذكرا قويًا أمينا ملازمًا ، وما ورد أنه سؤال عن عزل عن زَوج إنما هيَ مُرضِعٌ .

روَى أحمد فِي مسنده من حديثِ أبي سعيد بسنده يَزيدَ أَنْبَأَنَا هِشَامٌ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مَعْبَدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ : قُلْتُ لأَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ : هَلْ سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِى الْعَزْلِ شَيْئاً ؟ فقَالَ : نَعَمْ ، سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ الْعَزْلِ ، فَقَالَ : «وَمَا هُوَ؟»

قُلْنَا : الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ الْمُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ فَيَعْزِلُ عَنْهَا .

وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهَا ، فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ ، فَيَعْزِلُ عَنْهَا. فَقَالَ : «لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ».

فالزوج كما ترى مرضِعٌ . والجاريةُ مالٌ متقوّم ، والدّافع إلى العزل عن الزوج المرضع الإشفاقُ على الرضيع من أن تصيبه الغيلة ، وليسَ أمرًا متعلقًا بالرزقِ .

يؤيد هذا ما رواه مسلم في كتاب (النكاح) بسنده عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَ وَالِدَهُ سَعْدَ بْنَ أَبِى وَقَّاصٍ ﷺ أَنَّ رَجُلاً جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : إِنِّى أَعْزِلُ عَنِ امْرَأَتِى. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «لِمَ تَفْعَلُ ذَلِكَ؟». فَقَالَ الرَّجُلُ : أُشْفِقُ عَلَى وَلَدِهَا أَوْ عَلَى أَوْلاَدِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لوْ كَانَ ذَلِكَ ضَارًّا ضَرَّ فَارِسَ وَالرُّومَ».

وَقَالَ زُهَيْرٌ فِى رِوَايَتِهِ «إِنْ كَانَ لِذَلِكَ فَلاَ مَا ضَارَ ذَلِكَ فَارِسَ وَلاَ الرُّومَ»

فالعزل عن الأزواج عندهم مخافةَ الغيلة ، لا مخافة زيادة النسل حذرَ الفقر والاشتغال بتربيته ، وقد وردَ أنَّ النبيّ ﷺ قد منع من العزل مخافة الغيلة ، فكيف بغيره ؟

وعزلهم عن الجواري إنّما كان مخافة أن يفقدوا أثمانهنّ بالحمل لصيرورتهن أمَّ ولد .

يؤيده قوله في الحديث الآنف «وتكون له الجارية ليس له مال غيرها» فليس دافعُ العزل عنهن ـ أيضا ـ مخافةَ زيادة النسل حذر الفقر والاشتغال بتربيته ، وحاشا الصحابة أن يفعلوا العزل لذلك .

هكذا يجبُ أن يتحدّد الدافع إلى العزل عند الصحابة على هذا النحو : العزل عن الزوج المرضع إشفاقا على الرضيع من أن يصاب بوهن من جراء الحمل ، وفقا لما كانوا يتصورون من قبل .

العزل عن الجارية وهو الكثير الغالب مخافة أن يفقد ثمنها ، وهي مالُه إذا ما حملت فصارت أم ولده ، وهى ذات ثمن عظيم في الكثير الغالب ، فقدُه عظيمُ الأثر ، وليس هذا من باب الفقر ، بل من باب حسن سياسة الحركة

الاقتصادية ، ورغبة في حماية المجتمع من انتشار أبناء الإماء فيه ، **أمَّا** حذرُ الفقر فمن ضعف اليقين بما قدره الله ﷻ من الرزق المقوّم لكل مخلوق ﴿ **وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ** ﴾ (هود:٦) .

﴿ **وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ** ﴾ (العنكبوت: ٦٠).

لم يكن قطُّ دافعُ العزل عند الصحابة عن أزواجهم أو جواريهم خوفَ الفقر بكثرة النسل أو خوف زوال الجمال والرشاقة منهن ، أو الرّغبة في عدم الاشتغال بتربية هذا النسل عن التّمتع بزخرف الحياة الدنيا أو ما يُتوهم أنّه مِنْ مسئولياتِ المرأة المسلمة من مشاركة في الحياة العامة خارج مسكنها ... ولم يكن قطُّ دافع العزل الرَّغبة في توفير حياة راغدة ناعمة لقليل من الذرية . لم يكنْ شيْءٌ من ذلك البتة ، فوجب أن تحدد معالم صيغة السؤال الموجّه إلى الرسول ﷺ عن العزل على هذا النحو :

كيفَ تَرَى فِي الْعزلِ عَنْ زوجٍ مُرضِعٍ إشْفَاقًا عَلى ولدِها ، أوْ عَنْ أَمَةٍ مَخافَةَ ضَياعِ ثَمنِها ؟

ولابدَّ حينذاك من فهم الإجابة الواردة عن رسول الله ﷺ في هذا في ضوء صيغة السؤال الموجّه إليه على النحو الذي كشفت عنه .

قوله ﷺ « مَا عَلَيْكُمْ أَلاَّ تَفْعَلُوا مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إلاَّ وَهِيَ كَائِنَةٌ ». هو كذلك في البخاري في كتاب العتق والمغازي والتوحيد ، وفي سنن أبي داود وفي أحمد وفي المصنف لابن أبي شيبة ، وفي السنن الكبرى للبيهقي والسنّة للشيباني .

وفي البُخاريّ (البيوع) : (أو إنكم تفعلون ذلك : لا عليكم أن لا تفعلوا ذلكم) ومثله في القدر ، وفي مسند أحمد .

وفي البخاريّ (النكاح) : (أوَ إِنكم لتفعلون ؟ ! قالها ثلاثا) ومثله في مسلم والبيهقي .

وفي مسلم (لا عليكم أن لا تفعلوا) مثله في النسائى وأحمد والبيهقيّ .

وفي مسلم : (ولم يفعل أحدكم ؟ ! ولم يقل فلا يفعل ذلك أحدكم) ومثله في أبي داود و الترمذى و الحميديّ .

وفي ابن ماجه : (أوَتفعلون؟! لاعليكم أن لا تفعلوا) ومثله في الدارميّ.

وفي مسند أحمد : (ما عليكم أن لا تعزلوا) .

وفي الطبرانيّ : (إنّكم لتفعلون ؟ ! قالوا : نعم ، قال : أو لم تعلموا أن الله ﷻ لم يخلق نسمة هو بارئها إلا وهيَ كائنة)

فروقٌ أسلوبيّة وردت فِي ما رُويَ منْ منطوقه الشريفِ ﷺ فهي الجديرَةُ بالتّدبرِ ، ونحن محتاجون إلى تبيانِ الوجهِ فِيها ، وتبيان مدَى علاقةِ بعضِها ببعضٍ :

قوله ﷺ : (لا عليكم أن لا تفعلوا) أو (ما عليكم أن لا تفعلوا) يحتمل عدَّة وجوه بعضها راجحٌ زاهرٌ وبعضُها مرجوحٌ .

الوجه الأول : قوله : (لا) أولاً ردٌّ لكلامٍ سابقٍ ، وقوله (عليكم أن لا تفعلوا) كلامٌ مستأنفٌ ، فكأنَّه قال (لا) أى لا تعزلوا : ثم استأنف قائلا « عليكم أن لا تفعلوا » أى يلزمكم عدم العزل[1].

هذا الوجه ـ عندي ـ مردود ، ذلك أنّه يلزم على القول به إيهام أنّ (لا) داخلة على (عليكم) فكان مقتضَى النظم أن يقال : « لا . وَعَليكم ... » بفصل (لا) عن عليكم بـ« الواو » أو غيرها وتسمى (واو) دفع الإيهام ، وهى التي

---

(١) فتح الباري : ٢١٨/٩ ، عون المعبود : ٢١٨/٦ ، نيل الأوطار : ٣٤٨/٦ ، القرطبي : ١٣٢/٧.

أرشد الصديق أبو بكر رضي الله عنه الرجل الذي قال له «لا عافاك الله» إلى أن يقول «لا ، وعافاك الله». والقصة شهيرة في أسفارِ البلاغيين[1].

ولسنا في حاجة إلى توجيه خطابِ الشريعة على وجه يُوهم خلاف الفطرة الإدراكيّة للغة ، وفوقَ هذا لا سبيل إلى تطبيقه على رواية (ما عليكم) فإنَّ (ما) لا تكون ردًّا لكلامٍ سابقٍ مثلما تَكونُ (لا) في بعض السِّياقات .

الوجه الثاني : قَولُه ﷺ : (لا) الثانية الداخلة على «تفعلوا» في قوله (لا عليكم أن لا تفعلوا) وقوله : (ما عليكم أن لا تفعلوا) زائدة والمعنى (ما عليكم ، أوْ لا عليكم أن تفعلوا) وهو قول منسوب للمبرد والفرَّاء[2].

هذا قولٌ وإنْ يكن له ما يضارعُه في تراث النحاة وبعض المفسرين من مجيء (لا) زائدة في الذّكر الحكيم وغيره[3] فالذي يقتضيه النُّصح لكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ تبيان وجه الزيادة فيما يقال فيه بزيادتها ، ونحن هنا في حاجة ماسَّة إلى تبيان الوجه البيانيّ لزيادة (لا) في (أن لا تفعلوا) .

وفوقَ هذا القولُ بزيادتها هنا يحتاجُ إلى تحديد معنى قوله (تفعلوا) : أهو بمعنى تعزلوا ، فيكون المعنى لا عليكم أن تعزلوا . أم هو بمعنى تكملوا الجماع ، فيكون المعنى لا عليكم أن تكملوا الجماع ؟

إن قدرنا الأول بناءً على أنَّ ثم روايةً لأحمد تقول : (ما عليكم أن لا تعزلوا) يكون المعنى بعد تقدير اسم (ما) أولا : لا ضرَر عليكم أن تعزلوا ، فيعطى معنى الإباحة غير أنَّه لا يتناسق مع ما بعده بل يتناقضُ معه . فقوله ﷺ : «مَا مِنْ نَسْمَةٍ كائنةٍ ...» قائمٌ على تقرير عدم جدوى العزل كما سيأتي .

---

(١) ينظر عروسُ الأفراح للسبكي : شروح التلخيص : ٦٨/٣

(٢) إرشاد الساري ط : أوفيست عن بولاق : ١١٠/٤ ، وفتح الباري لابن حجر : ٢١٨/٩، وعون المعبود : ٢١٧/٦ ، شرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣

(٣) مغني اللبيب لابن هشام : ٢٠٠/١ ، دراسات لأسلوب القرآن الكريم لأستاذنا : محمد عبد الخالق عضيمة – ط : دار الحديث بالقاهرة : ق١ج١ص٥٦٥

وإنْ قدرنا المعنى الثاني لـ (تفعلوا) وهو إكمال الجماع كان هذا المعنى متناقضًا مع رواية أحمد : (مَا عَلَيْكمْ أن لا تَعْزِلُوا) .

وجعل الروايات يفسِّربعضها بعضا أولى من جعلها متناقضة ، فالقول بالزيادة ضَعيفٌ .

قد يقال إنَّ ثَمَّ روايةً لأحمد تؤيد القول بالزيادة ، جاء فيها قوله ﷺ : (لا عَلَيْكمْ أنْ تَفعَلُوا ذَلِكمْ ، فإنَّما هُو الْقَدَرُ)

هذه الرواية لم أعثر عليها عند غير أحمد ، فلو كانت هي الأصلُ الذي قيست عليه بقية الرّوايات المتعددة ، فما وجه ورود الأصلِ في رواية واحدة وتعدّد الروايات الأخرى وثبوتها في الصحيحين والسنن ، وتفرُّدُ مسند أحمد برواية الأصل ؟

ولو كانت الرِّوايات المتعددة والثَّابتة في الصَّحيحين وبقية كتب السنّة بغير (لا) وجاءت في روايةٍ واحدةٍ أو روايتين بها لقلنا باحتمال زيادتها ، فيما وردت فيه ، مع بقاء الحاجة إلى تبيان وجه الزيادة فيما زيدت فيه فضلاً عن « أنَّها لا تزاد إلاَّ في موضع غير ملبس »[1] وما معنا القول فيه بالزيادة جدّ ملبس .

رواية أحمد : « فلا عليْكم أن تفعلوا ذاكم » بغير (لا) قد تفرد بها في ما وقفتُ عليْه .

ولعلّي قد قصّرتُ في التنقيب ، فإنَّهُ لا يحيط بالسنّة النّبوية صحابيٌّ فكيفَ بمثْلِي ؟

وإذا ما قارنا هذه الرّواية برواية مضارعةٍ لها في صَحيحِ مسلم ، فإنّا نرى أنَّ كلاً من أحمد ومسلم قد روى ذلك الحديث من طريق ابن عون :

---

(١) الأصُول فِي النّحو لابن السّراج ، تحقيق : عبد المحسن الفتلي ـ الرسالة ـ بيروت : ٢٥٩/٢

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ، أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بِشْرِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، قَالَ : فَرَدَّ الْحَدِيثَ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ ، قَالَ : ذُكِرَ ذَلِكَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فقَالَ : وَمَا ذَاكُمْ ؟

قَالُوا : الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ تُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا ، وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ ، وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ ، فَقَالَ : « فَلا عَلَيْكُمْ أَنْ تَفعَلُوا ذَاكُمْ فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ ».

قَالَ ابْنُ عَوْنٍ : فَحَدَّثْتُ بِهِ الْحَسَنَ [أي البصريّ] فَقَالَ : « فَلا عَلَيْكُمْ لَكَأَنَّ هَذَا زَجْرٌ »

وروى مسلمٌ في كتاب (النكاح) بسنده حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُعَاذُ ابْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بِشْرٍ الأَنْصَارِىِّ. قَالَ فَرَدَّ الْحَدِيثَ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ قَالَ ذُكِرَ الْعَزْلُ عِنْدَ النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ « وَمَا ذَاكُمْ ».

قَالُوا الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ تُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الأَمَةُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ . قَالَ « فَلاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا ذَاكُمْ فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ ».

قَالَ ابْنُ عَوْنٍ فَحَدَّثْتُ بِهِ الْحَسَنَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَأَنَّ هَذَا زَجْرٌ .

فانظر أَيَّ فرقٍ في المتن بين ما رواه الإمامُ أحمدُ ، وما رواه الإمام مسلم على الرَّغم من أنَّ الإمام مسلما رواه عن ابن عون من طريق محمد بن المثنَّى عن معاذ بن معاذ ، والإمام أحمد رواه عن ابن عون من طريق إسماعيل ، ولافرق إلاّ في قوله : (فلا عليكم أن لا تفعلوا) عند الإمام مسلم ، وقوله (فلا عليكم أن تفعلوا) عند الإمام أحمد . وقد اتفقا فيما نقلاه من تعليق ابن عون حكاية عن الحسن البصري من معنى (لا عليكم) .

أيكونُ حذف (لا) في (أن تفعلوا) في رواية أحمد من سهو النساخ أمْ من قِبَلِ إسماعيل ؟ ولا سيَّما أنَّ الإمام أحمد روى الحديث نفسه بطريق آخر غير طريق إسماعيل عن ابن عون ؟

يقول الإمامُ أحمد حَدَّثَنَا يَزِيدُ أَنْبَأَنَا هِشَامٌ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مَعْبَدِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ قُلْتُ لأَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ : هَلْ سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِى الْعَزْلِ شَيْئاً ؟

فَقَالَ نَعَمْ ، سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ الْعَزْلِ ، فَقَالَ : « وَمَا هُوَ ».

قُلْنَا الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ الْمُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ فَيَعْزِلُ عَنْهَا وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرَهَا فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ فَيَعْزِلُ عَنْهَا.

فَقَالَ « لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ ».

هذه الرواية من الإمام أحمد تؤكّد أنَّ في روايته الأولى عن إسماعيل عن ابن عون قد سقط (لا) من قوله ﷺ (أن تفعلوا) .

وممَّا يؤنسُ أنَّ (لا) ربما تكون قد سقطت من رواية أحمد عن إسماعيل أن المعنى لهذا التركيب (لاعليكم أن تفعلوا) لا يتناسق مع التَّعليق الذي نقله عن ابن عون حكاية لتفسير الحسن البصري قوله ﷺ (لا عليكم) :

أليس تفسير الحسن البصريّ صريحًا في أنَّ التركيب دالٌّ على الزَّجر الذي هو أعلى من النهي ، فإنّ فيه معنى الانتهار ، وهو ولا شك أقوى في طلبِ الكفِّ من النهيِ ، فإن صيغة النهي (لاتفعل) قد تحمل على وجوه دلالية لا توجب المنع .

ورواية أحمد عن إسماعيل بن إبراهيم (لا عليكم أن تفعلوا) ينادي ظاهرها بإباحة العزل بناء على تفسير تفعلوا بتعزلوا ، وهو الراجح لوروده مفسرا في رواية لأحمد سبق ذكرها (ما عليكم أن لا تعزلوا) وبدلالة اسم الإشارة (لاعليكم أن تفعلوا ذاكم) فإنّه عائدٌ لا محالة على العزل .

فوجب حينذاك أن تحمل رواية أحمد عن إسماعيل بن إبراهيم على واحد من أمرين :

الأول : سقوط (لا) ويقدر المعنى (لاعليكم أن تفعلوا العزل فإنما هو القدر).

الآخر : تقدير اسم مناسب لـ (لا) مع تفسير (تفعلوا) بتتركوا العزل . والمعنى (لا حرج عليكم أن تتركوا العزل).

الوجه الثالث : أن (لا) في (لا عليكم) نافية للجنس ، واسمها محذوف تقديره، لا حرج عليكم في أن تفعلوا (تعزلوا) ولا فرض عليكم أن لا تعزلوا .

أو تكون (لا) عاملةً عمل ليس ، ومثلها (ما) في (ما عليكم) والاسم محذوف والتقدير : ما بأسٌ عليكم أن لا تفعلوا (تعزلوا)[1].

أو يكون قوله ﷺ (أن تفعلوا) في محل رفع مبتدأ مؤخّر خبرُه متعلّق (عليكم) ، والتقدير : ما عدم الفعل (العزل) واجبا عليكم ..

إذا ما كانت هذه بعض الاحتمالات التي يمكن فهم قوله ﷺ (لا عليكم) أو(ما عليكم أن لا تفعلوا) في نورها فالذي يجبُ الالتزام به أنَّ البيان العالي من طبيعته ثراءُ الاحتمالات في توجيهه ، غيرَ أنَّه يكون مكتنفًا ومحاطًا بكثير من الأحوال والملابسات والقرائن الّتي تكاد تقطعُ بوجهٍ أوترفعُه على ما سواه ، أوترفع بعضًا على بعضٍ في غير ما تناقضٍ أو تجعل بعضَ الوجوه يُفسّر بعضَها الآخرَ .

تلك طبيعة البيان العالي ، فكيف بها في البيانِ الْعَليِّ : خطاب الشّرع الآتي للأمّة كلِّها منذ كانت البعثة وإلى أن تقوم الساعة ؟!

إنّه بيانٌ يحتمل عدَّة وجوهٌ ، فعلينا أنْ ننظرَ في هذه الاحتمالات إلى الدَّلالة القويَّة في نور القرائن والأحوال والملابسات والمساق الّذِي أقيمَ عليهِ ذلك البيان النبوي الهادي المرشد .

---

(١) فتح الباري : ٢١٨/٩ ، عون المعبود : ٢١٨/٦ ، نيل الأوطار : ٣٤٨/٦ ، وشرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣

إنْ قلنا إنّ (لا) نافية للجنس والتقديرُ : لاحرج عليكم في أن تفعلوا أَيْ (أن لاتعزلوا) فالمعنى يكون فيه نفيُ الحرج عن عدم العَزْل ، فأفهمَ ثبوت الحرج في فعل العزل [1] وإنما فسرنا (تفعلوا) بتعزلوا لما سبق من قبل .

وعلى هذا يتجلّى أنَّ الرَّسول ﷺ قد أخبرهم أنَّه لن يصيبهم حرجٌ أو ضررٌ في عدم العزل ، لأن الله ﷻ قدَّرَ ما هو خالقٌ إلى يوم القيامة ، وهذا دفعٌ لما دعا الصحابة إلى الرَّغبة في العزل ، وهو تخوف الحمل .

الأعلَى أن يكون معنى العبارة أنه ﷺ يقول لهم إنَّ ترك العزل لن يكون هو السبب في الضّرر والحرجِ إذا ما أراد الله ﷻ أنْ تحمِل المرأَة والجارية ؛ لأنَّه يمكنُ أَنْ يكون ذلك الحملُ وأنتم تعزلون . يؤيّد هذا الفهم ما رواه مسلم في كتابِ (النّكاحِ) منْ صَحيحِهِ بسَندِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ عَنْ أَبِى الْوَدَّاكِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ ﷺ سَمِعَهُ يَقُولُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ :

« مَا مِنْ كُلِّ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ خَلْقَ شَىْءٍ لَمْ يَمْنَعْهُ شَىْءٌ » .

فهذا دالٌّ دلالة بيّنة على أنَّ العزلَ غيرُ نافعٍ إن لمْ يكن ضَارًا .

ويؤيدُه أيضًا ما عقَّب به قوله ﷺ (لاعليكم) أو (ما عليكم) من نحو : « مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ وَهْىَ كَائِنَةٌ » .

فهو أيضًا قاضٍ بعُقم العزلِ وعبثِيّتِهِ ، وأنه ليس بالسبب في ما يُفعلُ له من مَنْعِ الْحملِ ، فقد يكون عزلٌ ويكونُ حملٌ .

ومثل هذا المعنى المنبثق من أنَّ (لا) نافية للجنس واسمها محذوفٌ تقديرُه (لاحرج عليكم) تراه منبثقا من القول بأنّ (لا) عاملةٌ عمل ليس ، ومن رواية (ما) العاملة عمل ليس أيضا .

فإن قلنا (لا) نافية للجنس واسمها تقديره (لا فرض عليكم) كان المعنى على أنَّ ترك العزل ليس فرضًا عليكم ، بل لكم أن تعزلوا وألا تعزلوا ، فيكون

---

(١) فتح الباري : ٩/٢١٨

هذا التقدير في قوة قوله ﷺ في أحاديث أخرى: اعزل عنها إن شئت، كما جاء في رواية مسلم في كتاب (النكاح) بسنده عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ لِى جَارِيَةً هِىَ خَادِمُنَا وَسَانِيَتُنَا، وَأَنَا أَطُوفُ عَلَيْهَا، وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ. فَقَالَ: «اعْزِلْ عَنْهَا إِنْ شِئْتَ، فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قُدِّرَ لَهَا». فَلَبِثَ الرَّجُلُ ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ إِنَّ الْجَارِيَةَ قَدْ حَبِلَتْ. فَقَالَ «قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قُدِّرَ لَهَا».

أو قوله ﷺ: «اعزلوا أو لا تعزلوا» كما في مجمع الزوائد، أو قوله ﷺ: «اصنعوا ما بدا لكم»).

روى أحمد بسنده عنْ يَحْيَى بْن سَعِيدٍ عَنْ مُجَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنِى أَبُو الْوَدَّاكِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ فى الْعَزْلِ قَالَ «اصْنَعُوا مَا بَدَا لَكُمْ فَإِنْ قَدَّرَ اللَّهُ شَيْئاً كَانَ». أو قوله ﷺ: «لا أمر و لا نهى» كما في مجمعِ الزوائد.

وسوف يأتيك تبيان دلالة هذه التراكيب منْ بعد حينٍ إنْ شَاءَ الله تعالى، فينطبقُ على تقدير (لا فرض عليكم أن لاتعزلوا) ما ستراه من دلالة التراكيب المذكورة (اعزلْ عنها إن شئت) ونحوه.

أمَّا احتمالُ أن يكونَ قولُه ﷺ: «أن لا تفعلوا» في موضع المبتدأ، والتقدير ليس عدم الفعل (العزل) واجبًا عليكم، فالمعنى على هذا ليس ترك العزل واجبًا عليهم، فيكون لهم فعلُ العزل. فإنَّ هذا الاحتمال تتناقض دلالتُه أوّلاً مع ما بعد هذا التركيب من قوله ﷺ: «مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ وَهْىَ كَائِنَةٌ»، وهو ثانيًا على فِي قُوّةِ قَولِه ﷺ: «اعزِلُوا أَوْ لا تَعزِلُوا» فيأتِي عَليْهِ مَا هُو آتٍ عَلى هذا التّركيب.

وسوفَ تراه منْ بعدِ حينٍ إنْ شاءَ الله تَعالَى.

بناء على ما مضى فالرَّاجح أن قوله ﷺ: «لا عليكم» أو «ما عليكم أن لا تفعلوا» إنّما هو إرشادٌ إلى انتفاء الحرج أوالضَّررِ في ترك العزل، وفِي إقرار الماء في مستقره، بل الحرجُ والضَّرر في فعل العزل؛ لما يترتب عليه

من أضرارٍ جسْمِيّةٍ ونفسِيّةٍ جَسِيمَةٍ صَرّحَ بِها الدعاةُ إلى منْعِ الْحملُ أنفسُهم[1] ولذا قال محمد بن سيرين : قوله ﷺ «لاعليكم» أقرب إلى النهي (مسلم : النكاح).

وقال الحسن البصرى : والله لكان هذا زجرٌ (مسلم : نكاح).

ويُفسّرُهذا المعنى : في هذه العبارة روايةٌ أخرى عند أحمدَ وغيره بسندِه : حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى الْعَزْلِ :

« أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقِرَّهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدَرُ ».

إنّه يؤدب بهذا الاستفهام « أنت تخلقه ؟ أنت ترزقه ؟» ويزجرُ وينكر .

إنَّ فهم دلالة هذا الاستفهام تركيبا متمثلا في تقديم المسند إليه على خبره الفعلى في حيز الاستفهام الإنكاريّ التوبيخي ، وكذا فهمه أداءً لَيُغنِي الغَناءَ كلَّه من أراد النُّصح لنفسِه بالوقوف على الحقِّ دون لججٍ في الجدالِ أو لدَدٍ في الخُصومةِ .

إِنَّه اسفهامٌ مفعمٌ بالإبلاغِ في النّهي عن العزلِ، وبِالإنكار على من يُقدِم عليه .

هذه الرِّوايةُ تفسيرٌ جليٌّ لمدلول قَولِه ﷺ : « لا عليكم أن لا تفعلوا» وهذا شأن خطاب الشّرع : قرآنا وسنة ، فقراءةٌ تفسّر أخرى أو آيةٌ تفسّرُها آيةٌ أخرى في موطنٍ آخرَ ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢).

﴿ بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٤٤).

---

(١) تنظيم الحمل بالوسائل العلمية الحديثة ، للدكتور سبيرو فاخوري : ١٠١-١٠٥

أمَّا البيان النبوي ، فإنَّ روايةً لحديث تُفسّرها روايةٌ أخرى ، أو يفسرُه حديثٌ في بابٍ آخرَ ، ومن ثَمَّ كان ضرورةً الحرصُ على جمع النُّصوص من السّنة النّبَويّةِ عند تفسير نصٍّ نبويٍّ . والنَّظرُ فيما بينها حتَّى لا يُفسَّر نصٌّ تفسيرًا يتناقضُ مع دَلالةِ نَصّ آخر غير منسوخٍ ولا ضعيفِ النّسبِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ .

في روايةٍ أنّه ﷺ أجاب بقوله :

« أَوَإِنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا ذَلِكُمْ ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ نَسَمَةٌ كَتَبَ اللَّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلاَّ هِيَ خَارِجَةٌ » (البخاري : البيوع ، والقدر) .

وفي ثانية : أنه كرّر قوله ﷺ : « أَوَإِنَّكُمْ لَتَفْعَلُونَ قَالَهَا ثَلاَثًا مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ هِيَ كَائِنَةٌ » (البخاري : نكاح)

وفي ثالثة : « أَوَتَفْعَلُونَ لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ نَسَمَةٍ قَضَى اللَّهُ لَهَا أَنْ تَكُونَ إِلاَّ هِيَ كَائِنَةٌ ». (ابن ماجه : نكاح)

وفي رابعة : « وَلِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ - وَلَمْ يَقُلْ فَلاَ يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ - فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلاَّ اللَّهُ خَالِقُهَا » (مسلم : النكاح)

وفي خامسة : « إِنَّكُمْ تَفْعَلُونَهُ قالوا نعم قال أو لم تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عز وجل لم يَخْلُقْ نَسَمَةً هو بَارِيهَا إِلا وَهِيَ كَائِنَةٌ » (المعجم الكبير للطبراني ، ومجمع الزوائد)

رواياتٌ عديدةٌ ، وهيَ على الرَّغم ممَّا بينها من مفارقاتٍ أسْلُوبيّةٍ فَإِنَّهَا ترتكزُعلى دلالة أسلوب الاستفهام الّتِي هى عند أهل الفقه البيانيِّ مزيج من الإنكارالتوبيخيّ ، والتعجّب من صدوره منهم ، وهم أصحابُه ، وهُوَ بين أظهرهم وقد أقام فيهم هاديًا مرشدًا ومؤدِّبا ، ثُمَّ هم من بعد ذلك يفعلون !!

في هذا الاستفهام من الدَّلالة التربويّة ما ليس في النهيِ الصَّريح ولذا قال ﷺ :

« ولم يفعل أحدكم ؟ » ولم يقل (لا يفعلُ أَحدكم ذلك).

وقد يحسِبُ ناظرٌ أن الرَّاوي لما قال : « ولَمْ يقل : لايفعل أحدكم ذلك » يفهمُ منْه أنـّه يريد الدلالة على أنَّ النبيّ ﷺ لم ينه ولمْ يمنع منْه ، ولكنّه استفهم . هذا الحسبان لايسْتقيمُ ، لأنّ ما بعده قولِه ﷺ : « وَلِمَ يَفعَلُ أحدُكم » : « فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلاَّ اللَّهُ خَالِقُهَا » دالٌّ على أنّه يسْتنكر ألا يكون ذلك معلومًا علمًا فطريًّا يحجزُ عن ذلك الفعل ، ولذا لم ينه عنْه ، لأنّ النهي قد يكون لما لمْ يُعلم فطريًّا أنه ممنوع ، فيخبرُ المرءُ بالمنع ، أمَّا إن كان في الفطرة علمٌ بِه ثُمَّ يفعلُ فهذا لاينهى عنْه ، بل يُستنكر فعلُه ، ليكون أنجع. وعلى هذا حسنُ البصر بسياقِ الكلامِ يمنع أن يفهم قول الرواي : « ولم يقلْ : لا يفعلُ أحدكم » على أنّ الرَّواي يريد الإخبار بأنـّه لم ينه ، ولم يمنع ، وأنَّ فعل ذلك جائزٌ غيرُ منهيّ عنه .

الفهمُ الصحيحُ إذن أنـّه قال ﷺ : « وَلِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ » إبلاغًا في بيانِ أن هذا الفعل لايقع ممّن تبصر وتذكر ، فإن الفطرة تمنع منه ، لأنَّ الفطرة توقنُ : « إِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلاَّ اللَّهُ خَالِقُهَا » فلم العزلُ إذن ، وحرمان النفسِ من رغبتها المشروعةِ من غير منفعةٍ ؟!!

في الاستفهام إِذَنْ تعليمٌ للصحابة ﷺ أنَّ مثل هذا ما كان لهم أن يقعوا فيه ؛ لأنـَّه غيرُ مجد ، وأنـَّه يحسُن أن يكونَ ديدنهم في معاشِهم ألا يـقـدمـوا علـى ما ثمرة له يقينًا ، فإنّما الأعمالُ لِثمارها المرجوة ، وليس في منطق العقل المسلمِ أن يكون العملُ للعملِ ، والعلمُ للعلمِ ، والفنّ للفنّ ، ونحو ذلك من دعاوى العبثية ، وقد صرَّح لهم بذلك في رواية أخرى عند مسلم فِي كتاب (النكاح) بسندهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ : « إِنَّ عِنْدِى جَارِيَةً لِى وَأَنَا أَعْزِلُ عَنْهَا ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ ذَلِكَ لَنْ يَمْنَعَ شَيْئًا أَرَادَهُ اللَّهُ ». قَالَ : فَجَاءَ الرَّجُلُ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ الْجَارِيَةَ الَّتِى كُنْتُ ذَكَرْتُهَا لَكَ حَمَلَتْ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ».

انظرْ كيف كان تعليق الرسول ﷺ حين أبلغه الصحابي ﵁ أنَّ الجارية قد حملتْ ، لقد قالها ﷺ : «أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ».

إنّها كلمةٌ مفعمة بالتّربية ، فسرها النووي بقولِه : معناه : «أن ما أقوله لكم حق ، فاعتمدوه ، واستيقنوه ، فإنّه يأتى فلق الصبح» (١)

هو إخبارٌ لا يرادُ منه عينُ الفائدة ، بلْ لازمها كما يقول البلاغيون في أغراضِ الخبر ، هو ﷺ يرمِي به إلى التربية والتّذكير بما يجبُ أن يكونوا عليه ، وهو في دلالتِه ينزع من معين قوله ﷺ يوم حنين : «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب» .

روى الْبُخاريُّ فِي كتابِ (الْجهادِ) بِسَنَدِهِ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ . قَالَ رَجُلٌ لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ ﵄ أَفرَرْتُمْ عَنْ رَسُول اللَّهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ قَالَ لَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَفِرَّ ، إنَّ هَوَازِنَ كَانُوا قَوْمًا رُمَاةً ، وَإِنَّا لَمَّا لَقِينَاهُمْ حَمَلْنَا عَلَيْهِمْ فَانْهَزَمُوا ، فَأَقْبَلَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْغَنَائِمِ وَاسْتَقْبَلُونَا بِالسِّهَامِ ، فَأَمَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَفِرَّ ، فَلَقَدْ رَأَيْتُه وَإِنَّهُ لَعَلَى بَغْلَتِهِ الْبَيْضَاءِ وَإِنَّ أَبَا سُفْيَانَ آخِذٌ بِلِجَامِهَا ، وَالنَّبِىُّ ﷺ يَقُولُ :

«أَنَا النَّبِىُّ لاَ كَذِبْ أَنَـا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبْ»

قوله ﷺ للصحابيّ العازلِ عنْ جاريتِه : «أَنَـا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ». يفيضُ تذكيرًا ، وإعلاما بأنّـه ما كان ينبغى له أن يفعل منْ بعد أن أخبره أن ما قدر آتٍ ، فالرسول ﷺ أَجاب بهذا الاستفهام : «فلم يفعل أحدكم ؟» ولم يصرح بالنّهي ، لأنّ ما عبّرَ بِه أنفذ ، وأدلُّ على إنكارِ أن يفعل ذلك مـع اليقيـن بأن ما قُدّرَ آتٍ لامحالةَ .

ويزيد هذا الفهم قوةً قوله ﷺ في رواية أخرى «أو لم تعلموا أنَّ الله ﷻ لم يخلق نسمة هو باريها إلا هى كائنةٌ».

---

(١) شرح النووي صحيح مسلم على هامش إرشاد الساري للقسْطلاني : ١٣/١٠

أليس في قوله ﷺ : « أوَ لم تعلموا ؟ » زجرٌ ترتعد منه قلوبُ المحسنين ،

ويزيد هذا إشراقا دلالةُ هذه (الواو) الآتية من بعد همزة الاستفهام : « أو لم تعلموا » ونحوه من قوله « أو إنكم لتفعلون ذلك » و « أو تفعلون » فهذه (الواو) تؤذن بأنَّ همزة الاستفهام داخلة على مقدَّر عطف عليه ما بعد الواو ، وهو يُفهم من السّياق وقرائن الأحوال ، فكأنّه ﷺ قال : أتؤمنون بالله خالقا قادرا عزيزا وبي رسولا منه صادقا ولم تعلموا ، أو وتفعلون ؟ أو أَإنّكم تؤمنون بالله ﷻ وبى وإنكم لتفعلون ذلك ، أنَّ هذا لشئ عجابٌ .

فالفقه البيَانيّ لهذا التركيب : دلالة ، وإفادة يؤكّد أنّه يفيضُ بما هو أقوى في المنع من النّهيِ الصّريح .

قولُه ﷺ : « مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائنةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إلاَّ وَهِيَ كَائِنَةٌ ». جاء تعليلا لما حكم به قوله « لا عليكم أن لا تفعلوا » وما شاكله ، وهو كذلك في البخاري في كتاب : العتق ، والمغازي والنكاح ، وفي مسلم ، وأبي داود ، وأحمد .

وفي رواية للبخاري : البيوع والقدر « فإنه ليست نسمةٌ كتبَ اللهُ أن تخرج إلا وهى خارجة »

وفي رواية له في كتاب التوحيد : « فإن الله قد كتبَ من هو خالق إلى يوم القيامة »

وفي مسلم « فإنه ليست نفس مخلوقة إلا الله خالقها » ومثله في أبي داود والترمذى و الحميدى .

وفي أحمد : « فإن الله قدَّر ما هو خالقٌ إلى يوم القيامة »

وهناك روايات أخرى لا تخرج في دلالتها عمَّا سبق .

هذه الرّوايات المتعاضدة تدلُّ على استغراق الحُكم كلَّ فردٍ من أفراد الخليقَة ، فقوله ﷺ : « ما من نسَمة » وقعت فيه النكرة (نسمة) في سياق نفيٍ

فدلّت على العموم ، وزاد هذا العموم الإتيانُ بـ(من) قبل النكرة ، وقد أقيم التّركيبُ على نهج النفي والاستثناء ، وهو يفيد القصر ، وقد جاء التخصيص بهذا الطريق ، وكان مقتضى الظاهر أن يأتيَ بإنّما الّتِي تستعملُ فيما لا يجهله المخاطب ، فمعنى أنّ كل ما قُدّرَ آتٍ لا محالةَ من البَدهيات التى يُسلّم بها كلُّ مسلم ، لكنّه جاء به على طريق النفي والاستثناء الّذي يكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه ؛ للدّلالة على أنَّ حال من يُقدم على العزل فراراً من الحمل كأنَّه بِفعلِه هذا يَجهل أو يَغفل عن أنَّه ما من نسَمة كائنة إلى يوم القيَامةِ إلا وهى كائنة ، وأنَّ ما قُدّر في الرحم سيكون ، وأنّه إذا ما أراد الله ﷻ خلق شيءٍ لنْ يمنعه شَيْءٌ . فجاء بهذا الأسلوب ليطهّر نفوسًا ، ويوقظ قلوبًا ، لعلها تؤُوب ، فتقلع ، وتوقنُ سلوكًا كما أدركت علما أنَّ هذا لله ﷻ وحده ، وليس لأحدٍ معه من ذلك الأمر شَيءٌ .

في اختيار هذا الطريق من طرق التخصيص الّتي أفاض في تحليلِها البلاغيون من الدّلالات ما ترتجفُ منه قلوب المحسنين ، ولا سيّما أنّه قد جاء في صورة قصرٍ حقيقيٍّ تحقيقيٍّ .

وقد أُقيم هذا الأسلوبُ من بعد أسلوبِ استفهامٍ كما في (أو إِنّكم تفعلون) ومن بعد نفي كما في (لا عليكم أن لا تفعلوا) ليقوم بتعليل ما فاضَ من هذين الأسلوبين من معانٍ وهو تعليلٌ سلك في بعضه مسلك الإيماء والتنبيه وحده ، كما هو في صيغة الرِّواية الأمّ : رواية الموطأ ، وفي بعضه الآخر جمع بين مسلك التعليل الظّاهر بالفاء وإنَّ ، ومسلك الإيماء والتنبيه كما تراه في نحو (فإنّه ليست نسمة... إلخ) فإنَّ كلا من (الفاء) و(إنَّ) ممَّا يدلّ على التعليل نطقًا مثلما دلّ عليه اقتران الحكم بالوصف إيماءً وتنبيهًا كما هو مقررٌ عند أهل العلم .

وهذه العبارة كافيةٌ لمن كان له قلب أوألقى السّمع وهو شهيدٌ ليوقن أنَّ العزل لن يحقق له ما يريد من منع الحمل ، ومثلُه كلُّ الوسائل الحديثة التي

تتخذ لمنعِ الْحملِ ، وكما قضى الواقع في زمن النبيّ ﷺ أن العزل غير مانعٍ قدرًا أثبته اللهُ ﷻ قبل أن يخلقَ الكون بخمسين ألف سنة :

روى مسلم في كتاب (القدر) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلاَئِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ـ قَالَ ـ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ».

يقول الإمام النووي في شرح قول النبيّ ﷺ : « لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَائِنَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ سَتَكُونُ». :

« مَعْنَاهُ مَا عَلَيْكُمْ ضَرَر فِي تَرْك الْعَزْل لأَنَّ كُلّ نَفْس قَدَّرَ اللَّه تَعَالَى خَلْقهَا لا بُدّ أَنْ يَخْلُقهَا سَوَاء عَزَلْتُمْ أَمْ لا وَمَا لَمْ يُقَدِّر خَلْقهَا لا يَقَع سَوَاء عَزَلْتُمْ أَمْ لا . فَلاَ فَائِدَة فِي عَزْلكُمْ ، فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ اللَّه تَعَالَى قَدَّرَ خَلْقهَا سَبَقَكُمْ الْمَاء فَلا يَنْفَع حِرْصكُمْ فِي مَنْع الْخَلْق» .

ومثله عند الإمام ابن حجر و الزرقاني[1].

فالرسول ﷺ لم يحكمْ صراحةً بحل العزل أو بحرمته ، بل حكم بأنَّ عدم استقرار الماء في الرّحم لن يؤثر البتة في منع ما أراد الله خلقه « وليخلقن الله نفسا هو خالقها» وذلك « أنّ الله قدر ما هو خالق إلى يوم القيامة»

والآيات والأحاديث المقررة أن الله ﷻ خلق كل شيء فقدره تقديرا ، وأنه كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة إنّما هي جد كثيرة ، فتلك دعامة إيمانية لا يمكن أن ينازع فيها ، ولا يقبل إيمانُ عبدٍ بغيرها ، فلا يبقى بعدَ هذا قولٌ بأن في العزل فائدةً ، ولذا كان سيدنا أبو أمامة ﷺ يقول : « ما كنت أرى مسلما يفعله».

---

(١) شرح النووي صحيح مسلم ، هامش شرح القسطلاني صحيح البخاري :١٠/١٠،١١، وفتح الباري : ٢١٨/٩ ، شرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول : «لو علمت أن أحدا من ولدى يعزل لنكلته» وضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعض بنيه على العزل ، ففيه معاندة كما يقول ابن حجر[1]

وقد جاء الهديُ النبوي صريحا في الأمر بترك العزل :

يروى أحمد بسنده والشيباني في كتابه (السنة) عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله ﷺ : «أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقِرَّهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدَرُ».

وفي رواية ابن حبان في صحيحه في باب العزل :

أَخْبَرَنَا ابْنُ سَلْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ حَرْمَلَةَ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَبِي هِلَالٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى الْمَهْرِيِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَكَ فِي جِمَاعِ زَوْجَتِكَ أَجْرٌ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَفِي شَهْوَةٍ يَكُونُ مِنْ أَجْرٍ ؟

قَالَ نَعَمْ أَرَأَيْتُ لَوْ كَانَ لَكَ وَلَدٌ قَدْ أَدْرَكَ ثُمَّ مَاتَ أَكُنْتَ مُحْتَسِبَهُ ؟ قَالَ نَعَمْ . قَالَ : أَنْتَ كُنْتَ خَلَقْتَهُ ؟ قَالَ : بَلِ اللَّهُ خَلَقَهُ . قَالَ أَنْتَ كُنْتَ هَدَيْتَهُ ؟ قَالَ : بَلِ اللَّهُ هَدَاهُ . قَالَ أَكُنْتَ تَرْزُقُهُ ؟ قَالَ بَلِ اللَّهُ كَانَ رَازِقَهُ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

«فَضَعْهُ فِي حَلَالِهِ وَجَنِّبْهُ حَرَامَهُ وَأَقْرِرْهُ فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ أَحْيَاهُ وَإِنْ شَاءَ أَمَاتَهُ وَلَكَ أَجْرٌ»

يقول الله تعالى :

﴿ ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾ (الرعد:٨)

* * *

(١) زاد المعاد لابن القيم : ١٧/٤ ، وفتح الباري : ٢٢٠/٩

الفصلُ الآخر
البيان في حديث جذامة بنت وهب
(العزلُ الوأد الخفيّ)

روى مسلم في كتاب (النكاح) من صحيحه بسنده عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ جُذَامَةَ بِنْتِ وَهْبٍ أُخْتِ عُكَّاشَةَ قَالَتْ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى أُنَاسٍ وَهُوَ يَقُولُ : « لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنِ الْغِيلَةِ فَنَظَرْتُ فِى الرُّومِ وَفَارِسَ فَإِذَا هُمْ يُغِيلُونَ أَوْلاَدَهُمْ فَلاَ يَضُرُّ أَوْلاَدَهُمْ ذَلِكَ شَيْئًا ».

ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِىُّ ».

زَادَ عُبَيْدُ اللَّهِ فِى حَدِيثِهِ عَنِ الْمُقْرِئِ وَهْىَ ﴿ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴾ [١]

(التكوير:٨)

ورواه أيضا ابن ماجه في النكاح ـ الغيل ، وصححه الألباني ، ورواه أحمد والبيهقي في السنن الكبرى ، والسنن الصغرى ، وفي معرفة السنن والآثار ، والحاكم في المستدرك على الصّحيحين ، والطبراني في المعجم الكبير وابن أبي شيبة في المصنف (باب من كره العزل ولم يرخص فيه) ومشكاة المصابيح ، وصححه الألباني ، وعبد الرزاق الصنعاني في المصنف (باب العزل) ، وأبوعوانة النيسابوري في مستخرجه ، والهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، والطحاوي في المشكل . والحافظ المزي في تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف .

---

(١) هي جذامة بنت وهب الأسدية من أسد بني خزيمة أسلمت بمكة وبايعت النبي ﷺ وهاجرت مع قومها إلى المدينة وكانت تحت أنيس بن قتادة بن ربيعة من بني عمرو ابن عوف .

هذا الحديث ذو شِقّين :

الشّق الأوّل قائمٌ بحكم الغيلِ وهو أن ترضع المـرأة وهـي حاملٌ أو بعبـارة أدقّ أن تحمـل وهـي مرضِـع ، فيكـونُ للحمـلِ أثـرٌ فِـي لبنهـا فيُلحـقُ ضـرراً بالرضِيعِ ، ورسُولُ اللهِ ﷺ في هذا الشّـقِ أفـاد أنّـه كـاد ينهـى عـن الإرضـاع في الحملِ ، رعايةً لحقِّ الرَّضِيع منْ أنْ يلحقَه ضَيرٌ ، ولا يفهم منْ هذا أنـه ﷺ هـمّ أن ينهى عن أن تحملَ المرأة وهي مرضِعٌ ، فحملها ليس فِي يدها ، وإنمـا هـو القدرُ ، ولا يُنهَـى المـرءُ إلا عمَّـا هـو عليْـه مقتـدر ، وهـي مقتـدرة علـى منـع الإرضَاع ، لاعلى منع الحمـلِ فـالمعنى الصّـحيح أنـَّه هـمَّ أن يَمنـعَ المـرأة إذا حملت وهي ترضِع أن تكفّ عن إرضاعِ وليدها ، كلُّ ذلك باجتهادٍ بشريٍّ منْه ، وليسَ بوحيٍ بدلالة قولِه ﷺ « ثُم نظرتُ فِي الروُّم وفارسَ... إلخ » فهو آيةٌ علـى أنـّه تتبع حال الأمم الأخرى ، وهي التي تعرفُ بقوة فتيانها وفرسانها ، فعلـم أنَّ نساءهم يُرضِعن أولادهنّ ، وهـنّ حوامـلُ ، ولم يَكـن لـذلك أثـرٌ في أبنـائهن ، فاستنتج أنَّ الإرضَاع حال الحمل غير مضرٍّ ، فكفّ عما كان قدْ همَّ بِه ، وأخبـرَ بِه ، حتّى لايأتي أحدٌ منْ بعدُ ، فيذهبَ بنظرِه إلى ذلك ، أمَّا إن أثبتت البحـوثُ المعمليّة أنَّ الإرضاعَ في حالِ الحملِ مضرٌّ بالرضِـيع ، فـالنزولُ علـى الحقِيقـة العلميّة أحسن ، لأنـَّه ﷺ ما قال ذلـك إلا اجتهـاداً منْـه ببشـريتِه ، ويكـون هـذا كالذي كانَ منْه في شأن تأبيرِ النخل :

روى مسلمٌ في كتاب (الفضائل) بسنده عَـنْ هِشَـامِ بْـنِ عُـرْوَةَ عَـنْ أَبِيـهِ عَـنْ عَائِشَةَ وَعَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ فَقَالَ : « لَوْ لَمْ تَفْعَلُـوا لَصَلُحَ ». قَالَ فَخَرَجَ شِيصاً فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ :« مَا لِنَخْلِكُمْ ». قَالُوا : قُلْتَ كَذَا وَكَذَا ، قَالَ : « أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ ».

فهذا منْه اجتهادٌ بشريّ ، استقاه من حاله المكيّ ، ومكـة ليست بأرضِ نخلٍ ،

بخلاف المدينة النبوية ، فإنَّها أَرضُ نخلٍ ، وأهلُها أعلم منْه في هذا فترك الأمر إليهم فيما يتعلّقُ بشؤون معاشِهم [1]

ويؤخذ من هذا أنَّ للمسْلمين أن يسْتفيدوا من تجاربِ غير المسلمين فيما يتعلقُ بشؤون المعاشِ والأمور العلمية البحتة ، كالطبّ والهندسة ونحو ذلك ، فالرسُول ﷺ نظر في شأن فارسَ والروم ، وهذا يؤذن لنا بالنظر في أمرِ غير المسلمين ماذا يفعلون في حياتهم ومعاشِهم ، فنأخذُ منهم ما لايتعارضُ مع عقيدتنا ، وأحكام شريعتنا حلالاً وحرامًا ، ومكارم أخلاقنا ، وعاداتنا الحسنة.

ويؤخذ منْ هذا أنّ على وليّ الأمرِ أن يكونَ حريصًا على منافِع رعيّتَه ، وأن يمنع ممَّا يلحقُ الضرر بِهم ، وأنَّ هذا ليس من قبيلِ الحريّة الشّخصِية ؛ لأنَّ للأمة حقًّا في كلّ فردٍ منها ، فليسَ هنالك أحدٌ فِي الأمة هو الْمستقلُّ بمُلْك جمِيع أمرِه ، وليسَ لأحد أن يعرِّضَ نفسَه لخطرٍ ، أو أن يوقِعها في جهالَة ، فيبقى غير عليمٍ بشؤون الحياة ، وما يجري فيها ، فهذا يلحقُ بالأمّة ضررًا ، وتؤتى الأمّة من قبله ، وليس لَه أن يخاطر بنفسِه ، فلولي الأمر منْعه ، فمن سافرَ بطريقٍ فِيه مخاطرة ، ليس لوليّ الأمر بل عليه أن يمنعه ، وأن يعزِّره إن لم يسْتجب ، فكل ضررٍ حسّيٍّ أو معنويّ هو ضرر بالأمة ، وضررٌ بهذا الدين الحنيفِ ، لأنَّ نصر الدِّين من أسبابِه قوة أتباعِه حسًّا ومعنى ، في شؤون

---

(١) يؤخذُ من هذا أنَّ على وليّ الأمر والدًا أو رئيسًا وملكًا ألا يتسلط بمكانته في قومِه ، فيفرضَ أمورًا هو غير عليمٍ بها ، بل عليْهِ أن يكل الأمرَ إلى أهلِه ، فهم أعلم بِه ، وأن من أسند أمرًا إلى غيرِ أهلِهِ فقد أفسد ، فأنت تجد رئيسًا أو ملكًا يُبْدِي رَأيه فِي ما يعرفُ ، فإذا ببطانتِهِ نفاقًا أو جبنًا يأخذون بكلامِه ، وإن كان هو الخطأ بعينِه ، والضلالَ المبين ، وينعقون في الآذان صباح مساء أنَّ ما يجري من أعمال في البلاد إنما هو بتوجيهات من الرئيس أو الملك أو السلطان ، وكأنه العليم بكلّ ما تجري بِه الحياة ، إنّه النفاقُ والتضليل ، وغشُّ الأمة وتقديس الفرد ، وعبادة السلطان وقد قالها معلمهم : ما علمت لكم من إلهٍ غيري ، أنا ربكم الأعلى. استخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين ، وقد ورث الحفدة عن أجدادهم ما تخلقُوا به من سبعين قرنا إزاء ملوكهم ، كما ورث ولاة اليوم من فرعون موسى . ذرية بعضها من بعضٍ .

معاشِهم ، ومعادهم ، لأنَّ قوتهم في شؤون معادهم تجعلهم أهلا لنصر الله ﷻ لهم ، ولحفظهم ، وعونهم وتوفيقهم ، وبذلك تملك الأمة عزتها[1].

---

(١) هذا يوجب على ولي الأمر بدءًا من الوالدين وانتهاء بالرّؤساء والملوك والسلاطين أن يمنعوا رعيتهم من التردّي فيما يغضب الله ﷻ ففي هذا إضعافٌ للأمة ، وتعريضها لما ينهكها ، وتعريضها لتخلّي الله ﷻ عنها. إن الأمر لمتسعٌ ، وليس هنالك حرية شخصيّة في أيّ أمرٍ له علاقة بالآخر ، وهم يقولون إن حريتي الشخصيّة تنتهي عند حدود حرية الآخر ، وعند ما يمكن أن يلحق بغيري ضرراً ، ونحن نحتكم إلى ذلك ، فعلينا أن ننظر فيما جعلوه من الحرية الشخصيّة التي لا يليق بأحدٍ أن يتدخل فيها ، ولو بالتوجيه أوبيان ما فيه من سوء ، ننظر في شأن حجابِ المرأة المسلمة : يقولون هذا من الحريّة الشخصيّة ، كلا لأن هذا يلحق بي ضرراً ، يعرضني للنظر غير المباح ، أو يقيمني في صراع مع النفس فأنشغل بمجاهدتها ، وهذا يستغرق من الجهدِ ما لو وفر لبذل فيما يرفع شأن الأمةَ من الأعمال النافعة ، وفي نفسِ الوقت يعرّضِ الأمة لتخلّي الله عنها ، لأنّ هذا منكر بحكم الشرع ، وترك المنكر بغير نهيٍ عنه ، ولا تغيير هو ممَّا يستوجب على الأمة مذلتها في معاشها ومعادها : ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ (المائدة:٧٨،٧٩).

روى الترمذي في الفتن من سننه بسنده عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلاَ يُسْتَجَابُ لَكُمْ ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ . (وحسنه الألباني)

وحِريٌّ بوليّ الأمرِ ألا يدع أمر النهي عن المنكر وتغييره للعامة بل يقيمُ من قِبلِه من يثق في علمهم وحكمتهم ورحمتهم ، وحزمهم منْ تولى ذلك تحت رعايته وإمرتهم ، ويجعل لهم سلطانًا مسْؤولاً مراقبًا ، كيما لايظلم الناس بعضهم بعضًا ، وبذا يدفع ولي الأمرِ العام عن النَّاسِ مضرّة التشاحنِ من جهة ، بما نراه من تولّي فئةٍ من الشبيبةِ حملَ الناسِ على المعروفِ وقصرهم بغيرِ الحسنى على ترك المنكر ، فيسْتفحل الأمر ، وبذا يدفع أيضًا مضرة إطلاقَ العِنانَ لأهل الضلالةِ أو الجاهلين ، فيقعون في المنكر بجهالةٍ أوعلمٍ ، فيلحقون بالأمَة ضررًا ، وليس الأمنُ القومي بالأمَّةِ ممثلا فيما هو متعارفٌ عليه عند السّاسة ، فإنَّ مبارزة اللهِ ﷻ بالمعاصِي لممَّا يُهدد الأمن القومي ، واستقرار سلطان الحاكم العادل تهديدًا بالغًا ، بل هو من أسباب تكاثر عوامل الضَّرر الخارجي بأمن الأمَّة والمجتمع والوطن ، فحريّ بأهل الأمرِ أن يكونوا على بيّنة من ذلك .

الشّق الآخر :

يَقُومُ هذا الشّقُ ببيان حال العزلِ وحكمِهِ :

ظاهر قولِه ﷺ حينَ سَأَلُوهُ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ « ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ ». الدَّلالة على أنَّ العزلَ ممّا لايقعُ فِيه المسْلمُ لأنّه شبيهٌ بالْوأدِ ، غيرَ أنّهُ وأْدٌ خفيّ والوأد هو الدفن حيًّا ، وقد كانت بعضُ العرب تفعلُه مخافة المعرّة إن سُبيت من حربٍ ، وهي قلّما تهدأ نيرانها بيْن القبائل ، وهذا ليس بدأب كلّ العربِ ، فلم تكن قريشٌ تئدُ ، وكانت ربيعة ، وتميم وكندة تفعل ، وقد عرف أنه كان صَعصَعة بن ناجة التميمي جد الفرزدقِ يفتدى من شاء أهلها وأدها ، فجعل الفرزدقُ ذلك معدن فخره ، وحقَّ له. وكان زيد بن عمرو بن نفيل يقي البنات من الوأد : روى البخاري في صحيحه في كتاب (مناقب الأنصار) بسَنَدَهِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِى بَكْرٍ رضي الله عنهما قَالَتْ : رَأَيْتُ زَيْدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ نفيل قَائِمًا مُسْنِدًا ظَهْرَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ يَقُولُ : يَا مَعَاشِرَ قُرَيْشٍ ، وَاللَّهِ مَا مِنْكُمْ عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ غَيْرِى ، وَكَانَ يُحْيِى الْمَوْءُودَةَ ، يَقُولُ لِلرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْتُلَ ابْنَتَهُ : لاَ تَقْتُلْهَا ، أَنَا أَكْفِيكَهَا مَئُونَتَهَا . فَيَأْخُذُهَا فَإِذَا تَرَعْرَعَتْ قَالَ لأَبِيهَا : إِنْ شِئْتَ دَفَعْتُهَا إِلَيْكَ ، وَإِنْ شِئْتَ كَفَيْتُكَ مَئُونَتَهَا ».

وجعلُ الْعزلِ مشاباً للوأد ، غير أنّه خفيٌّ لأنّ فيه كما يقُول النووي قطع طريق الولادة كما يقتل المولود بالوأدِ . ولأنَّ فيه سعيا إلى إضاعة النطفة التى أعدها الله تعالى ليكون منها ، وسعيا في إبطال ذلك الاستعدادِ بعزلها عن محلها .

ويذهبُ بعضُهم إِلَى أن نفس النطفة من الرجل فيها روح وكان منعها من الرحم وصرفها إلى غيره إتلافا لذلك الروح[1].

---

(١) شرح النووي صحيح مسلم : ٩/١٠ ، ١٧ ، والفتح الرباني لأحمد الساعاتي البنا : ٢١٨/١٦

في هذا التفسير نظرٌ مفصّلٌ : قوله (ذلك الوأد الخفي) يحتمل وجهين :

الأول : أن يكون من باب تبيان الحقيقة ، وأنَّ الوأد نوعان : ظاهر ، وهو ما تفعلُه العرب في الجاهلية من دفن البنات، أحياء ، وخفيّ وهو العزل .

الآخر : أن يكون من باب التشبيه المضمر الأداة والتقدير ذلك كالوأد الخفي، وإضمار الأداة في التشبيه جدّ كثير ، والتَّلاقى بين المشبه (العزل) والمشبه به (الوأد الخفي) في صفة من صفاتها ، وليس في كلِّ أمرهما وهو ما يعرف عند الأصوليين بتنقيح المناط في باب القياس الشرعى ، أمَّا البلاغيون فذلك لا يخفى عندهم على أيٍّ ممن له إِلمامٌ بعلم البيان .

والَّذي هو قويٌّ واضحٌ أنَّ هذا ليس من باب تبيان الحقيقة ، فيكون العزل من ضروب الوأد ، بل هو من باب التشبيه محذوف الأداة .

ومناط هذا التشبيه ليس الأثرَ أى إِضاعة النُّطفة التى أعدها الله ﷻ ليكون منها الولد ، فإنَّ ما أعده الله ﷻ ليكون منه شَيْءٌ لن يمنعه شيْءٌ الْبتّة ، أيْ لنْ يمنَعه من أن يكون ما أراده الله ﷻ .

يروى أحمد في مسنده من حديثِ أنسٍ بسَندهِ : حَدَّثَنَا أَبو عَاصِمٍ أَنْبَأَنا أَبُو عَمْرٍو مُبَارَكٌ الْخَيَّاطُ ـ جَدُّ وَلَدِ عَبَّادِ بْنِ كَثِيرٍ ـ قَالَ سَأَلْتُ ثُمَامَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَنَسٍ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ : سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسَأَلَ عَنِ الْعَزْلِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لَوْ أَنَّ الْمَاءَ الَّذِى يَكُونُ مِنْهُ الْوَلَدُ أَهْرَقْتَهُ عَلَى صَخْرَةٍ لأَخْرَجَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهَا أَوْ لَخَرَجَ مِنْهَا وَلَدٌ». الشَّكُّ مِنْهُ «وَلَيَخْلُقَنَّ اللَّهُ نَفْساً هُوَ خَالِقُهَا».

وكذلك ليس مناط التشبيه قطع طريق الولادة كما قيل ، فالعزلُ لن يقطع طريق الولادة إذا ما أرادها الله ﷻ .

روى مسلم في صحيحه من كتاب (النكاح) بِسَنَدِهِ عَنْ عَلِىِّ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ عَنْ أَبِى الْوَدَّاكِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ سَمِعَهُ يَقُولُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ

الْعَزْلِ فَقَالَ : «مَا مِنْ كُلِّ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ خَلْقَ شَيْءٍ لَمْ يَمْنَعْهُ شَيْءٌ»، بل مناطُ التشبيه والوصف الجامع بين العازل والوائد فكلٌّ منهما يحاولُ بفعله أن يمنع أويدفع ما لا يُحبُّ، وأن يتَّخذ ما يتوهمُه سببًا في التخلّصِ ممَّا هُو على غير هواه ومحبوبِه.

أليستْ هذه حقيقةَ هدفِ العازلِ وقصدِه؟ أن يعزل توهُمًّا أنّ العزلَ سيكونُ مؤثِّرًا في منعِ وجودِ ما لا يريدُه. كذلِك الوائدُ يفعلُ الوأدَ متخذًا ما يراه مخلِّصا له ممَّا لا يريدُه، فكان التَّلاقِي بينهُما في القصدِ.

يقول الإمامُ ابن القيم الجوزية:

«وأمَّا تسميتُه وأدًا خفيًّا، فلأَنَّ الرجل إنّما يعزلُ عن امرأتِه هربًا من الولد، وحرصًا على أن يكونَ، فجرى قصدُه ونيتُه وحرصُه على ذلك مجرَى من أعدمَ الولد بوأدِه لكنَّ ذاك وأدٌ ظاهرٌ من العَبد فعلاً وقصدًا، وهذا وأدٌ خفيٌّ له إنّما أرادَه ونواه، عزمًا ونيّة فكان خفيًّا»[1]

ومتى ثبت الشَّبه بين العزل والوأد في القصد والإرادة لزم الزجر عنه، والمنع منه، حتَّى لا يقع العازل فيما يقعُ فِيهِ الْوائدُ، فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

معارضة حديث جذامة:

ورد في السنة ما هو معارضٌ لما مضى تقريرُه من مشابهة العزل الوأد الخفي: روى أبر داود في كتاب (النكاح) منْ سُننه بسَندِه عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِى جَارِيَةً وَأَنَا أَعْزِلُ عَنْهَا وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ وَأَنَا أُرِيدُ مَا يُرِيدُ الرِّجَالُ وَإِنَّ الْيَهُودَ تُحَدِّثُ أَنَّ الْعَزْلَ مَوْءُودَةُ الصُّغْرَى. قَالَ ﷺ:

---

(١) تهذيب سنن أبي داود، لابن القيم، تحقيق: أحمد شاكر، وحامد الفقي، ط(٢) ١٣٩٩، المكتبة الأثرية - باكستان، ٨٥/٣، وينظر: فتح الباري لابن حجر: ٢٢٠/٩

«كَذَبَتْ يَهُودُ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَهُ مَا اسْتَطَعْتَ أَنْ تَصْرِفَهُ». (صححه الألباني)

ورواه الترمذيّ في (النكاح) عن جبر، وقال: حسن صحيح.

ورواه أحمد عن أبي سعيد، والنسائيّ فِي السنن الكبرى، ورواه الحميدى والبزار والبيهقي في السنن الكبرى، وأبويعلى، وابن أبي عاصم الشيباني في السنة والمزني في تحفة الأشراف.

هذا الحديث صريح في تكذيب النبيّ ﷺ اليهودَ في قولها: العزلُ المؤودة الصغرى، وهو يتعارضُ مع حديث جذامة الذَّاهب إلى مشابهة العزل الوأد الخفي. وهذا التعارض يفرضُ علينا سلوك أحد السبيلين: الجمع أو الترجيح.

أولا: طريق الترجيح:

ذهبت طائفةٌ إلى أنَّ حديث جذامة المثبت شبهًا مرجوحٌ؛ لأنَّ الزِّيادة الخاصةَّ بالعزل فيهِ إنما رواها مسلمٌ من طريق سعيد بن أبي أيوب عن أبي الأسود عن عروة، ورواها أحمد من طريق ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة، وإِنْ كان سعيد بن أبي أيوب ثقة[1] فابن لهيعة قد اختلَط وصار على غير ما كان بعد أن فقد كتبه[2] فيبقى طريقُ سعيدٍ معارضًا بما هو أكثرُ طرقًا؛ ومعاضدة ابن لهيعة له لا تُجدي.

ومن أسس التَّرجيح أنَّ ما كان أكثرَ طرقًا كان أرجح، لأنَّ كثرة الطرق تفيد القوة، وذلك ما عليه جمهرة أهل العلمِ[3].

---

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر: ٧/٤.

(٢) هو: عبد الله بن لهيعة بفتح اللام وكسر الهاء ابن عقبة الحضرمي أبو عبد الرحمن المصري القاضي صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما وله في مسلم بعض شيء مقرون مات سنة أربع وسبعين وقد ناف على الثمانين: (تهذيب التهذيب: ١٧٣/٥)

(٣) المستصفى: ٢٩٧/٢، وفواتح الرحموت: ٢١٠/٢، والمسودة: ص ١٧٤، ومفتاح الوصُول: ص ١٢٠.

وحديث تكذيب اليهود روى عن طريق عدة من الصحابة منهم أبو سعيد وجابر وأبو هريرة وأبو سلمة وأبو أمامة[1].

وذهبت طائفة إلى أنَّ حديث جذامة منسوخٌ نسخَهُ حديث أبي سعيد (كذبت يهود).

قالَ الطَّحَاوِيُّ : «يَحْتَمِل أَنْ يَكُون حَدِيث جُذَامَة عَلَى وَفْقِ مَا كَانَ عَلَيْهِ الأَمْر أَوَّلا مِنْ مُوَافَقَة أَهْل الْكِتَاب ، وَكَانَ ﷺ يُحِبّ مُوَافَقَة أَهْل الْكِتَاب فِيمَا لَمْ يُنْزَل عَلَيْهِ ، ثُمَّ أَعْلَمَهُ اللَّه بِالْحُكْمِ فَكَذَبَ الْيَهُود فِيمَا كَانُوا يَقُولُونَهُ»[2].

نقد الترجيح والنسخ :

دعوى الترجيح بتعدُّد الطُّرق لحديث أبي سعيد (كذبت يهود) دعوى غير قوية ، لأنَّها قائمة على دفع الأحاديث الصحيحة بالتَّوهم ، وحديث جذامة حديث صحيح لا ريب فيه كما يقول ابن الحجر ، وما رواه مسلم أرجح مما يرويه غيره ـ خلا البخاري ـ كما هو مقرر عند أهل العلم ، وتعدد الطرق وإن قوَّى بعضُها بعضًا لا يجعل الحديث أرجح من حديث مسلم ، فشاهد الترجيح في نفسه غير قويٍّ.

وفوقَ هذا من شرائط التّرجيح المعتدّ بها ألاَّ يُصار إلى الترجيح إلا إذا تعذَّر الجمع بين النُّصوص ، فمتى أمكن الجمع كان العمل بكلٍّ منهما من وجهٍ أولى العمل بالرَّاجح من كلِّ وجهٍ وحده مع ترك الآخر.

وحديثُ جذامة وأبي سعيد الخدريّ : «كذبت يهود» يمكن الجمع بينهما ، فلا يحتاجان إلى ترجيح ، ودعوى النسخ دعوى غير مستقيمة لعدم العلم بتاريخ كلٍّ ، والجزم بأنَّ أحدهما أسبق غير مُمكن ، فلا تتأتَّى دعوى نسخ حديث أبي سعيد (كذبت يهود) لحديث جذامة (ذلك الوأد الخفي)[3].

---

(١) تنظر الطرق في : سنن أبي داود : النكاح ، وسنن الترمذي : النكاح ، ومجمع الزوائد : ٣٩٧/٤، والسنن الكبرى للبيهقي : ٢٣٠/٧، والمصنف : ٢٢٢/٤، والسنة للشيباني : ص ١٥٩

(٢) فتح الباري : ٢١٩/٩

(٣) ينظر : فتح الباري : ٢١٩/٩ ، وإرشاد الفحول للشوكاني : ص ٢٧٦

وما ذهب إليه الطَّحاويّ من تعليل وتوجيه للنسخ غير قويم ، وقد نعق به ابن رشد وابن العربي المالكي بأنه ﷺ لا يجزم بشيْءٍ تبعا لليهود ، ثم يصرح بتكذيبهم فيه[١].

وإذا كان ما مضى نقدًا لمَن ذهب إلى ترجيح حديثِ أبي سعيدٍ : « كذبت يهود » أو نسخِه حديث جذامة فابن حزم ذهب إلى عكس ذلك :

ادَّعى أنَّ حديث أبي سعيد منسوخ بحديث جذامة ، لأنَّ حديثها هو الأصل ، وما يعارضُه هو المنسوخُ ، بناءً على أنَّ كلَّ شَيْءٍ أصلُه الإباحَةُ ، ثم يأتِي الشرع ، فيُحدِّدُ مَاحُرِّمَ ، ومن قواعد الترجيح بين النُّصوص أنَّ ما كان ناقلاً عن حكم البراءةِ الأصلية هو الراجحُ على ما كان مقيمًا عليها ، وحديثُ جذامة نقلَ الحُكمَ ِمن الحِلِّ الَّذي هو مؤدَّى البراءةِ الأصليّة إلَى المنعِ ، فكان حديثُها ناسخًا لحديثِ أبي سعيدٍ : « كذبت يهود » فمن ادعى أن الإباحة المنسوخة قد عادت ، وأنَّ النسخ المتيقن قد بطل ، فقد ادَّعى الباطل وقفّا ما لا علم له به وأتى بما لا دليل عليه[٢].

ما ذهب إليه ابن حزم من دعوَى النَّسخ غيرُ مستقيم أيضًا ؛ لأنَّ الجمع بين الحديثين ممكنٌ بغير تعسُّف ، وفَوَقَ هذا حديثُ جذامة بنت وهبٍ غيرُ قاطعٍ في المنع ، فيمكن للمعارضِ ألاَّ يسلمَ بأنه يلزم من تسميته وأدًا خفيا على طريق التشبيه أن يكون حرامًا. إِن أراد المعارضة والمعاندة والقول بالنسخ ينتجُ دلالة قطعية لا دلالة ظنية .

وفوق هذا التَّحريمُ الثَّابتُ بدليلٍ قطعيٍّ إنّما هو الوأدُ المُحقَّق الّذي هو سعيٌ إلى قطع الحياة المحقّقة لموجودٍ مشهودٍ ، بينما العزلُ سعيٌ إلى قطع لما يؤدِّى إلى الحياة ، والمشبه دون المشبه به ، والتَّلاقى بينهما ليس في ثمرة الفعلين بل في القصدِ منهما ، بحيث لو لم يكن العزلُ لقصدِ منع قضاء الله ﷻ ،

---

(١) فتح الباري : ٩/٢١٩ .

(٢) المحلى لابن حزم ، دار الأمان بيروت : ١٠/٧١ .

بل كان على نهجِ التأويل أو ظنّ أنـّه سببٌ مشروعٌ كالدَّواء الذي هو سببٌ مشروعٌ لمنع المرض أو إزالتِه ، وتوهّم أنَّ العزلَ وما شاكله هو من باب الأخذ بالأسباب كما هو الشأن في الدواء على ما أَظنُّ أنَّ غَيْرَ قَلِيلٍ من القائلين بإباحة العزلِ إنّما يذهبون إليه لو كان ذلك الظَّن أو التأويلُ لم يكنِ العازلُ كالوائدِ في أيّ وجهٍ من الوجوه . فافترقا في أن الوأد دلالة منعه قطعية لا تقبل تأويلا ، والعزل دلالة منعه ظنية تقبل التأويل ولا يعاقب فاعله وإنَّما يعلم الحق ويزجر عن الباطل .

ثانيا : طريق الجمع بين الحديثين :

سلك أهل العلم للجمع بين الحديثين مسالك منها :

قول اليهود : العزل هو المؤودةُ الصُّغرَى يقتضى أنـّه وأدٌ ظاهرٌ إلاَّ أنـّه صغيرٌ بالنّسبة إلى دفنِ المولودِ حيًّا ، وأن حديث جذامة بنت وهب حكم بأنَّ العزل وأدٌ خفيٌّ لا ظاهرٌ ، فهما حكمان غيرُ متّحدين ، فلا يترتبُ عليهما التّعارضُ ؛ لأنَّ نفي كونِه صغيرًا لا يتعَارضُ مع إثباتِ أنـّه خفيٌّ ، فقد يكونُ الخفيُّ غيرَ صغيرٍ ، فحديث جذَامة بنت وَهبٍ « ذلك الوَأدُ الخفيُّ » يدل على أنَّ العزل « ليس في حكم الظاهر أصلاً ، فلا يترتبُ عليه حكمٌ ، وإنّما جعلَه وأدًا من جهة اشتراكِهما فـي قطعِ الولادة »[1] أيْ في قصدِ قطعِ الولادة لا في نفسِ القطعِ .

الرسولُ ﷺ في حديث أبي سعيد الْخدريِّ : « كذبَت يهودُ » كذَّب وصفَ العزلِ بأنـّه من قبيلِ الوأدِ الظَّاهر وإن كان صغيرًا وأثبتَ أنـّه خفيٌّ ، وليس من الظَّاهر لا كبيرًا ولا صغيرًا ، فلا تعارضَ .

ذهب ابنُ القيم إلى أنَّ الذي كذبت فيه اليهودُ زعمهم أنَّ العزلَ لا يتصورُ معه حملٌ أصلاً ، وجعلُوه بِمنزلةِ قطـعِ النّسـلِ بالـوأدِ ، فأكْذبَهـم وأخبرَ أنـّه

---

(١) فتح الباري : ٢١٩/٩

لا يمنعُ الحملَ إذا شاءَ الله ﷻ خلقَه وإذا لم يُردْ خلقَه لم يكن وأدًا حقيقةً ، وإنّما سمَّاه وأدًا خفيًا في حديثِ جذامَة ، لأنَّ الرّجل إنّما يعزلُ هربًا من الحملِ ، فأجرَى قصدُه لذلك مجرَى الوأدِ لكنَّ الفرقَ بينهما أنَّ الوأدَ الظَّاهرَ بالمباشرَةِ اجتمع فيه القصدُ والفعل ، والعزل يتعلَّق بالقصدِ صرفًا ، فلذلك وصفَه بكونِه خفيًا[1].

ذلك ما ذهبَ إليه بعضٌ من أهلِ الْعلمِ ، وماذهب إليه ابنُ القيم هُو المسْتحسَنُ ، والأولى بالاعتداد ؛ ذلك أنَّ الرَّسولَ ﷺ لمَّا قال : «هو الوأدُ الخفيُّ» كان الوصفُ الجامع بين المشبه (العزل) والمشبه به (الوأد الخفيّ) ليس أمرًا يتعلق بالعزلِ نفسِهِ أوبالوأدِ نفسِهِ، بل هو أمرٌ يتعلق بقَصْدِ فاعلِ كلٍّ : فقصدُ العازلِ والوائدِ سواء ، فكأنّـه ﷺ قال العازل كالوائد في خفاءِ ما قصدَه بفعله .

ألا ترى أنَّ العازلَ إنّما دفعَه إلى فعلِه في الغالبِ محاولتُه منعَ الحمل أيْ منع ما يتوقَّع أن يوجدَه الله ﷻ كراهةً له . فهو مدافعٌ للقدر أو هو على أيسر تقديرِ قصدُ اتّخاذ ما يظنُّ جهالةً أوْتأويلاً أنـّه سببٌ مؤثِّرٌ في منع الحمل وأنَّ الحملَ متوقفٌ عليه إيجادًا أوْ عدمًا . وأنَّ العلاقةَ بينهما علاقةُ تلازم لا ينفك .

والوائدُ إنّما يفعلُ فعلَه كراهة بقاء ولده الذي أوجده الخالق ﷻ فهو يقصد بفعله التَّخلص من بقائه ، كما حاول العزل أن يتخلّصَ من إيجاده أصلا ، فالقصدُ في الوائد أيضًا معاندةُ القدر إلاّ أنـّه قصد لا يحتمل التأويل البتة ولذا كان تحريمه قطعيا ، وكان كبيرةً موبقة .

وأيَّما كان ، فكأنَّ في الفعلين إيذانًا بأنَّ صاحبيهما يظنان أنـّهما أعلم بما هو أصلحُ لهما أوْ أنَّ الله ﷻ ترك أمرَ ذلك لهما ، فاتخذا أسبابَه في ظنهما ، فبينهما مشابهة في القصد ، ولمَّا كان هذا الوصفُ الجامعُ أقوى وأظهر وآكد وأشهر ولا يقبل تأويلاً في الوأد شبَّه به العزلَ .

---

(١) يُنظر تهذيب سنن أبي داود لابن القيم : ٨٥/٣ ، وفتح الباري : ٣٣٠/٩ ، وبذل المجهود : ٢٢٤/١٠ ، وتحفة الأحوذِي : ١٩٣/٣ .

أمَّا ما كذّب فيه رسولُ الله ﷺ اليهود في قولها : «العزل الموءودة الصُّغرى» فليس هو عين التشبيه ، أيْ ليس التّكذيبُ في تشبيه العزل بالوأد ، بل فيما أرادته اليهود من القول بالتَّشبيه فالتكذيبُ في الغرض من التشبيه عند المُشَبِّهِ (اليهود) .

وإذا نظرنا إلى مقالة اليهودِ ألفينا أمراً مغايراً لِما هو في حديث . . . جذامة بنت وَهبٍ : في حديث جذامة تشبيهُ مصدرِ فعل بمصدر فعل آخر ، مجازاً عن تشبيه فاعل هذا بفاعل ذاك . فقوله : العزل هو الوأد الخفي كأنَّه فِي معنَى العازلُ كالوائد .

أما في حديث أبي سعيد (كذبت يهود) فإنهم شبَّهوا مصدر فعل (العزل) بمعمول فعل (المؤودة) وكأنَّهم يريدون النُّطفة المعزولة هي الموءودة الصغرى ، وعدلوا عن تشبيه معمول الفعل (المعزولة) بمعمول فعل آخر (الموءودة) إلى مصدره (العزل) مبالغة في التشبيه ، وكأنَّ كلَّ نُطفة عُزلت هي موءودةٌ صُغرى ، وهم في هذا غير صادقين فالنُّطفة لا تكون موءودةً حقيقيةً حتّى تمرَّ عليها التَّارات السبع . كما هو مرويٌّ عن عليٍّ رضي الله عنه .

ورُوي عن رفاعة بن رافع قال : جلس إليَّ عمر وعليٌّ والزبير وسعد في نفر مِنْ أصحابِ رسول الله ﷺ ، فتذاكَروا العزلَ ، فقالوا : لا بأس به ، فقال رجلٌ : إنَّهم يزعمون أنـَّها الموءودةُ الصُّغرى ، فقال علي : لا تكون موءودةً حتَّى تمرَّ على التَّارات السَّبع : تكون سُلالةً من طين ، ثمَّ تكونُ نطفةً ، ثم تكونُ علقةً ، ثم تكون مضغةً ، ثم تكونُ عظاماً ، ثم تكون لحماً ، ثم تكون خلقاً آخرَ .

فقال عمرُ : صدقتَ ، أطالَ الله بقاءك»[1].

---

(١) «المؤتلف والمختلف» ٨٧٧/٢، والمنتقى شرح الموطأ : ١٤٢/٤، وزاد المعاد : ١٨/٤، وفتح الباري لابن حجر : ٣٣٠/٩، وفتح القدير شرح الجامع الصغير : ٤٠٠/٣

وهُم أيضًا غير صادقين في هذا التَّشبيه ؛ لأنَّ قصدهم به أنَّ العزل سببٌ محقّقٌ عدمَ الحمل كالوأدِ تمامًا في أنَّه سببٌ محقّقٌ لعدم بقاء الموءودة .

مناط التَّشبيه عندهم ليس القصدَ بين الفعلين في قلب فاعل كلّ كما هو في حديث جذامة ، بل هو تأثيرُ الفعلين وثمرتهما في ظنِّهم ، فكذَّبهم الرَّسول ﷺ في هذا وأعلن أنَّ العزل لا يكونُ أبدًا سببًا مانعًا من الحمل إذا ما أراده الله ﷻ ، فلا يشبه معموله بمعمول الوأد في عدم تحقُّق الحياة ، ولذا عقَّب حكمه بتكذيب اليهود ببيان أسباب تكذيبه لهم فقال ﷺ : « إِذَا أَرَادَ اللهُ أَنْ يَخلُقَهُ لَنْ تَسْتَطِيعَ أَنْ تَرُدَّهُ » فَهُوَ بِهَذَا يُحدِّدُ الرّدَّ عَلَيْهِمْ ، ويَكشِفُ عَنْ قَصْدِهِمْ منْ ذلك التَّشبِيهِ ، فقَولُهُ ﷺ : « إِذَا أراد الله...إلخ » قرينةٌ مَعيّنةٌ مرادَهمْ مِنَ التّشبِيهِ ، ومعيّنةٌ أيضًا مَناطَ تَكْذِيبِهِ لَهُمْ ، فقَولُهَ ﷺ : « كَذَبَتْ يَهُودُ » هو من باب قولِ اللهِ ﷻ في تكذيب المنافقين حين قالوا نشهد أنك لرسول الله فقال ﷻ :

﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ (المنافقون: ١).

تكذيب الله ﷻ لهم ليس في عين ما شهدُوا به وهو رسالة سيدنا محمد ﷺ من الله ﷻ ، بل في دعوى علمهم وإذعانهم لما ذكروا « ولما كانت الشهادة الإخبارَ عن علمِ اليقين ، لأنَّها من الشهود وهو كمال الحضور وتمام الاطلاع وموطأة القلوب للألسنة ، صدَّق ﷻ المشهود به ، وكذبهم في الإقسام بالشهادة ومواطأة ألسنتهم لقلوبهم فقال ﷻ ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ أي وعلمه هو العلم في الحقيقة ، وأكده ﷻ بحسب إنكار المنافقين ، فقال : ﴿ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ ﴾ سواء شهد المنافقون بذلك أوْلم يشهدوا فالشَّهادة بذلك حقٌّ ممَّن يطابق لسانُه قلبَه ، وتوسط هذا بين شهادتِهم وتكذيبهم لئلاَّ يُتوَهَّمَ أنَّ ما تضمنته شهادتُهم من الرِّسالة كذب[١] .

---

(١) نظم الدرر ، ط : بيروت : ٧/٦٠٦

والتّكذيب في حديث أبي سعيد الْخُدريّ : « كذبت يهود » ليس لِعين التَّشبيهِ ، مثلما لمْ يكنْ التَّكذيبُ في الآية لعينِ المشهود به .

هكذا يتراءى لنا أنَّ مناط التشبيه في حديث جذامة بِنتِ وهبٍ ليس هو مناطه في حديث أبي سعيد الْخدريّ ومِن ثَمَّ لا تعارض بين تكذيبه ﷺ تشبيه اليهود العزل وبين أقرارِه ﷺ تشبيهه بالوأد الخفي .

هذا على أن نجعل قول اليهود : « العزل الموءودة الصغرى » من باب التشبيه كحديث جذامة بنْتِ وهبٍ بَيْدَ أنَّ قولَهم يحتمل وجهًا آخر هو أنَّه ليس من باب التشبيه ، بل من باب تبيانِ الحقيقة ، يؤيدُ هذا التَّعبير بالمؤودة دون الوأد وكأنَّهم يقولون إنَّ النُّطفة المعزولة هيَ في الحقيقة موءودة إلاَّ أنَّها صغرى ، فالتَّعبيرُ باسم المفعول دون المصدر يشيرُ إلى أنَّه من باب تبيان الحقيقة عندهم . وحينذاك يكونُ وجه تكذيبِهم معمولاً للوأد على سبيل الحقيقةِ فلا تعارض أيضًا بيْن حديث أبي سعيد الْخدريّ : « كذبت يهود » وحديث جذامةَ بِنت وهبٍ ، لأنَّ كلاًّ من بابٍ يخالفُ الآخرَ .

ممّا مضى في هذا الفصل بدَا لنا أنَّ فقه بيان الأحاديث الواردة فيه بحاجة شديدةٍ للقانيةِ الاستبصارِ البياني لحركةِ المعنى فيها ، وإدراك العلاقة بين عناصر صورة المعنى في ضوء المساق الذي أقيمت فيه حتى يمكن الوعيُ بالعلائق بين النصوص الواردة في باب واحد من أبواب بيان النبوة ، فيتأتى للمتدبرِ أن يسْتنبط المعنى المكنون في الصورة . وهذا ليْس أمرًا يسِيرًا ، وليْس بالعسيرِ على من اتخذ العدّة واستعان بالله ﷻ علَى طاعتِه ، وحُسْن الفهمِ عنْه ﷻ وعنْ رسُولِه ﷺ ، وحسُنُ الفهم عنْه تعالى هو أوّل السبيل إلى جنتِه فِي الدنيا : جنة معرفتِه ومحبّتِه ، وجنتِه في الآخرة مع النبيّين والصّديقين ، والشُّهداء والصّالحين وحسُن أولئك رفيقًا ، وتلك التي لايرغبُ عنها عاقلٌ أبدًا .

* * *

أحاديثُ الشَريجُ الثّاني
ما يعطى ظاهره إباحة العزل

وجعلتُه على فصلينِ :

الفصل الأول : البيان السكوتى .

الفصل الثاني : البيان المقالى .

الفصل الأول

البيان السكوتي

سبيل الدَّلالة في هذا الفصل على إباحة العزل إنما هو الإقرار السكوتي ، وهو مسلكٌ من مسالك البيان النبوي ، ورافد من روافد الهدي .

أحاديث الفصل : روى الشيخان في كتاب (النكاح) من صحيحيهما بسنديهما عَنْ جَابِرٍ قَالَ كُنَّا نَعْزِلُ عَلَى عَهْدِ النَّبِىِّ ﷺ .

وروايةٌ لمسلم : « لقد كنا نعزل »..

وفي البخاري عنه (كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ) .

وفيه عنه : « كُنَّا نَعْزِلُ عَلَى عَهْدِ النَّبِىِّ ﷺ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ ».

وفي مسلم : « كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ . زَادَ إِسْحَاقُ قَالَ سُفْيَانُ لَوْ كَانَ شَيْئًا يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ ». زاد إسحاق : قال سفيان : « لو كان شيئا ينهي عنه لنهانا عنه القرآن ».

وفيه عنه « كُنَّا نَعْزِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَلَغَ ذَلِكَ نَبِىَّ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَنْهَنَا . كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك نبي الله ﷺ فلم ينهانا »

حديث جابر متفق عليه ـ وهذا فيه الغنية كلها ، وفوق ذلك رواه عنه أيضا الترمذي في (النكاح) ، وقال حسن صحيح ، وابن ماجه في النكاح ، وأحمد والحميديّ والبيهقي في السنن الكبرى في كتابِ النكاح .

وجه الاستشهاد :

هذه الأحاديث المروية عن جابر رضي الله عنه دالة على إباحة العزل وأنَّ رسول الله ﷺ لم ينههم وقد بلغه ذلك فهو إقرارٌ منه بما يفعلون وهو ﷺ لا يسكت عن منكر ، وكذلك القرآن كان ينزل ومنزِّله الله تعالى يَعْلَمُ السّرّ

وأخفى ، فلو كان العزل شيئا ينهى عنه لنهى القرآن عنه صراحةً ، أوعلى لسان رسول الله ﷺ فعدمُ ورودِ نهيٍ عنه في كتابٍ أو سُنَّة آية على إباحته وإعراب عن رفع الحرج عمَّن أراد أن يعزل .

هذا ما يعتمدُ عليه القائلون بإباحة العزل قديما ، والقائلون بإباحة ما يُسمَّى بوسائل منع الحمل حديثا ، وهو كما ترى ينقضُ ويُقوِّض ما انتهى إليه الفقه البياني لأحاديث أبي سعيد الخدريّ في الفصل الأول من الشّريجِ الآنف .

وما دلَّ صراحة على معناه أقوى ممَّا يدلُّ على معناه استنباطا ، والأصوليون على أن ما جاء على طريق المنطوق الصريح المسمى عند الحنفيّةِ طريق العبارة أقوى عند التَّعارض ممَّا دلَّ عليه بأيّ طريق آخر : إشارة أو تنبيها وإيماء أو اقتضاء ... إلخ .

هذا هو محور الاستشهاد بأحاديث جابرٍ ، وهي أحاديث صحيحة اتفق عليها الشيخان ، وهي ظاهرة الدّلالة ظهوراً لا يحتاج إلى جهد إدراكي ولاتحتمل تراكيبها توجيهًا أوتأويلاً ، فلا يبقى إلى النزول على ما تقضى به ، ثم قياس ما شبهها عليها .

وقفة متأمّلة لأحاديث جابر :

لاريب في أنَّ أحاديث جابر صحيحة إلا أنّ الاستشهاد بها على هذا النحو محلُ نظرٍ :

(أولا) : الاحتجاج بأنّهم كانوا يعزلون والقرآن ينزل ولوكان العزل هو ممّا ينهى عنه لنهى عنه القرآن إنّما هو احتجاج غير قويم ، ذلك أنّه ليس كلُّ منهيٍّ عنه في التشريع جاء النهيُ عنه في القرآن الكريم ، والرسول ﷺ حرّم مثل ما حرم القرآن .

روى أبو داود في كتاب الخراج من سننه بسنده عنْ أَرْطَاة بْن الْمُنْذِرِ قَالَ سَمِعْتُ حَكِيمَ بْنَ عُمَيْرٍ أَبَا الأَحْوَصِ يُحَدِّثُ عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ السُّلَمِيِّ

قَالَ نَزَلْنَا مَعَ النَّبِىِّ ﷺ خَيْبَرَ وَمَعَهُ مَنْ مَعَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ وكَانَ صَاحِبُ خَيْبَرَ رَجُلاً مَارِدًا مُنْكَرًا فَأَقْبَلَ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَلَكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا حُمُرَنَا وَتَأْكُلُوا ثَمَرَنَا وَتَضْرِبُوا نِسَاءَنَا فَغَضِبَ يَعْنِى النَّبِىَّ ﷺ وَقَالَ : « يَا ابْنَ عَوْفٍ ارْكَبْ فَرَسَكَ ثُمَّ نَادِ أَلاَ إِنَّ الْجَنَّةَ لاَ تَحِلُّ إِلاَّ لِمُؤْمِنٍ وَأَنِ اجْتَمِعُوا لِلصَّلاَةِ ».

قَالَ فَاجْتَمَعُوا ثُمَّ صَلَّى بِهِمُ النَّبِىُّ ﷺ ثُمَّ قَامَ فَقَالَ : « أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلاَّ مَا فِى هَذَا الْقُرْآنِ أَلاَ وَإِنِّى وَاللَّهِ قَدْ وَعَظْتُ وَأَمَرْتُ وَنَهَيْتُ عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ أَوْ أَكْثَرُ وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ بِإِذْنٍ وَلاَ ضَرْبَ نِسَائِهِمْ وَلاَ أَكْلَ ثِمَارِهِمْ إِذَا أَعْطَوْكُمُ الَّذِى عَلَيْهِمْ ».

(ضعف الألباني رواية أبي داود ، وصحح رواية الجامع الصغير وحسنه في السلسلة ، الصحيحة) وبيان النبي ﷺ متطابق في الروايتين)

وكثيرٌ من أشياء نهت عنها السّنة ولم ينزل فيها قرآن فعدم نزول آية تنهى صراحة عن العزل ليس دليلا على الإباحة . وسفيان يُريدُ بِقولَتِه : « لو كان شيئا ينهى عنه لنهانا عنه القرآن » النهى عن طريق الرّسول ﷺ باعتبار أن ما نهى عنه الرّسول ﷺ تفصيلا وتصريحا ممّا نهى عنه القرآن إجمالا وتلميحا ، فإنَّ مقالته تلك على هذا الوجه مدفوعة بما جاء عن النبي ﷺ حين سئل عن العزل فقال : « أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقِرَّهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدَرُ ».

وفي رواية لأحمد : « كَذَلِكَ فَضَعْهُ فِى حَلاَلِهِ وَجَنِّبْهُ حَرَامَهُ فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ أَحْيَاهُ وَإِنْ شَاءَ أَمَاتَهُ وَلَكَ أَجْرٌ ».

ومدفوعةٌ أيضًا بقوله ﷺ « لا عليكم أن لا تفعلوا » فقد قال ابن سيرين : قوله ﷺ « لا عليكم » أقرب إلى النهى ، وقال الحسن البصرى : « والله لكأنَّ هذا زجر ».

(ثانيا) : الاحتجاجُ بحديث جابر رضي الله عنه على عدمِ نهيِ الرَّسول ﷺ عن العزل احتجاج فيه نظرٌ ، وذلك أنَّ سيدنا جابر رضي الله عنه حين روى هذا الحديث المعتمد على بيان السكوتيّ لعلّه لم يكنْ قد بلغه ما رواه أبوسعيد الخدري من البيان اللسانيّ « لا عليكم أن لا تفعلوا » وليس ذلك بالغريب ، فليس بملك صحابيّ الإحاطة بكلٍّ ما جاءَ عن النَّبيِّ ﷺ وما ذاك بعيبٍ يعابُ به أحدٌ .

يقولُ الشَّافعيُّ : لا نعلمُ رجلاً جمعَ السُّننَ ، فلم يذهبْ منها عليه شيْءٌ ، فإذا جُمع علم عامَّة أهلِ العلمِ بها أَتَى على السُّنن وإذا فُرّق علمُ كلّ واحدٍ منهم ذهبَ عليه الشيْءُ منها ثُم ما كان ذهب عليه منها موجودًا عند غيره

وهم في العلم طبقاتٌ :

منهم الجامع لأكثره وإن ذهب عليه بعضه ، ومنهم الجامع الأقل ممَّا جمع غيره »[1]

وقد فصل هذا وبيَّنه ابن تيمية في « رفع الملام »[2].

(ثالثا) : إذا لم يكنْ سيدنا جابر رضي الله عنه قد بلغه نصٌّ ما رواه أبو سعيد الخدريّ « لا عليكم أن لا تفعلوا » فإنَّ جابرًا نفسَه قد روى حديثًا آخر في نفسِ باب حديث أبي سعيد الْخدريّ : باب الزجر . ومتفق معه في مضمونه وغايته .

روى مسلم في كتابِ النكاح بِسندِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ عِيَاضٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِى جَارِيَةً لِى وَأَنَا أَعْزِلُ عَنْهَا . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ ذَلِكَ لَنْ يَمْنَعَ شَيْئًا أَرَادَهُ اللَّهُ ».

قَالَ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الْجَارِيَةَ الَّتِى كُنْتُ ذَكَرْتُهَا لَكَ حَمَلَتْ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ».

---

(١) الرسالة للشافعي ، تحقيق : شاكر ص ٤٢

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام : لابن تيمية ، ط : ١٤٠٤ ـ السلفية ـ القاهرة ، ص : ٤-٦ .

هذا الحديث يحمل دلالةً صريحة ونصيَّة على أنَّ العزلَ لا يُجدِي « إنّ ذلك لن يمنع شيئا أراده الله» ويحمل إنكارًا على من لم يطلق التسليم لما أخبره به النبي ﷺ فقد قال له ﷺ : «أنا عبد الله ورسوله» وقد فسره النووى بقوله : « معناه هنا أن ما أقول لكم حق فاعتمدوه واستيقنوه فإنه يأتى مثل فلق الصبح »[١]

وقد بينت آنفا أثر السياق في دلالة هذه العبارة ، وكيف أنها تحمل من المعانى ما يحجز عنْ الإقدام على غير ما أخبر بِه النبيّ ﷺ ، وقد أشار إلى ذلك النَّووى بقوله (معناه هنا) فاسم الإشارة له من الدَّلالة ما له في هذا المقام .

من استشهد بحديث جابر رضي الله عنه :« كنا نعزل »... يلزمُه أن يضعَ بجانبه ما رواه جابر نفسُه من حديث « أنا عبد الله ورسوله » فمن النصيحة لرسول الله ﷺ ، ولسنته وللأمة أنْ تجمع أحاديث الصحابيّ الرّاوى لنص الاستشهاد ، والتى رواها في الموضوع ثم أحاديث الباب عن بقية الصحابة . ثم يستنبطُ منها جميعا ، فذلك أصلٌ رئيسٌ من أصول المنهج البيانيِّ الأمثلِ إلى فقه بيان النبوة الرَّامي إلى القيام بحق فريضة النصح له وأحق الناسِ بالقيامِ بهذا علماء أصول فقه معاني الشريعة ، وأصول فقه المعاني البيانيّة الّتِي بِها تثقيف القلوب المستقبلة معاني الشريعة الغراء : علماء بلاغة العربية .

إنْ فعلنا ذلك أيقنا أنَّ حديث جابر « كنا نعزل »... لايكفي وحده للاستنباط والفتوى ، فقد بدَا لنا أنَّ حديث جابرالآخر« أنا عبدالله ورسوله » وحديث أبي سعيد « لا عليكم ... » يعطيان ما هو أقرب إلى النهي ، بل هو زجر عنه ، فلم يبق وجه للاكتفاء بحديث جابر « كنا نعزل »... فمن فعل كان كالذى يستنبط من قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ (النساء:٤٣) وحده نهيَ

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي : ١٣/١٠

القرآن عن الصلاة ومن قوله ﷻ : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴾ (الماعون:٤) وحده مفصولا عن سياقه توعد الحق المصلين ولا يفعله عالم ولا عاقل . وإنّ من أخطر ما يقع فيه النَّاظر في بيان الوحي أن يفصل النّصّ عن سياقِه البيانيّ ، وسياقِه الحكمي (القرآن كله ، والسنة النبوية) وهو سِياقٌ مديدٌ .

(رابعا) : وفقًا لأصول الترجيح بين النصوص فإنَّ حديث أبي سعيد الخدريِّ رضي الله عنه : (لا عليكم...) أرجحُ من حديث جابر رضي الله عنه : « كنا نعزل »... وذلك من وجوه عدة :

الأول : أنَّ السُّنة القوليَّة أرجحُ من الفعليَّة ، والفعليّة أرجحُ من التقريريّة لِما حدث في مجلسه ، وتقريرُ ما حدث في مجلسه أرجحُ من تقريرما حدث في غير مجلسه فبلغه ، على ذلك أهلُ العلمِ[1] .

وحديثُ جابر : « كنا نعزل... » في المرتبة الرابعة : (تقرير ما بلغَه) وحديث أبي سعيدٍ « لا عليكم » في المرتبة الأولى (السنة المقاليّة) .

الثاني : ما كثرُ رواتُه أرجح ممَّا جاء عن طريق واحد ، لأنَّ الكثرةَ المرفوعةَ تفيدُ القوَّةَ ، إلاّ إذا كان الأقل رواةً في أحد الصحيحين : البخاري ومسلم والأكثر رواة لم يرد في أيّهما ؛ فإنَّ حديث الصحيحين مقدمٌ على غيره[2] .

وحديث أبي سعيد رُوِيَ مثله وما في معناه وبابه عن حذيفة بن اليمان وعن واثلة بن الأسقع وعن أنسٍ بن مالكٍ ، بينما حديث جابر « كنا نعزل » لم يتوفر له مثل ذلك .

---

(١) المسْتصفى : ٢/٢٩٥ ، والمحصول : ٢/٢/٥٦٣ ، شرح الكوكب المنير : ٤/٦٥٦ ، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي : ص ٧٣٨، وبيان المختصر للأصفهانيّ : ٢/٣٨٢ ، ومفتاح الوصول للتلمسانيّ : ص ١٢٢ ، وفواتح الرحموت : ٢/١٢٥ ، ١٨٣ ، وشرح المحلي جمع الجوامع ، ومعه حاشية العطار : ٢/٤١٠ ، وإرشاد الفحول : ص ٤١ ، ٢٧٩ ، والوجيز في أصول الفقه للكراماستي : ص ٢٠٥

(٢) الرسالة : ص ٢٨١ ، والمستصفى : ٢/٢٩٧ ، وأصول السرخسيّ : ٢/٢٤ ، والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب : ٣/٢٠٣ ، وإحكام الفصول للباجي : ص ٣٣٧ ، والمسودة : ص ٢٧٤ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاريّ : ٣/١٠٣ .

الثالث : ما عمل به الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما أرجحُ ممَّا لم يعملا به ، فقد روى الترمذيّ في كتاب (المناقب) من سننه بسنده عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ ».

ورد في السّنة عن حذيفة بن اليمان أن النبي ﷺ قال : « اقتدوا باللذين من بعدي أبوبكر وعمر » (صححه الألباني)

ورُوِي أيضًا في كتاب (العلم) بسنده عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلاَةِ الْغَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : « أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلاَفًا كَثِيراً وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلاَلَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. أنه قال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين وعضوا عليها بالنواجذ » (صححه الألباني) .

وقال أيوب السختياني : « إذا بلغك اختلافٌ عن النبي ﷺ فوجدت في ذلك أبابكر وعمر رضي الله عنهما ، فشدَّ يدك ، فإنّه الحق ، وهو السنة[(1)].

وقد ثبت أنهما لا يعزلان ، بلْ إن عمر كان ينهى عنه ، وكذلك ثبت أنّ عثمان بن عفّان رضي الله عنه لم يعزِل ، وأمّا عَليّ رضي الله عنه فعنه روايتان في أحداهما أنه عزل عن إحدى جواريه [(2)] فالأخذُ بحديث أبي سعيد الخدريّ : (لا عليكم) أرجح ؛ لأنه هو الذي عليه الخلفاء الثّلاثة رضي الله عنهم ، ورواية عن عليٍّ رضي الله عنه .

---

(١) شرح الكوكب المنير : ٧٠٢/٤ ، وينظر : التمهيد لأبي الخطاب : ٢٢٠/٣، والمسودة : ص ٢٨٣ ، والإبهاج : ٢٣٧/٣

(٢) المصنف لعبد الرزاق : ١٤٢/٧ والمصنف لابن أبي شيبة : ٢٢٠/٤ ، والمغني لابن قدامة : ١٣٣/٨ ، وزاد المعاد لابن القيم : ١٧/٤وشرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٨/٣ ، وشرح فتح القدير للمناوي : ٤٠٠/٣

الرابع : إذا ورد عن راوي أحد الحديثين ما يعارض حديثه كان حديث الرّاوي الآخر أرجح[1].

وجابرٌ رضي الله عنه ورد عنه ما يدلُّ على أنَّ العزل لا يُجدي ، فعارض حديثه « كنا نعزل... » وقد سبق أن ذكرتُ حديثه الدال على عدم جدوي العزل الذى فيه « أنا عبد الله ورسوله » وروى أحمد في مسنده من حديثِ جابر بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاق أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ وَمَنْصُور عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِى الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ : إِنَّ لِى جَارِيَةً وَأَنَا أَعْزِلُ عَنْهَا . فَقَالَ لَهُ ﷺ :« مَا يُقْدَّرْ يَكُنْ ». فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ حَمَلَتْ فَجَاءَ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ يَا نَبِىَّ اللَّهِ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا حَمَلَتْ . فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ : « مَا قَضَى اللَّهُ نَفْسٍ أَنْ تَخْرُجَ إِلاَّ هِىَ كَائِنَةٌ ».

لذلك كلُّه يجعل من حديث أبي سعيد « لا عليكم... »راجحًا على حديث جابر« كنا نعزل... »

الخامس : أنّ ما ذكر معه علته ، كان راجحًا على ما فيه الحكم غير معلّل ؛ لأنَّ الأوّل أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني ، وهو أوضح منه ، وأفضى إلى تحصيلِ مقصود الشارع ؛ لأنَّ النفس له أقبل بسبب تعقل المعنى[2].

وحديث أبي سعيد معلَّل بطريق النص الصريح وبطريقِ الإيماء والتنبيه كما سبق تبيانه ، وحديث جابر (كنا نعزل . . .) لم يعلل .

السادس : أن ما ذكر معه سبب وروده (أى ما لأجله ذكر المتن) أرجح ممَّا لم يذكر معه سبب وروده ، لأنَّ ذكر السبب قرينةٌ على زيادة الاهتمام من حاكى سبب الورود بمعرفة ذلك الحكم ، وذلك ما عليه جمهور أهل العلم[3].

---

(١) المستصفى : ٣٩٦/٢، والمحصول : ٥٦٤/٢/٢، وروضة الناظر وشرحها : ٤٦٤/٢ .

(٢) المحصول : ٢/٢/ ٥٧٥ ، وشرح اللمع : ٦٦٠/٢ ، وبيان المختصر : ٣٩٥/٣ ، شرح الكوكب : ٧٠٣/٤ ، والإبهاج : ٣٣٢/٣، ونهاية السول : ١٧٦/٣، وفواتح الرحموت : ٢٠٦/٢ .

(٣) المحصول : ٢/٢/ ٥٦٣ ، وبيان المختصر : ٣٩٧/٣ ، شرح الكوكب : ٧١٠/٤ ، والإبهاج : ٢٢٦/٣ ، ونهاية السول : ١٧٢/٣ ، ومفتاح الوصول : ١٢٤ وإرشاد الفحول : ٢٧٨٢٠٦

وذكر سبب الورود متحققٌ في حديث أبي سعيد (لا عليكم ...) ولم يتحقق ذلك لحديث : « كنا نعزل... »

السابع : ما كان ناقلاً عن حكم الأصل (البراءة) هو أرجح ممًّا كان مقرا له عليها ، وذلك ما عليه جمهورأهلِ العلمِ .[1]

وحديُث أبي سعيدٍ هو الناقلُ عنْ حكمِ الأصلِ : (الإباحة) إلى الحكم بعدم جدوى العزل ، وما كان كذلك كان الْمسلمُ مُرغّبًا عنه ، وهو في أدنى درجاته مكروه لا يليق ، فشأن المسلم ألا يشتغل إلاَّ بما يُجدي نفعًا في معاشِه أو معاده ، أما ما كان عقيمًا في أيهما أو فيهما ، فهو الراغب عنْه ، وحديثُ أبي سعيدٍ أقل درجاته أنّه مرغبٌ عن العزلِ هادٍ إلى أنّه غير مجدٍ ، وأنّه ليسِ بالسبب لمنع الحمل ، وإن كان سببًا في حرمانِ الزوجِ أو الأمة من حقها فِي الاستمتاع بكمال المعاشرة تلبية لحاجة جسدية . . . ومنْ ثَم كان حديث جابر : « كنا نعزل . . . » الآتي عَلى حكم الأصلِ مرجوحًا .

الثامن : ما تضمَّن تشديدًا في النهيِ هو أرجح ممَّا تضمن تخفيفا ، « فإنَّ النبي ﷺ يرأف بالناس . ويأخذهم شيئًا فشيئا ولا يبدأ بالتغليظ ، وهذا دأب الشرع ، يلوح ثم يعرض ، ثم يصرح »[2].

التاسع : ما تضمَّن حظرًا أرجح ممَّا تضمَّن إباحة . قال الإمامُ أحمد ابن حنبل : إذا اختلف الأمرُ عن رسول الله ﷺ ولم يعلم ناسخه من منسوخه نصير من ذلك إلى قول عليّ ﵁ : نأخذ بالذي هو أهنأ وأهدى وأتقى .

وبهذا قال الكرخي والرازى ، وهو مذهب الجمهور ، وذلك أنَّ العمل على الحظر أحوط ، فإنْ كان محظورا فقد فاز التارك وإن كان مباحًا لم يضرّه ، فكم

---

(١) شرح اللمع : ٦٦١/٢ ، وشرح الكوكب : ٦٨٧/٤ ، والإبهاج : ٢٣٣/٣ .
(٢) المحصول : ٢/٢/ ٥٧١، وبيان المختصر : ٣٩٧/٣، والإبهاج : ٢٢٨/٣ ، ونهاية السول : ١٧٣/٣

من مباحات يتركها المرء مختارا ، أمَّا إنْ كان محظوراً وفعله يكون قد وقع فيما لا يرضي الله ﷻ[1].

وحديث أبي سعيد : « لا عليكم... » متضمّنٌ حظراً فكان أرجح .

العاشر : ما تضمَّن تهديداً أو توبيخًا ونحوه أرجحُ ممَّا لم يتضمنه ؛ لأنَّ اقترانَه بِهِ يدلُّ على تأكيد الحكم الذي تضمَّنه[2].

وحديث أبي سعيد تضمّن إنكارا توبيخيا ، وتضمَّن زجراً ، بينما حديث جابر « كنَّا نعزلُ... » لم يتضمن شيئا من ذلك ، فكان حديث أبي سعيد أرجح .

والمرجحات الثلاثة الأخيرة متولدةٌ من المُرجّح السابع وإن تغايرت فيما بينها لمن تدبر .

فتبيَّن أنَّ هذه المرجحات ترفعُ حديث أبي سعيد « لا عليكم .... » على حديث جابر : « كنا نعزل ... » بمراتب ، والعملُ بالرَّاجح واجبٌ بالنسبة إلى المرجوح ، إذ العملُ بالمرجوح ممتنعٌ سواء كان الرجحان قطعيا أم ظنيا ، وذلك ما عليه الجمهور[3].

* * *

---

(١) أصول السرخسي : ٢٠/٢ ، وشرح اللمع : ٦٦٢/٢ ، المحصُول : ٥٨٧/٢/٢ ، والمسودة : ص ٢٨٠ ، إحكام الفصول للباجي : ص ٧٥٥ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٢١٤/٣ ، ومفتاح الوصول : ص ١٢٦.

(٢) المحصُول : ٢/٢/ ٥٧٨ ، والإبهاج : ٢٣٢/٣ ، ونهاية السول : ١٧٦/٣ ، شرح المحلي جمع الجوامع ، ومعه حاشية العطار : ٤١١/٢

(٣) بيان المختصر : ٣٧١/٣ ، والتمهيد فِي أصول الفقه لأبي الخطاب : ٢٠١/٣ ، شرح الكوكب المنير : ٦١٩/٤ ، وشرح المحلى جمع الجوامع ، ومعه حاشية العطار : ٤٠٤/٢ ، وإرشاد الفحول : ص ٢٧٣

الفصل الثاني

البيان المقاليّ

وردت أحاديث عن النبيّ ﷺ يُعطِي ظاهِرُ بيَانِها الْمقاليّ إباحةَ العزلِ، من هذا نحوُ قولِه ﷺ: «اصنعوا ما بدا لكم»، أو «اعزل عنها إن شئت»، وهذا نحتاج إلى النظرِ فِيه لعلنا نبلغ ما فِيه الهدي:

«روَى مُسْلمٌ في كتاب (النكاحِ) من صَحيحِه بِسندِه عَنْ جَابِرٍ ﷺ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ لِى جَارِيَةً هِىَ خَادِمُنَا وَسَانِيَتُنَا وَأَنَا أَطُوفُ عَلَيْهَا وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ. فَقَالَ: «اعْزِلْ عَنْهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قُدِّرَ لَهَا».

فَلَبِثَ الرَّجُلُ ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ إِنَّ الْجَارِيَةَ قَدْ حَبِلَتْ. فَقَالَ «قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قُدِّرَ لَهَا».

ورواه أبو داود في النكاح، وأحمد بن حنبل في مسند جابرٍ.

وفي مسند أحمد من حديث أبي سعيد الخُدري بسنده حَدَّثَنَا يَحْيَى ابْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُجَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنِى أَبُو الْوَدَّاكِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ فِى الْعَزْلِ قَالَ «اصْنَعُوا مَا بَدَا لَكُمْ فَإِنْ قَدَّرَ اللَّهُ شَيْئاً كَانَ».

وفي المعجم الكبير للطبراني حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بن الْفَضْلِ الأَسْفَاطِيُّ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بن عَوْنٍ الْوَاسِطِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بن سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَبِيعَةَ ابن أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ يُحَدِّثُ، عَنْ صِرْمَةَ الْعُذْرِيِّ، قَالَ: غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بني الْمُصْطَلِقِ، فَأَصَبْنَا كَرَائِمَ الْعَرَبِ، فَأَرْغَبْنَا فِي التَّمَتُّعِ، وَقَدِ اشْتَدَّتْ عَلَيْنَا الْعُزُوبَةُ، فَأَرَدْنَا أَنْ نستَمْتِعَ، وَنَعْزِلَ، فَقَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ:

مَا يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نصنَعَ هَذَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهُرِنَا ، حَتَّى نَسْأَلَهُ ، فَسَأَلْنَاهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «اعْزِلُوا أَوْ لا تَعْزِلُوا ، مَا كَتَبَ اللَّهُ مِنْ نَسَمَةٍ هِيَ كَائِنَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، إِلا وَهِيَ كَائِنَةٌ».

(حديث ٧٢٧٨ - فيه عبد الحميد بن سليمان ، وهو ضعيفٌ)[١]

وفي المعجم الأوسط للطبراني : حدثنا موسى بن هارون ثنا إسحاق ابن راهويه ثنا أبو اسامة ثنا عيسى بن سنان عن يعلى بن شداد بن أوس عن عبادة قال : إن أول من عزل نفر من الأنصار ، أتوا النبي ﷺ فقالوا : إن نفرا من الأنصار يعزلون ، ففزع ، وقال :

« إن النفس المخلوقة لكائنة فلا آمر ولا أنهى »

(فيه عيسى بن سنان الحنفي : ضعفه جماعة ، ووثقه ابن حبان وغيره)[٢].

وجه الاستشهاد بهذه الأحاديث :

في هذه الأحاديث تصريحٌ بإباحة العزل من نحو «اعزل عنها إن شئت» وتصريح بعدم النهى عنه ولا الأمر بضده « لا أمر ولا نهى» وكلُّ ذلك ينقض ما انتهى إليه الفقه البيانيُّ لحديث أبي سعيد « لا عليكم أن لا تفعلوا» من عدم جدوى العزل والزجر عنه ، وأنَّه من معاندة القدر .

مناقشة الاستشهاد :

من الحيف والجور في عالم الفقه البيانيّ للنصوص اقتطاع العبارات من مساقاها وفصمها عن قرائنها وملابساتها وتجريدها من أحوالها ليسْتنبط منها أحكامٌ تلصق بخطاب الشرع ، فذلك في عالم البيان كمثل قطع الأرحام في عالم الإنسان ، وذلك من البغى الماحق .

من حق البيان العالي ، فكيفَ بالعليّ : بيان الوحي؟ أن يعطى حقَّه من التّأمّل ، والتدبر ، ولحظ ما يكتنف العبارة من القرائن والملابسات ، وما تكون

---

(١) مجمع الزوائد للهيثمي : ٢٩٧/٤

(٢) السابق : ٢٩٦/٤

عليه من تركيب ، وما تنحدر عليه من مساق ، فذلك هو الأهيأ والأهدى والأتقى والأوفى بالقيام بفريضة النصيحة .

قوله ﷺ : « اعزل عنها إن شئت » إن يكن المنطوق الصريح لهذه الْعبارة دالاً علَى الإباحة فالنَّظر فيما بعد هذه العبارة يُبطل هذا المعنى الظاهريّ منها مثلما أبطل قولُ الله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ﴾ (الماعون:٥) المعنى الظاهري من قَوله ﷻ : ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ﴾ (الماعون:٤) حين تفصم عنها .

لقد جاء من بعد « اعزل عنها إن شئت » قوله ﷺ : « فإنه سيأتيها ما قدر لها » فكأنّه يقول له : لا قيمة لعزلك عنها متى كان قدرها آت لا محالة . لن تجنى من العزلِ إلا حرمان النفس مما أحلَّ الله ﷻ وأنعم ، وإلا الإضرار بأمةٍ من إماء الله ليس لها من ذنب إلا أنّها خادمتك وسانيتك . وأداء هذه النعمة لأصحابها جعله النبيّ ﷺ صدقة يتصدقُ بها المرءُ على نفسِه وزوجه .

روى مسلم في كتاب (الزكاة) من صحيحه بسنده عَنْ أَبِى الأَسْوَدِ الدِّيلِىِّ عَنْ أَبِى ذَرٍّ رضي الله عنه أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ﷺ قَالُوا لِلنَّبِىِّ ﷺ :

« يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالأُجُورِ : يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّى وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ. »

قَالَ ﷺ : « أَوَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْىٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِى بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ ».

قَالُوا : « يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَأْتِى أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟ »

قَالَ : « أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِى حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ ، فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِى الْحَلاَلِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ».

وانظر كيف أنه ﷺ صدر قوله العبارة « فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قُدِّرَ لَهَا » بـ(الفاء) الدّالة على السببية ، وأن المفيدة تأكيدا وتعليلا في هذا المقام ، فعدتا من مسالك التعليل الصريحة .

وانظر كيف أنه لما عاد الرجل إلى النبيّ ﷺ يخبره بأنّ الجارية برغم العزل حملت ، فقال له ﷺ : « قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قدر لها » ، فهو في قوة قوله ﷺ في حديث آخر : « أنا عبد الله ورسوله » فكلاهما يعطى معنى إنَّ ما أقول لكم حق ، فاعتمدوه ، واستيقنوه ، فإنه يأتى مثل فلق الصبح ، والأحاديث يفسّر بعضُها بعضًا .

ومثل هذا قوله في الحديث الآخر « اصنعوا ما بدا لكم » ونحوها ليس فيه ما يدل على الإباحة ولا ما يفيدها . ذلك أنَّه ليس كلُّ أمر يفيد الإباحة ، فانظر قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت: ٤٠).

أترى أن قوله ﷻ : ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾ في هذا السياق دالاً على الإباحة ؟

إن أردت اليقين فانظر العبارة في مساقها ، ألا ترى كيف أنَّ الأمر فِي ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾ يفيضُ تهديدًا ووعيدًا كذلك قوله :« اعزل عنها إن شئت» ، وقوله : « اصنعوا ما بدا لكم» كلٌّ في سياقِه لايدل البتة على الإباحة إلا إن فصل كلٌّ عن سياقِه وسباقِه ولحاقِه ، وذلك عقوقٌ بالبيان ، ولا يفعلها محسِنٌ .

وجاءت الدلالة على أنَّ العزل لا يجدى في صورة أمر بالفعل ليضعهم النبيّ ﷺ في مقام المعاينة لحقيقة ما حكم به من عدم جدوى العزل .

يؤيد هذا أنَّ عبارة : « اصنعوا ما بدا لكم» قيلت في غزوة حنين وهى في السنة الثامنة من بعد الفتح أيْ من بعد غزوة بني المصطلق بثلاث سنوات ، وكان في غزوة بني المصطلق قد كشف لهم الحكم وزجرهم بقوله ﷺ : « أوَ إِنَّكم لتفعلون ذلك ؟ لا عليكم أن لا تفعلوا ذلكم».

وقوله ﷺ : « اعزلوا أو لاتعزلوا» لا يدلُّ أيضًا على تساوى الأمرين في الحكم : إباحة الفعل وتركه . فما بعده يدفعه دفعا بالغا ، يقول ﷺ : « ما كتب

الله من نسمة هى كائنة إلى يوم القيامة إلا وهى كائنة» . **فهل يبقى لدلالة الإباحة أثر في قوله ﷺ : «اعزلوا أو لا تعزلوا» من بعد هذا ؟**

ألا ترى أن وقائعَ هذا الحديث المروى عن أبي صرمة في غزوة بني سليم مماثلة لوقائع حديث أبي سعيد في غزوة بني المصطلق ، وكانت إجابته ﷺ في بني المصطلق (لا عليكم أن لا تفعلوا) وإجابته في حُنين «اعزلوا أو لاتعزلوا» وتعقيب كلٍّ لا يختلف ، وهذا يدلُّ دلالة جلية على أنَّ قوله : «اعزلوا أو لا تعزلوا» هو في قوة قوله ﷺ : «لاعليكم أن لا تفعلوا» معنى ودلالة ، بقرينة تطابق التذييل التَّعليليّ في كلٍّ .

وإن أردت إيفاء قوله ﷺ : «اعزلوا أو لاتعزلوا» حقّه من الفهم القَويم ، فتدبر ما رواه البخاري في كتاب (النكاح) بسنده عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : قُلْتُ :

«يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّى رَجُلٌ شَابٌّ ، وَأَنَا أَخَافُ عَلَى نَفْسِى الْعَنَتَ ، وَلاَ أَجِدُ مَا أَتَزَوَّجُ بِهِ النِّسَاءَ ، فَسَكَتَ عَنِّى ، ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ، فَسَكَتَ عَنِّى ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ، فَسَكَتَ عَنِّى ، ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ : «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لاَقٍ ، فَاخْتَصِ عَلَى ذَلِكَ أَوْ ذَرْ».

أترى في قوله ﷺ لأبي هريرة رضي الله عنه : «فاختص على ذلك أو ذر» إباحة منه ﷺ لأبي هريرة بالاختصاء ؟ !

يقول ابن حجر العسقلانى في شرح الحديث :

«فَلَيْسَ الأَمْر فِيهِ لِطَلَبِ الْفِعْل بَلْ هُوَ لِلتَّهْدِيدِ ، وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ **وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ (الكهف:٢٩) .

وَالْمَعْنَى إِنْ فَعَلْت أَوْ لَمْ تَفْعَل فَلا بُدّ مِنْ نُفُوذ الْقَدَر ، وَلَيْسَ فِيهِ تَعَرُّض لِحُكْمِ الْخِصَاء .

وَمُحَصِّل الْجَوَاب أَنَّ جَمِيع الأُمُور بِتَقْدِيرِ اللَّه فِي الأَزَل ، فَالْخِصَاء وَتَرْكه سَوَاء ، فَإِنَّ الَّذِي قُدِّرَ لا بُدّ أَنْ يَقَع . وَقَوْله ﷺ «عَلَى ذَلِكَ» هِيَ مُتَعَلِّقَة بِمُقَدَّرٍ

أيْ اُخْتُصَّ حَال اِسْتِعْلائِك عَلَى الْعِلْم بِأَنَّ كُلّ شَيْء بِقَضَاءِ اللَّه وَقَدَرِهِ ، وَلَيْسَ إِذْنًا فِي الْخِصَاء ، بَلْ فِيهِ إِشَارَة إِلَى النَّهْي عَنْ ذَلِكَ ، كَأَنَّهُ قَالَ إِذَا عَلِمْت أَنَّ كُلّ شَيْء بِقَضَاءِ اللَّه فَلا فَائِدَة فِي الاخْتِصَاء»[1].

الذي هو ظاهرٌ قاهرٌ في قوله ﷺ : «فاختص على ذلك أو ذر» هو هو في قوله ﷺ : «اعزلوا أوْ لاتعزلوا» بدليل أنَّ كلاً منهما يكتنفه من قول الرسول ﷺ قرائن متشابهة ، بل متطابقة في مدلولها : «جف القلم بما أنت لاقٍ» و «ما كتب الله من نسمة هى كائنة إلى يوم القيامة إلا وهى كائنة».

ومثل هذا قوله ﷺ : «لا آمرُ ولا أنهى» في الحديث الرابع لا يدل على إباحة العزل وأنّه ليس بحرام ، فينهى عنه أو يؤمر بضده .

النَّظرة المتدبّرة في سياق الحديث تدرك أنَّ ذلك إنّما كان في بداية الأمر (أول من عزل نفر من الأنصار...) أيْ أوَّلُ مَنْ عَزلَ بَعدَ الْهجرةِ النّبَويّةِ ، لأنَّ الْعزلَ كانَ معروفًا فِي العربِ قبلَ الإسلام .

في المعجم الأوسط للطبراني بسنده : حدثنا موسى بن هارون ثنا إسحاق ابن راهويه ثنا أبو أسامة ثنا عيسى بن سنان عن يعلى بن شداد بن أوس عن عبادة قال : «إنَّ أَوّلَ منْ عزلَ نفرٌ منِ الأنصارِ ، أتوا النبي ﷺ فقالوا : إن نفرا من الأنصار يعزلون ، ففزع ، وقال : «إن النفس المخلوقة لكائنة فلا آمر ولا أنهى».

فقوله ﷺ : «لا آمر ولا أنهى» يحتمل وجوها :

منها : أنَّ ذلك كان من قبل أن ينزل عليه شىء فيه ، ففزع له وتوقَّف حتَّى يعلم حكم الوحى وتركهم على ما كانوا مُعلمًا لهم ما هو عليم به (إنَّ النفس المخلوقة كائنة) وهذا هو المتلائم مع حديث جابر رضي الله عنه : (كنا نعزل...) فلعلَّ ذلك كلّه كان قبل أن يوحى إليه شَيءٌ فيه ، فتوقَّفَ ، وهذا شأنه فيما لم ينزل عليه شيءٌ .

---

(١) فتح الباري : ٩/٢٢٠

روى البخاري في كتاب (الاعتصام بالسنة) بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «دَعُونِى مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». تحفة ١٣٨٥٠-٩/١١٧ «ذرونى ما تركتكم» ورواه مسلم في كتاب (الحج).

ومنها: أنَّ ذَلِكَ أمرٌ لايُحتاجُ فِيهِ منْ آمنَ بِقضَاء الله ﷻ وقدرِهِ إِلَى توجيهِ إِلَى السّدادِ فِيه بأمرٍ أوْ نهيٍ منْ بعدِ أنْ سمِع تَقريرَ الْحقِيقةِ عَلى لِسَانِ الشّريعةِ، ولعلّ فِي تقديمه العلّة: «إِنَّ النّفسَ الْمخلوقةَ كائنة» عَلى الْحكمِ «لا آمرُ ولا أنْهى» ما يُفهم هذا، وتقديمُ علّة الْحكمِ أقوَى فِي الدّلالةِ منْ تقديم الْحكمِ عليْها لما فِيه منْ تهيئةِ النفسِ للعرفانِ بالحكم أو توقُعه، فإذا ما صُرِّح بِه كان كالضيف المتهيأ لمقدمِه.

وهذا أسلوبٌ بالغٌ في تقريرِ المعانى وتأكيدِها، فقد قرر في جلاء أنَّ هذا أمرٌ تعرفُ الفطرة الإيمانية حكمَه، فكانت إجابته - على هذا التوجيه - تزيدُنا على بيان الحكم تعليمًا وترشيدًا إلى المنهج القويم الذي يجبُ أن يُسلك إزاءَ ما ترمى به الحياة من وقائعَ ليس فيها حكمٌ تفصيليٌّ أوْ مصرَّحٌ به في خطاب الشرع بل فِيه حكم إجمالى تقرره قاعدة محكمة.

الأحاديث الأربعة الآنفة ليس في شَيْءٍ من حقيقتها البتة ما يدلُّ على إباحة العزل وأنَّ الشريعةَ قد أذنت فيه، بل فيها ما أقيم على لاحب مساق وفي كنف قرائن وملابسات تؤذن بأنَّ الشريعة تهدي إلى أنَّ العزل لا يُجدى وأن ما أراد الله ﷻ كائن لا محالة، وكلُّ ما كان كذلك كان مزجورا عنه عقلا وشرعا.

روى الترمذي في كتاب (صفة القيامة) بسنده عَنْ حَنَشٍ الصَّنْعَانِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كُنْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا فَقَالَ:

«يَا غُلَامُ، إِنِّى أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَوِ

اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَىْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلاَّ بِشَىْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ ، وَلَوِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَىْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلاَّ بِشَىْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ ، رُفِعَتِ الأَقْلاَمُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ».

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ . (وصححه الألباني) .

فِي ضَوءِ ما مَضَى بيانُه يتضحُ لنا أنَّ ما رواه مالك في كتاب (النكاح) من الموطأ بسنده عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ سَعِيدٍ الْمَازِنِىِّ عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ عَمْرِو بْنِ غَزِيَّةَ أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ فَجَاءَهُ ابْنُ قَهْدٍ ـ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ ـ فَقَالَ يَا أَبَا سَعِيدٍ ، إِنَّ عِنْدِى جَوَارِىَ لِى لَيْسَ نِسَائِى اللاَّتِى أُكِنُّ بِأَعْجَبَ إِلَىَّ مِنْهُنَّ وَلَيْسَ كُلُّهُنَّ يُعْجِبُنِى أَنْ تَحْمِلَ مِنِّى أَفَأَعْزِلُ ؟

فَقَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ : أَفْتِهِ يَا حَجَّاجُ. قَالَ ، فَقُلْتُ : يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ ، إِنَّمَا نَجْلِسُ عِنْدَكَ لِنَتَعَلَّمَ مِنْكَ. قَالَ : أَفْتِهِ .

قَالَ : فَقُلْتُ : هُوَ حَرْثُكَ إِنْ شِئْتَ سَقَيْتَهُ ، وَإِنْ شِئْتَ أَعْطَشْتَهُ. قَالَ : وَكُنْتُ أَسْمَعُ ذَلِكَ مِنْ زَيْدٍ ، فَقَالَ زَيْدٌ صَدَقَ .

هذا الحديث الموقوفُ على زيد بن ثابت يعارضُه حديث مرفوعٌ إلى رسول الله ﷺ في مسند أحمد عَنْ أَبِى سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى الْعَزْلِ : «أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقِرَّهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدَرُ».

ومثله مرفوعا عن أبي ذر رواه عنه ابن حبان في صحيحه وجعله تحت (ذكر الخبر الدال على أن هذا الفعل مزجور عنه لا يباح استعماله): «أخبرنا ابن سلم قال : حدثنا حرملة قال : حدثنا ابن وهب قال : أخبرني عمرو ابن الحارث أن سعيد بن أبي هلال حدثه عن أبي سعيد مولى المهري عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : «لك في جماع زوجتك أجرا».

فقيل : يا رسول الله وفي شهوة يكون من أجر ؟

قال : (نعم أرأيت لو كان لك ولد قد أدرك ثم مات أكنت محتسبه) ؟

قال : نعم قال : (أنت كنت خلقته) ؟

قال : بل الله خلقه قال : (أنت كنت هديته) ؟

قال : بل الله هداه قال : (أكنت ترزقه) ؟

قال : بل الله كان رزقه .

قال رسول الله ﷺ : «فضعه في حلاله وجنبه حرامه وأقرره فإن شاء الله أحياء وإن شاء أماته ولك أجر».

قال شعيب الأرنؤوط : إسناده صحيح على شرط مسلم[1].

فالفتوى بأنّ العبدَ منَّا حر في أن يعزل أو لا يعزل لعل صاحبها لم يقف على كلِّ ما كان من النبي ﷺ في شأن العزل ، وإلاَّ لما كان لها أن تُعلن ما أعلنت ، و هى معارضة بأحاديث صريحة .

فمن أخذ بهذه الفتوى وأذاعها وهومُعرِضٌ عمَّا عَارضَها عمدًا عما هو غاشٌّ لمنْ أفتاه ، ولا يلِيقُ بمنْ يتصدّى للفتوى ، إلاَّ أن يكونَ متأوّلا ما عارضَها على وجهٍ ينفِي عَنه التعارُضَ تأويلاً سديدًا غيرَ مرجوحٍ ، فإنْ أذاعها جاهلا بما عارضَها فِي زماننا هذا الذي جمعت فِيه السنن ويسر السبيل إلى الوقوفِ عليْها كان مقصّرًا فِي القيامِ بحق النصِيحة لله ﷻ ولرسوله ﷺ وللأمّة .

ومثل ما قلتُ في حديث زيد بن ثابت أقول فيما رواه الطبراني في المعجم الكبير من حديث زائدة عن ابن عباسٍ بسنده : حدثنا علي بن عبد العزيز ثنا أبو نعيم ثنا يونس بن أبي إسحاق ثنا زائدة بن عمير الطائي : قلت لابن عباس : كيف ترى في العزل ؟

فقال : إنْ كان رسول الله ﷺ قال فيه ، فهو كما قال ، وإلاَّ فإنى أقول : ﴿ نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ ﴾ (البقرة:٢٢٣) .

---

(١) صحيح ابن حبان : تحقيق : شعيب الأرنؤط ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت الطبعة الثانية ، ١٤١٤-٩/٥٠٣

« فمن شاء عزل ومن شاء ترك » . [1]

ذلك صريحٌ في أن ابنَ عبَّاس رضي الله عنهما إنّما أفتى من قبل أن يعلم ما قال فيه رسول الله ﷺ ، وأنَّ هذا اجتهادٌ منه حين غاب عنه النصُّ ، وأنّه نازلٌ على ما كان من رسول الله ﷺ إذا ما علمه . وأنت قد رأيت عظيم ما جاء عنه ﷺ .

أضف إليه أنَّ ابن عباس قد بلغه بعد ذلك شيءٌ عن رسول الله ﷺ في العزل فرواه عنه .

روى الطبراني في الأوسط بسنده : حدثنا محمد بن إبراهيم الرازي ثنا محمد بن مهران الجمال ثنا يحيى بن أبي الدنيا النصيبي عن عبد الملك ابن جريج عن عطاء عن بن عباس قال قال رسول الله ﷺ : « والذي بعثني بالحق لوْ أن النطفة التي أخذ الله عليها الميثاق ألقيت على صخرة لخلق الله منها إنسانا » . (حديث رقم : ٦٨٨٤)

وقال الهيثميّ في مجمع الزوائد : « وفيه من لم أعرفه » [2]

فذلك دال على أن ابن عباس رضي الله عنهما علم أنَّ رسول الله ﷺ قد حكم بأنَّ العزل لا يجدى ، وأنَّ المرء ليس حرا في أن يعزل أو يترك العزل متى ثبت أنَّ العزل لا يجدى .

وحالُ ابن عباسٍ هنا شبيه بحالِه في شأن ربا الفضل ، فقد كان يقول بحلّه ، حتى علم حديثَ أبي سعيد الخدريّ في حرمة ربا الفضل ، فأعرضَ عن القولِ بحل ربا الفضل نزولاً على ما علم منْ هديِ النبيّ ﷺ ، وبمثل هذا يجب أن يقتدي أهل العلم وطلابِه .

روى مسلمٌ في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عَنْ عَمْرو عَنْ أَبِى صَالِحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ رضي الله عنه يَقُولُ : الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالدِّرْهَمُ

---

(١) المعجم الكبير للطبري ، تحقيق : حمدي السلفي ، ط : الموصل : ١٤٠٤هـ ، ١٢/١٢٥ ، ومجمع الزوائد اللهيثمي : ٤/٢٩٧

(٢) المعجم الأوسط للطبراني : تحقيق : طارق الحسيني ، ط : ١٤١٥ ــ دار الحرمين ، القاهرة ، ٧/٧١ ، ومجمع الزوائد : ٤/٢٩٦

بِالدِّرْهَمِ مِثْلاً بِمِثْلٍ مَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى. فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ غَيْرَ هَذَا. فَقَالَ لَقَدْ لَقِيتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِى تَقُولُ أَشَىْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ وَجَدْتَهُ فِى كِتَابِ اللَّهِ ﷻ فَقَالَ لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ أَجِدْهُ فِى كِتَابِ اللَّهِ وَلَكِنْ حَدَّثَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ: «الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ»[١].

فإن قيل: إنَّ ما رواه الطبراني عن ابن عباس مرفوعا: «والذي نفسى بيده ...» فيه ممّن لم يعرفه الهيثمى.

قلت: له ما يقويه، فقد روى هذا الحديث الإمام أحمد من حديثِ أنسٍ بسنده: حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَنْبَأَنَا أَبُو عَمْرٍو مُبَارَكٌ الْخَيَّاطُ - جَدُّ وَلَدِ عَبَّادِ بْنِ كَثِيرٍ - قَالَ سَأَلْتُ ثُمَامَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسَأَلَ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ أَنَّ الْمَاءَ الَّذِى يَكُونُ مِنْهُ الْوَلَدُ أَهْرَقْتَهُ عَلَى صَخْرَةٍ لأَخْرَجَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهَا أَوْ لَخَرَجَ مِنْهَا وَلَدٌ». الشَّكُّ مِنْهُ «وَلَيَخْلُقَنَّ اللَّهُ نَفْساً هُوَ خَالِقُهَا».

(وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير للسيوطي، حديث رقم٥٢٤٥)

وأورده الهيثمى وقال إسناده عندهما إسناد حسن[٢].

وليس هذا الحديث آتٍ على منهاج المبالغة البديعيّة (التبليغ أو الإغراق كما قد يظن بمثلِهِ في الكلمة الإنسان، إذ كيف يكون وهو بيان وحى على لسان معصوم لا يقول إلا حقا؟ وكيف يقسم ﷺ على أمر جاء على نهج المبالغة؟

---

(١) لو أنّ طالب علمٍ ماجدٍ تتبع ما رجع عنه ابن عباسٍ في فتواه، ودرس المرجوع عنه، وما استنبطت منه الفتوى، وما رجع إليه ودليله الذي استنبط منه لكان في هذا كشفٌ عن منهج ابن عباسٍ في الفتوى، وأنموذجٌ يحتذى من أهل العلمِ وطلبتِهِ.

(٢) ينظر: مجمع الزوائد للهيثمي: ٣٩٦/٤.

إنَّ ذلك الذي هدى إليه وأقسم عليه حقٌّ لا مرية فيه ، فالحديث آت على نهج الإبلاغ لا على نهج المبالغة. ورحم الله ﷻ سيدنا عليًّا رضي الله عنه القائل :

« إِذَا حُدِّثْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثاً فَظُنُّوا بِهِ الَّذِى هُوَ أَهْدَى وَالَّذِى هُوَ أَهْيَأُ وَالَّذِى هُوَ أَتْقَى ».

(رواه أحمد في مسند عليّ رضي الله عنه ، ومسند ابن مسعود رضي الله عنه)

ولعلّي بما سبق تبيانه أكونُ قد ظننت بحديث رسول الله ﷺ الذي هوأهيأ وأهدى وأتقى وأكون قد قُمتُ ببعض حقه ﷺ في النصيحة لسنته أولا ولمن أراد معرفة الحقّ والهدى من أمته ، فيقيم حركته في هذه الأرض على هدى ما علم من الهدى والعلم فيبقى على القارئ أن يقوم بالنصيحة ، فيهدينا إلى ما زلت فيه قدمِي وما عجز جُهدي عن بلوغ العلم به نصًّا أو تدبرا ، فيقوم العرج ويسدّ الخلل ويكمل النقص ويجلى ما غمض ، ولعلّي أكون قد قدمت بيْن يدي الطلاب منهجًا لحسن استنباطِ معاني الهدى من بيانِ الوحي قرآنا وسنة ، ولما يجبُ أن يكون عليْه من التحقق من النّصُوصِ التي هو بصدد استنباط المعاني منها ، ولاسيّما البيان النبوي ، وألا يستسهل ، فيعرض عن فريضة الاستقراء للنصوص الصحيحة في مظانها من أسفار العلمْ ، وأن يبالغ في التوثيقِ والتخريج ، والتحقِيقِ ، فبغير هذا لايتأتى له أن يبني عمله ودراسته وبحثَه العلمي على أساسٍ متين ، وطالبُ العلم الشريف إنما هو ساعٍ إلى الحقِيقة ، وإلى تقريرها بالحجة القوية ، والبرهان الصحيح ، وساعٍ إلى تقريبها ، واستثمارها ، فحقيقةٌ لا تستثمر كأنـّها ما تزال غائرةً في الغيبِ الذي هي مكنونة فيه ، وكلُّ هذا حين تصلح النية ، ويُحتسبُ الجهد هو من الجهاد في سبيلِ اللهِ ﷻ الذي أسأل الله ﷻ ألا يحرمنا أجره ومثوبته في الدنيا والآخرة ، إنّه نعم المولى ونعم النصير ، ونعم المجيب ، ونعم المثيب ، والحمد لله ربّ العالمين .

* * *

مجمعُ البيان

ممَّا مَضى بَيانُه يَتجلّى لنا الحقَائقُ الآتِيَة مستنبطة بما اتخذه أهل العلم من سبل الاستنباط :

العزل الذي فعله بعضُ الصّحابة أو أرادوا فعله ، والسُّؤال عَنْه كانَ عزلاً عَنْ زوج مرضِعٍ مخافة الإضرار بالرضِيع ، وليس مخافة أن تحمل ، أو أرادوا العزل عن أمة كان مخافة فوت ثمنها لحاجتهم إلى ذلك الثمن ، أوحاجتهم إلى خدمة تلك الأمة ، وليس مخافة أن يكون ولدٌ يطعم معهم ، ونحو ذلك مما يتناعق به دعاة تحديد النسل أو تنظيمه .

العزل عن أمة مخافة استرقاقٍ لم يقع لى نص صريح به أو أثر يومئ إليه ، وذلك محصور فيما إذا لما تكنٍ الأمة مملوكة لناكحها ، بل هو ينكحها بعقد زواج ، والأحاديث التى وقعت لى فيها تصريح بأنَّ الأمة مملوكة للسائل عن العزل عنها ، وليست زوجا له مملوكة لغيره .

لم تكن رغبة العزل عند الصحابة مخافة كثرة النسل أو حذر الفقر ، أو هربا من احتمال مسئولية التربية والسعى في الرزق أو رغبة في التفرغ للاستمتاع بشهوات الدنيا ونزواتها ، فذلك يتنافي مع واقع حياتهم وتربيتهم وجلال وظيفتهم في الحياة وإيمانهم بالله رب العالمين .

إجابة الرّسول ﷺ عَمَّا سُئلَ عنه في غزوة بني المصطلق وما شاكله يقرر الفقه الأمثلُ أن دلالات تراكيبها تنزع من معين الزجر والنهى عن العزل وذلك ما فهمه الحسن البصري ومحمد بن سيرين ولذا قال أبو أمامة وهو الصحابي الجليل عن العزل : ما كنت أرى مسلما يفعله ، وكان عمر يضرب بعض بنيه عليه وكان ابن عمر يقول لو أعلم أن أحدا من ولدى يعزل لنكلته .

لم يسلك النبيُّ ﷺ في الزجر والنهى عن العزل مسلك المباشرة من نحو لايجوز لك ذلك أو أن ذلك لا يحل ونحوه ، بل سلك مسلكا بيانيا أقوى في ذلك ، وأثرى في الدلالة على مراده .

سلك أسلوب الاستفهام الإنكارى التوبيخي المفعم بالتعجب ممن يفعله والمنبه على كراهية ذلك الفعل ممن آمن بقضاء الله ﷻ وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك . وسلك أسلوب النفي «لا عليكم أن لا تفعلوا» الدال على أن احتمال مؤنة إقرار الماء مقره لا يترتب عليه بأس أو حرج بمن فعل ، لأنَّ ترك الإقرار لا يجدى ، فكان نفيًا لكلِّ أنواع جنس البأس والحرج وقد حررتُ الوجه القويم لدلالة «لا عليكم أن لا تفعلوا» بأنه ليس عليكم أى حرج أو ضرر في أن تتركوا العزل وتكملوا جماعكم .

علَّل النَّبيُّ ﷺ ما حكم به عن طريق أسلوب الاستفهام وأسلوب النفي من عدم جَدوى العزل وبأن ما قضى الله ﷻ واقع لا محالة وإذا أراد شيئا لم يمنعه شيء أبدا .

وهو بهذا ينفي عن العزل وصف السبب والعلة . وينفي أن يكون إيجاد المخلوق وعدمه نتيجة لازمة للعزل أو تركه فذلك قدر لازب بل إِقرار الماء في مقره سبب صورى في عالم الإِثابة للعبد وليس سببا حقيقيا في عالم الإيجاد و المنع .

لا تعارض ولا نسخ ولا ترجيح ما أثبته النبيُّ ﷺ من شبه بين العزل والوأد الخفي وبين ما كذب فيه اليهود من تشبيههم العزل بالموءودة الصغرى . ذلك أنهما حكمان صادران على جهتين مختلفتين : ما أثبته من شبه مناطه قصد فاعل العزل وقصد فاعل الوأد : معاندة القدر أو توهم أن فعله سبب حقيقي لما يريده .

وما كذب فيه اليهود من تشبيه مناطه قصد المشبه نفسه وهو اليهود : فقصدهم دعوى أن لكلا من العزل والوأد يمنع قدر الله ﷻ ومراده ، وهذا كذب محض ؛ لأنه يتناقض مع ما ثبت ولذا علَّل النبيَّ تكذيبه لهم في دعواهم بأنّه (لو أراد الله أن يخلقه ما استطعت أن تصرفه) وهذا بمثابة القرينة المعينة قصد اليهود من تشبيههم والوصف الجامع بين المشبه والمشبه به عندهم .

التشبيه قياس . يحتاج مثله إلى تخريج المناط : العلة ووجه الشبه والوصف الجامع ، وإلى تنقيحه وتحقيقه ومداره ، ولازمه وملزومه .

اليهود في تشبيههم العزل بالموءودة الصُّغرى ضلوا ضلالا مبينا في تخريج مناط التشبيه والقياس وتنقيحه ، فذهبوا إلى أنَّ كلاً منهما يمنع مراد الله ﷻ ويدفع ما قضى به وقدره . وذلك غير متحقّق في شيْءٍ من المشبه والمشبه به .

تكذيب النبيّ ﷺ اليهود في تشبيه العزل بالموءودة الصغرى ثم تحقيقه الشبه بين العزل والوأد الخفي هو من معين أو باب تكذيب الحق ﷻ المنافقين في شهادتهم المذكورة في فاتحة سورة « المنافقون ». ثم إقراره ﷻ عين ما شهدوا به .

ما روى عن جابر بن عبد الله (كنا نعزل ... إلخ) لايستقيم الاستشهاد به وحده لأَنَّه حديث مرجوح من عدة وجوه ، والعمل بالراجح لازم .

ما جاء ظاهره دالا على إباحة العزل من نحو قوله ﷺ : « اعزل عنها إن شئت » وقوله ﷺ : « اصنعوا ما بدا لكم » وقوله « لا آمر ولا أنهى » لا يؤخذ بظاهره لأن سياق العبارات وقرائنها وملابساتها تضبط دلالتها على نحو آخر غير الذي يظهر منها حين تفصم عن مساقها وقرائنها وملابساتها وفقه العبارة في سياقها ضرورة ، وأصلٌ عظيم لا يجوز إِغفاله أو التهاون في تحقيقه ، فالدلالة التركيبية لهذه العبارات في ضوء مساقها وقرائنها تؤكد أنَّها من معين دلالة قوله ﷺ « أو أنكم لتفعلون ذلك ؟ لا عليكم أن لا تفعلوا » والذي قال عنها ابن سيرين أنها أقرب إلى النهى ، وقال عنها الحسن البصرى والله لكان هذا زجر .

الاستشهاد بحديث زيد بن ثابت الموقوف عليه « هو حرثك ... » لايستقيم الاحتجاج به ، فإنَّه معارض بحديث مرفوع غير موضوع وبحديث أبي سعيد الخدرى وهو في الصحيحين ومثله الاستشهاد بقول ابن عباس ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾ لأنه معارض بحديث رواه ابن عباس نفسه مرفوعا : « والذي نفسى

بيده» والفقه القويمُ للنصوص المتعارضة يقضى بأنَّ فتوى زيد وحديث ابن عباس الموقوف عليه مرجوحان بما هو دال على أن العزل لا يجدى أوكما يقول أبوأمامة : «ما كنت أرى مسلما يفعله» متى علم بهذه الأحاديث الصحيحة الزاجرة .

قياس ما يسمى بوسائل منع الحمل على العزل هنا قياس مع الفارق ، ويتضح هذا إذا ما التزمنا بشرائط القياس الشرعى المقررة في كل من الأصل (المقيس عليْهِ) والفرع (المقيس) والعلة (الوصف الجامع) : من شرائط الأصل أن يكون الحكم فيه ثابتا متفقا عليه ، ومستمرا فيه غير منسوخ وغير مخصوص به . فإذا نظرنا إلى حكم الإباحة في العزل (الأصل) وجدناه غير مشتمل على تلك الشرائط وهو واضح زاهر .

من شرائط الفرع أن يكون الوصف الجامع متحققا فيه وذلك أيضا غير متحقق في الفرع (ما يسمى بوسائل منع الحمل) فإن العلة في الأصل (العزل الذي وردت فيه الأحاديث) إنما هو الخوف من إضرار الرضيع حين تحمل أمه ، فيعزل عنها دفعا للضَّرر ، أو الخوف من فوات ثمن الأمة أو الخوف من عجزها عن أداء ما تكلف به وسيدها في حاجة لأداته وكل ذلك غير متحقق في استخدام ما يسمى بوسائل منع الحمل في زماننا هذا ، كلّ ذلك على فرض التسليم الجدليّ بأن في العزل معنى الإباحة وقد جليتُ دلالة الأحاديث على انتفاء هذا المعنى وثبوت معنى الزجر عنه ، فقياس استخدام الزوجة ما يسمى بوسائل منع الحمل على العزل في عهد الصحابة على المرضع والأمة المملوكة والأمة الخادمة وسيدها في حاجة لها قياس مع الفارق ؛ لأنَّ هذه المعانى ذات أثر بالغ في نوع الحكم المستنبط - على فرض التسليم باستنباط الإباحة استنباطا مرجوحا - فكيف إذا ما كان نقيضه راجحا زاهرا . وكلّ هذه المعانى غير حاضرة في استخدام نساء هذا العصر ما يسمى بوسائل منع الحمل .

هذا الذي أقوله أذهب إليه في حال الاختيار الفردى والجماعيّ أمَّا في حال الضرورة الفرديّة ، فللضرورات أحكامها .

قرر أهل العلم أن السعي إلى اتخاذ ما يمنع الحملَ بالعزل ونحوه لضرورة صحيّة تقضِي بها طبيبةٌ مسلمة ثقةٍ لا يعهد عنها ما يجرح عدالتها إنما هو أمرٌ مشروع بل قد يكون أمرًا واجبًا لأنّ اتخاذ ما يظن معه منع الحمل يكون بمثابة اتخاذ الدواء لرفع مرضٍ أو ألم ، وقد أمرنا أن نتداوى :

روى أبو داود في كتاب (الطب) من سننه بسنده عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِىَّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ كَأَنَّمَا عَلَى رُءُوسِهِمُ الطَّيْرُ فَسَلَّمْتُ ثُمَّ قَعَدْتُ فَجَاءَ الأَعْرَابُ مِنْ هَا هُنَا وَهَا هُنَا فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَتَدَاوَى فَقَالَ « تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلاَّ وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ ».

الرَّسُول ﷺ قضَى أن الله ﷻ جعل الدواء سببا لتحقيق الله ﷻ الشفاء ، وهو ﷺ الذي قضى بأن العزل ليس بسببٍ جعله الله ﷻ لمنع الحمل ، والذي إليه تقريرُ أنَّ هذا سببٌ لكذا ، وهذا ليس سببًا لكذا هو النبيُّ ﷺ بما يأتيه من الوحي ، وليس من عنده بشرًا .

انتهى العلماء الأثبات في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف في مؤتمره الثاني عام ١٣٨٥هـ ، وفي اللجنة الدائمة للبحوثِ العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية في الدورة الثامنة لهيئة كبار العلماء عام ١٣٩٦هـ قرار (٤٣) في (١٣/٤/١٣٩٦هـ) وفي المجلسِ التأسيسيّ لرابطة العالم الإسلاميّ في دورته السادسة عشر ، وفي مجلس المجمع الفقهي الإسلاميّ لرابطة العالم الإسلاميّ في دورتِه الثالثة المنعقدة بمكة المكرمة في شهر ربيع الثاني عام ١٤٠٠هـ - كلُّ أولئك الأثبات على جواز اتخاذ ما يمنع الحمل لضرورة صحية تقع بالأم ، فالضرورة الصحيّة وحدها ، والمتعلقة بالأم هي التي يباح معها اتخاذ ما يمنع الحمل ، ويكون الاتخاذ هنا بنية اتخاذ الأسباب المشروعة بسبيل التداوي ، ومن نقل الحكم عن ذلك الضابط لم يكن على بيّنة

ممّا يتكلم فيه ، وحقّ على مثله أن يسلم من أن يتقحم فيما لا يجيد ، فبقي الأمرُ على ما انتهيتُ إليه من النظر العلمي المفصل في شأن أحاديثِ العزل القاضِي بأنَّ العزل ليس سببًا لمنع الحمل ، واتخاذه لذلك ضربٌ من العبثِ ، وأن الله ﷻ لم يرتب على هذا العزل وما شابه منع حمل ، فهو ﷻ قد قدر أعداد الخلائق وأزمان وجودهم ، وأزمان موتهم قبل أن يخلق السموات والأرضين .

روى مسلمٌ في كتاب (القدر) بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنهما قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ـ قَالَ ـ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ».

فليس من أحد بقادر على أن يمنع نفسًا قضى الله أن تكون أن يمنعها من أن تكونَ أو يؤخر ذلك أو يقدمه : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (الأعراف:٣٤) .

﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (يونس:٤٩).

ومن وجوه المعنى أنّه إذا جاء أجل نفسٍ أن تكون وتولد فإنه لاسبيل إلى تأخير ذلك ساعة أو استقدامه ، فلكل نفسٍ أجل تولد فيه ، وتموت فيه .

والله ﷻ يقول : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ ﴾(القمر:٤٩، ٥٠) ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (الأحزاب:٣٨).

المسلم الناصح نفسَه لايتخذ إلى مراده أمورًا ليست هي بأسبابٍ إليْها ، وما جعله الله قدرًا غير مرتبٍ على أسبابٍ أناط بالعباد فعلها لايسْتقم أن يحسب المسلم أنها أسبابٌ موصلة ، فيتخذها ، بلْ عليْه أن يقف عند ما أعلمه

بيان الوحي بأن هذا سبب وصلٌ ، وهذا ليس بالسبب الموصل ، ويهتف بكلّ قلبِه ولسانه :

﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾ (آل عمران: ٨).

وصلى الله وسلّم وبارك على عبْدِه ونبيه ورسُولِه سيدنا محمدٍ وعلى آلِه وصحبِه وأمته أجمعين

والحمد لله ربّ العالمين .

* * *

الخاتمة

أمّا بَعدُ

أرى أن أستفتح القول في هذه الخاتِمة بأنْ أعرضِ لأمورٍ من الأهمية أنْ تَقُوم في قلوبنا ، فنكونَ منها على ذكرٍ لمَا لها من عظيمِ الأهمية :

القرآن والْحثُّ عَلى إنتاج المعرفة

فِي سورة (النحل) يقول الله ﷻ ممتنًا ، ومذكّرًا :

﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:٧٨)

وفي سورة (المؤمنون) يقول :

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾

(المؤمنون:٧٨)

وفي سُورة «السجدة» يقول :

﴿ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (السجدة:٩).

وفِي سورة «الْملك» يقُولُ :

﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (الملك:٢٣).

في السور الأربع يمتنّ ﷻ بجعل أو إنشاء السمع والأبصار والأفئدة ، هذه الثلاثةُ مجتمعةً ، وبهذا النَّسق ، ثُمَّ تذييل الامتنان في سورةِ (النحل) بقولِه ﷻ : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ وتذييله في السُّور الثلاث بقولِه ﷻ : ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ .

في سورة (النحل) يأتلقُ الامتنانُ والتذكير بفضل الله ﷻ .

وفي السور الثّلاث يأتلقُ التذييل بالتذكير بالتقصِير .

وننظرفي آية سورةِ «النَّحل» :

﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:٧٨)

هي فِي سياقٍ مديدٍ : سياقِ سُورةِ (النحلِ) سياقِ الامتنان بالنعم ، والاستدلال بها على وحدانية الله ﷻ .

وقد قامت على جنبات هذا السِّياق المديدِ ، معالمُ بارزة صريحة بتقرير توحيد الله ﷻ منها قوله ﷻ :

﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ﴾ (النحل:٢) .

﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (النحل:٣)

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل:١٧) .

﴿ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴾ (النحل:٢٢) .

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَـٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (النحل:٣٦) .

﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَـٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّـٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ (النحل:٥١) .

تلك بعضُ معالم تقرير وحدانيّة الله ﷻ البارزة في السّياقِ المديد لسورة (النحل) .

وهذه الآية ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:٧٨) جاءت في سِباقٍ ولحاقٍ (السِّياق القريب) هادٍ إلى حسْن التبصّر ، وأنّه الطريقُ القويم ، والصِّراط المستقيم إلى الجنة الذي يَستهلّ بِه أهل القرآن ابتهالهم إلى الله ﷻ : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ (الفاتحة:٦) وهو أُمّ الدعاء والتضرع إليْهِ ﷻ ، فما من تضرعٍ ودعاء في القرآن الكريم وفي السنّة إلا وهو منسولٌ من رحم هذا الدعاء ، وهو على جلالِه لم يتكرر في القرآن ، فهو من فرائد البيان القرآني التركيبيّة .

آية سورة (النحل) جاء سباقُها ولحاقُها كما قلتُ هادٍ إلى أهمية حسن النظر ، واستنتاج الهدى من الآيات الكونية المحيطة بالإنسان ، والتي يتساوى في القدرةِ عَلى تبصّرها واستنتاج أدلة وبراهين وحجج الوحدانية كلّ ذي لبّ وبصيرة أيًّا كان عصره ومصره ، ولسانُه ، فإنّها تخاطبنا بلسان يفقهه كلّ البشرِ ، فمنْ لم يُحسن فهم البيان القرآني عن وحدانية اللهِ وربوبيته ، وأنه ليس كمثلَه شيْءٌ ، فإنّه لا يقتدر على أن يُحسن فهم البيان الكونيّ الشهوديّ .

يقُول الله ﷻ :

﴿ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾ ۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (النحل:٧٤-٧٧)

من بعد هذه الآيات تأتي آية سُورَة (النَّحْل) :

﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:٧٨)

ثم يأتي لحاقُها قائمًا بما قام به سُباقُها :

﴿ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٧٩) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ (٨٠) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ (٨١) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٨٢) يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (النحل: ٧٩-٨٣).

لنتلوا هذه الآيات تلاوة تدبّر ، وتبصّرٍ لترى موقعِ قولِه ﷻ :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨) .

هذا التبصُّر هادٍ إلى أنَّ الله ﷻ يذكِّرنا بعظيمِ ضعفنا ، وبعظيم ربوبيته :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ (النحل: ٧٨).

فليسَ لك من الأمرِ شيءٌ ، إنّما الأمرُ كلُّه كلّه لله ﷻ .

إنّ قولَه ﷻ ﴿ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ ليُبرز عظيم الخواء المعرفِيّ لدى الإنسان عند ميلادِهِ ، وأنّه لو أبقاهُ على ما كان عليْه عنده لما كان شيئًا مذكورًا البتة ، فالمعرفة التي فاضتْ عليْه من ربوبيته ﷻ هي التي جعلت من هذا المخلوقِ شيئًا مذكورًا .

وهو يمتنّ بأنّه ﷻ قد ملَّك هذا المخلوق أدوات اكتسابِ المعرفة واسْتنتاجها ، وإنتاجها : ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ .

هذه الثلاثة هي أدوات إحالة الإنسان من كائنٍ لايعلم شيئًا إلى عِلمِ ما لم يكن يعلمْ ، وهذه الثلاثة إنّما هي من عندِ الله ﷻ لا يملك المرءُ أمرها ،

ولا يملك فناءها ، فقد يُسلبها ، ولا يستنقذ منها شيئًا ، فيسْتحيل لايعلم شيئًا أبدًا. إنّها السّمع والبصر والفؤاد ، وهو مسؤول عنْها عن حسن شكر الله ﷻ عليها بحسن توظيفها فيما خلقت لَه :

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء:٣٦) .

كذلك يحاجزُه عن أن يقفُ ماليس له بِه علمٌ ، فالتبعيّة والتقليد المؤسس على جهالَة أمرٌ ينأى الإسلام بِالإنسان عنْه ، يزجره أن يكون مقودًا إلى ما لا يعلمْ ، يحثّه على أن يقف على كل ما هو مقدِمٌ عليْه ، وكل ذلك لا يكونُ إلا بحسن التبصّر في الأشياء ، واستنتاج الحقيقة منها ، فلا يخطو وفقًا لخطا غيره ، بل وفقَ ما تبيّنَ له بحسن التبصّر .

هذه الجملة القرآنية : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ لو أقامها كلّ مسلمٍ أساسًا لحركتِه في الحياة ، في شؤون معاشه ، ومعاده لما رأيت في الأرْضِ مسلمًا إمّعة ، يُقادُ ولا يقود ، يُستنزلُ إلى المهاوى ، فيُستذل .

ينهَى القرآن الكريم عن أن يتبع المرءُ أمرًا ليس به عليمٌ .

وهذه الدعوة إلى العرفان والتيقن تكرّرَ البيان عنها في القرآن مصرّفًا في منازل عدّة من السياقِ القرآني لتقرّرِفي القلب ، فتنبعثَ حركة الإنسان من هديِها .

كذلك يقيمُ القرآن الكريم الأمة المُسْلِمة فِي منعة من أوضار الخرافات والإشاعات ، والأقاويل المختلفة ، فتبقى أمّة العلْم ، وهذا ناظرٌ إلى قولِه ﷻ في مفتتح تنزّل الوحي :

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق:١–٥).

وجاءت السنة النبوية تبيّن هذا وتقرره : روى الشيخان : البخاري في (الأدب) ومسلم في (البر والصلة) بسنديهما عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : « إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلاَ تَحَسَّسُوا وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ تَنَافَسُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا ». (النصُّ لمسلم)

وروى مسلم في كتاب (الأقضية) بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلاَثًا ، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلاَثًا :

فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا ، وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ ».

وروى أبو داود في كتاب (الأدب) من سننه بسَنَدِهِ عَنْ أَبِى قِلاَبَةَ قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ لأَبِى عَبْدِ اللَّهِ أَوْ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لأَبِى مَسْعُودٍ مَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِى « زَعَمُوا ».

قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « بِئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا ».

(صححه الألباني : حديث رقم ٤٩٧٢)

هذا كلّه هادٍ إلى فريضة التثبت في المعرفة ، والانطلاق من وثاقةٍ ، ويقين يجعل المرء في منعةٍ منْ أن يُتلاعبَ بِهِ .

ويأتي من بعد ذلك بهذا الإنذار الرهيب الذي كاد يغفل عنْه غير قليلٍ من النّاسِ : ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولاً ﴾ .

يبين الله تعالى أن رافدا العلم هما السمعُ والبصر ، هما طريقُ العلمِ إلى الفؤاد . وقدم السمع على البصر لأنـه هو السبيلُ الأوسعُ والأحوطُ للإدراك ، فهو غيرُ مقيدٍ بزمانٍ ومكانٍ وهو الأسمع وجودًا في المرءِ .

العلم يؤسسه السمع والتلقي ، ويقرُّره ويؤطِّدُه ، ويوسّعه ويغازره ويفعّلُه الرؤية (البصر) .

قولُه ﷻ : ﴿ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾ يقرر مسؤولية عنْ هذه الثلاثة (السمع والبصر والفؤاد) وهي مسْؤوليةٌ عن سوءِ توظيف هذه الثلاثة (السمع والبصر والفؤاد) ، وعن تعطيلها أيضًا ، ولعلّ تعطيلها عمَّا خلفت لَه هو المُوقعُ في توظيفها فيما لم تُخلق له ، فكلِّ شيْءٍ حاجزت بينه وبيْن ما خلقَ له كان لزامًا ألاَّ يكون فيما خلقت له .

ما نظرتْ عين إلى محرم إلا من صَرَفِها عن النظر فيما فرضَ أن تنظر إليه ، وفيه ، الناظرون في آياتِ الكون يستنتجون منها معالم الهدى لا تنظر أبصارهم وبصائرهم إلى ماحرّم الله ﷻ النظر إليْه فضلا عن النظر فِيه ، وكذلك السمعُ والفؤاد .

قولُه ﷻ ﴿ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾ حثٌّ بالغٌ على استثمار هذه النعم فيما خلقت لَه : خلقت لاستنتاج معالم الهدى إلى مرضاة الله ﷻ منْ آياتِ الأكوانِ ومنْ آيات القرآن . فمن عجز عن أن يُحسن فهم آيات القرآن لعجمة في لسانِه ، لايتبين بها بيان العربيّة ، فإنه لن يعجز إن أراد عنْ أن يحسن فهَم آياتِ الكون .

هذه الأدوات الثلاث : السمع والبصر والفؤاد ، هي أدوات تلقِّي المعرفة وإنتاجها ممّا تلقي : السمع والبصر هما الأدتان الرئيستان لتلقي المعارف والحقائق ، وهما يمثلان أعظم أدوات التلقّي ، وكان فضلُ السمعِ على البصر أعظمَ .

ويأتي الفؤاد أداة صنع المعرفة وإنتاجها ، ليضيف إلى ما سمعت الأذن ، وأبصرت العين ما شأنه أن يُسمع وأَن يبصر ، فتنمو حقائق المعرفة ، فلا يكون المرء مستهلكًا ما أنتج غيرُه ، بل يكون منتجًا ممّا استهلك .

وهذا وَجهٌ منْ وجُوه الْمعنى في ما ذُيلتْ بِه آيةُ سُورة «النّحل» ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ وكأنَّ فِي ﴿ لَعَلَّ ﴾ هنا ذَنوبًا من التعليل .

الشكر هنا أعلاه شكر هذه النعم بحسن استثمارها فيما خلقت لَه ، وما خلقَ (الفؤاد) إلا لينضج ما تلقاه من السمع والبصر ، ولذا كان اصطفاء كلمة (فؤاد) دون كلمة (قلب) الحاملة معنى التقلبِ ، وعدم الثبات ، وهذا يتنافَى مع ما السياقُ لَه ، بيْنا كلمة (فؤاد) وهي من الفأد وهو حرارة القلبِ ، وهذا ممّا يفهمُ منْه إنضاج المعرفة بالقلب ، فالفؤاد صفة للقلب في حالٍ معينة ، وليس اسمًا له ، فاسمه (قلب) ثم يوصف بصفات وفقًا لأحوالِه ، ومنها الفؤاد .

السمع والبصر لا يغنيان إذا لم يكن القلب ذا تيقظ لِما يَفدُ عليْه ، فهؤلاء الغافلون أوالمتغافلون أوالمُغَلِّفُون قلوبَهم بالمعاصِي والاستهتار في ملذات أجسادهم وشهواتهم لا يملكون أفئدة أو لاتكون قلوبهم أفئدة.

المهم أنّ هذه الآية بما تحمله من معانٍ جليلة جاءت بطريقِ الدلالة ، وبطريقِ الإفادة والإيحاء نسقت في سياقِ سورة(النحل) وكلمة (النحل) في هذا السياق رمزٌ لما هو منتجٌ أفضل ممَّا يستْهلك ، ورمز لما هو دؤوب لايكلّ ، ولا يملّ ، ولا يعجز : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل:٦٨،٦٩).

تدبَّر قوله ﴿ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾ وما يوحي بِه للمسلم أن يكون عليْه ، يأكلُ بسمعه وبصره ما في الكون من آيات هادياتٍ ولا يدع سبيلاً إلَى المعرفة إلاّ سلكه ﴿ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ﴾ ثُم ينتج بفؤاده مما سمع وأبصرما هو غذاء وشفاء للنفوسِ والعقول والقلوبِ والأرواح ﴿ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾ ويختم اللهُ ﷻ بيانه فِي هذه الآية بِقولِه ﷻ :

﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ مبرزًا قيمة وأهمية التفكير الذي هو عمل القلب المفتئد (الفؤاد).

واستنباطُ معاني الهدَى من الكتابِ والسنة وفق أصولِ وضوابط الاستنباط هو المعادل النفساني لعمل النحل ، كل يستنبط وينتج ما فيه شفاء وغذاء .

كذلك يحضُ القرآن الكريم على إنتاج المعلم والمعرفة ، وعلى تحقيقها ، وتوظيفها واستثمارها ، وإنّ من خير ما يسمع العبد إنما هو كلامُ ربه ﷻ ، فمنه يمكن للفؤاد أن ينتج معارف ليس كمثلها معارف البشر.

وإذا ما كان العباد في ثَبجِ سُورة (أم الكتاب) يهتفون : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الفاتحة:٦،٧) فإنّه ﷻ يسْتجيبُ لهم فِي فاتحة سورة البقرة : سنام القرآن الكريم . يُبيّنُ لهم هذا الصراط الْمُسْتقِيم .

ولن يستطيع المرءُ أن يحقق ذلك إلا إذا ما علم علمًا بيّنا محققًا سبل الفهم عن الله ﷻ وعن رسُولِه ﷺ .

حسن الفهم والعرفان هو الأساسُ الذي يبنى عليْه كلّ أمرِ المرْءِ . وأجلّه وأهمّه أمر عرفانِه بربه ﷻ ، فذلك العرفان الذي يستحيل بِه المرءُ من حال العبد قهرا إلى حال العبد العابد حبًّا وتشرّفًا ، وتلك التي لا يرغبُ عنها إلاّ مأفونٌ مطعون في عقلِه ، فلا يرجى له فلاح في مسيرِه ومصيره .

والله ﷻ هو المستعاذ بِه ممًّا يشغلُ عن حسن العِرفانِ بِه ، والْمستعانُ بِه على حسنِ طاعته رغبًا ورهبًا ومحبّة وزلفى .

السياقُ النوعي لمعاني القرآن الكريم :

يبدأ القرآن الكريم الحديثُ عنْ نفسه بقولِه ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ ثمّ يصِفه بوصفين رئيسين : ﴿ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ .

يكشف الأول حقيقته .

ويكشف الآخر وظيفته .

ولم يعطف الثانى على الأول بل بناه عليه إذ هو ثمرة من ثماره .

هذا الوصف الوظيفيّ للكتاب الذى لا ريب فيه يُومِئ إنزاله هذا المنزل على لاحب سياقة المعنى مع بنائه على هذا النحو البيانيّ إلى أن حقيقة هذا الهدى لا ينحصر في بيان أحكام معاملة الخلق للخالق ولأنفسهم وللآخرين إخوانا أو أعداء ، بل يُعنى ذلك الهديُ بغرسِ القناعةِ الفكريّة والطمأنينة القلبيّة بهذه الأحكام ، فليس من البيان النّاجح الكشفُ عن الأحكام دون تهيئة النُّفوس لتقبلها والإقبالِ على الالتزام بها دون مراقبة بشرية ودون إحاطتها بما يجعل بيانَها مُتجاوزا أثره مجال الفكر والنظر إلى عالم الحركة والسلوك ، لهذا كان من سنن البيان القرآنى أن يمزج بيانه أحكام الشريعة الضابطة حركة الحياة بالمعانى الروحية المفعمة القلوب إقداما على الاعتصام بهذه الأحكام والتزاما بها في السر والجهر عبر شئون الحياة واستشعارا بمذاق الرضا في الخضوع لها وهول القول في اختراق حدودها أو الاقتراب من حماها .

من هنا كان المعنى القرآنى مزيجا متفاعلا من عنصرين : التشريعى وينطوى فيه العقدى ، والروحى الماثل في غرس القناعة الفكرية والطمأنينة والوجدانية بهذا العنصر التشريعى في قلب المكلف .

ولا تكاد تجد معنى قرآنيا إلا وهو وليد التفاعل بين هذين العنصرين على اختلاف في مقادير هذين العنصرين ودرجات ظهورها .

وقد يظن أنَّ ثَمَّ ما هو مشغلة الفقهاء وحدهم ، والمسمى بآيات الأحكام ولا سبيل للبلاغى إلى تدبره إذ أن مشغلة البيانى عندهم المعانى الروحية ، وأنَّ ثَمَّ ما هو مشغلة البلاغيين دون الفقهاء كالقصص القرآنيّ وذلك نهجٌ خاطئٌ إن لم يكن آثما ، فما مِن آية إلا قد تشكَّل معناها من التثقيفيّ والتكليفيّ معا . ومنزلها في السياق الكليّ للسورة هو الذى يبرز عنصراً على آخر ، وبناؤها اللغوى هو الذى يمنحُ عنصرا جلاءً وقربًا إلى الإدراك دون الآخر .

إن المعنــى (التثقيفــيّ) في آيــات المــيراث والقصــاص والــرهن والربــا ..... ممزوجٌ في المعنى التكليفيّ يترقرق في مجـراه ، ويقـوم بمهمـة غـرس القناعـة الفكرية والطمأنينة القلبية في المتلقِي لهذا المعنى التكليفيّ .

القيمة الوظيفية لبيان هذا المعنى التكليفـيّ لا تكـون إلا مـن خـلال القناعـة الفكرية والطمأنينة القلبيةِ بهذا المعنى لدى المتلقـى ، ولـذا تـرى هـذه المعـانى التكليفية إنما تأتى مصورة بصور تعبيرية مشتملة على خصائص تركيبية كالتى جاءت عليها المعانى التثقيفيّة ، فآيات الأحكام والعقيدة قد اشتملت على تقديم وتأخير وتعريف وتنكير وفصل ووصل ، واشتملت على إنسجام صوتى لطيفٍ ، وأقيمت على مساقٍ هى به آنس ومقامٍ هى فيـه أعـزُّ وأكـرمُ ، وآيـاتُ القصـص وما شاكلها تحتضنً فيضًا منٍ المعنى التكليفيّ (عقيدة وسلُوكًا) يستنبطُه أهـلُ البصيرة النَّافـذة بسبيلٍ مـن سُبل الاسـتنباط المعهـودة لـديهم ولا سـيما سـبيلُ الإشارة والفحوى .

القصص في سورة الكهف مثلا تستنبط منه معانٍ فقهية لا تكـادُ تتكـرَّر علـى نحوٍ ما يتكرّر غيرها ، ولا سيما المعانى المتعلّقة بمًا يسمًّى بالسياسة الشرعية .

لًنظر في قصة الفتية كيف يمكن لنا استنباط كثير من دقائق فقه الواقع حـين يكون ولى الأمر وبطانته ودهماء الناس طواغيت وفئة من الأمة عرفـت طريقهـا إلى الله ﷻ وكيـف يُمكــنُ أن تُحقـق لنفسـها الأمـن العقـدى فــي وجــه هــذا الطاغوت .

وفي قصة صاحب الجنتين يمكن لنا فقه واقع الطـاغوت الاقتصـاديّ وكيـف يمكن لنا أن نحقق لأنفسنا العصمة من الترَدِّي في مسـتنقع الجشـع الاقتصـادِيّ والاعتداد بنعيم زائل .

وفي قصة موسى والخضر يمكن لنا فقه كـثير مـن واقعـات الحيـاة المُتْرَعـةِ بظلـم الـولاة واعتـداءاتهم وفسـق الذريـة وغائلـة الخـوف علـيهم مـن الحاجـة والمسبغة وكيف أنَّ صلاحَ الولِيِّ يقي من يَرعاهم مصارع السُّـوء ويقـيِّض لهـم خيرةً من خلقه ويسخّرهـم لهم .

وهو إذا ما بدا في صورة غلامين لرجل صالح فهو واقع مع الأمة حين يكون وليها صالحا .

وفيها أيضا من فقه أدبِ التّلميذ مع شيخه وضرورة الصّبر على العلم وحكمة الشيخ ولقانيته .

وفي قصة ذى القرنين يمكن لنا فقه واقع القوة والعلم حين يكون في يد صالح عادل لتقف في وجه المفسدين في الأرض .

دقائق وجلائل من فقه معرفة الواقع داء ودواء منهجا وحركة إنما يأخذهم أهل العلم من القصص القرآنى .

وما في قصة يوسف مثلا من دقائق الفقه ما لا يقل أثرُه في الحياة عمَّا هو في آيات الأحكام التى في سورة البقرة والنساء والمائدة مثلا والتى لقيت عناية أصحاب التفسير الفقهى للقرآن ، بل إن في قصة يوسف من دقائق الفقه والتشريع ما نكاد لا نبصره في غيرها .

وإذا ما كان الفيض التّثقِيفيّ للكلمات هو الذى أحدث الهدم في النفس الجاهلية وأحدث بناء وتكوينا نقيًّا لهذه النفس فإنّ هذا الفيض التثقِيفيّ ينداح في تجاويفه المعاني الفقهيّة والعقديّة الدقيقة .

مجملُ الأمرِ أنَّ لمعاني الْهُدَى في القرآن الكريمِ سياقينِ نوعيين كليين متمازجين :

سياق تكليفٍ عقدي وسلُوكي (شرعي).

وسياق تثقيف نفسيّ وقلبيّ وروحيّ .

والانشغال عنْ أحدهما فيه مضرةٌ بالغة بِحسنِ تلقّي الآخر والتأدُّبِ بِهِ .

وإذا ما كان لكل سياقٍ أئمة فحسنٌ أنْ يكونَ كلُّ إمامٍ آخذًا بالسياقِ الآخر أخذ مليكٍ لاغفلُ . فالعقلَ التكليفيّ لايكملُ إلا بالعقلِ التّثقِيفيّ .

ومنْ ثمّ يتأطّدُ أن المجال الوظيفي للاسْتنباط منْ بيانِ الوحي : ليست بمحصورٍ في استنباط المعنى الفقهى التشريعى ، بل هو شاملٌ معه استنباط

المعانى التثقيفيّة دانية التى تحمل مسئولية أداء الشطر الآخر من الهدى البيانى لخطاب الشريعة .

ليست مهمة الفقيه استنباط الأحكام وتقريرها وتجليتها وتبيان منزلتها على درج القطعية والظنية ، بل عليه مهمة تلازم تلك المهمة ، عليه استنباط مقاصد التشريع لكلّ حكم وملامح الهدى فيه ، وتحرير سبل النفوذ إلى سويداء القلوب ليضبط حركة الحياة ضبطا يرقب الله ﷻ وحده عبر الحياة وذلك ما قام به ﷺ فما كان يقصر بيانه على تحرير الأحكام التشريعية ، فقد كان يقيم هذا التحرير في مساقٍ زاخرٍ يفيض بالإقناع الفكرى والوجدانى وفي كنف قرائن كاشفة عن مقاصد التشريع العالية ، ولا يرث العلماء عنه شطر رسالته ، وإنما يرثونها كلَّها : تحرير أحكام وكشف مقاصد .

إن حركة الاستنباط الفقهى المتأخرة القائمة على الفصل بين شطرى الفريضة الاستنباطية ، والاكتفاء بشطرها الأول قد ولدت جيلا ممّن يدرسون دقائق تحرير الأحكام الشرعية إلا أن فيهم غير قليل ممّن هو شاردٌ عن الخضوع لسلطان هذه الأحكام ، فبات فيهم من هو الأسوة القميئة للفقيه ، باتَ فيهم فقِيهُ السّلطانِ الطَّاغوتِ ، وفقيهُ الفاسقِ الفاجر ، وفقيه القُرى السّياحية ، والمناشط الإعلامية الإعلانية والفنيّة فضعفت ثقةُ غير قليلٍ من الناسِ بالفقهاءِ .

القائمون على تحقيق علم الاستنباط من الكتاب والسنة عليهم أن يعيدوا إلى شطريه تمازجهما وتفاعلهما ، إذ أن تربية الناشئة على علم تحرير المعانى الشرعية ممزوجا بفقه المعانى التثقِيفيّة يدفع إلى الحياة جيلا تشرح حركتهم في الحياة دقائق ما استودعت قلوبهم وأوراقهم من معان شرعية محررة ، فيعلمون الناس شريعة الله ﷻ بسلوكهم لا بشقشقة ألسنتهم .

وإذا ما كنتُ قد ذهبت إلى خطيئة حصر مسئولية الفقيه في تحرير المعانى الشرعية والإعراض عما تلبس بها وامتزج فيها من مقاصد الشريعة والمعانى الروحية فإنى كذلك ذاهب إلى أنَّ مسئولية البلاغى : (فقيه البيان وحصائد

الألسنة) غير محصورة في استرواح المعانى الشعرية في الكلمة الإنسان وارتشاف رحاق الصور الشعرية وغلالة خصائص التراكيب المستجمعة من ذوب النفس الشاعرة .

من جعل ذلك منتهى وكَدِه وقصدِه فقد وقع في مستنقع «البلاغة للبلاغة» إذ جعل فقه البيان دقائقة ورقائقة الوسيلة والغاية .

تلك التى دفنت كثرةٌ من البحوث والدراسات البلاغية فيها رؤوسَها ، وهى التى قد حذر من مثلها المعصوم سيدنا محمّد ﷺ .

روى أبو داود في كتاب(الأدب) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا ابْنُ السَّرْحِ حَدَّثَنَا وَهْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ شُرَحْبِيلَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «مَنْ تَعَلَّمَ صَرْفَ الْكَلاَمِ لِيَسْبِىَ بِهِ قُلُوبَ الرِّجَالِ أَوِ النَّاسِ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً».

فإذا ما كان تعلّم تصريف الكلام إبداعا من أجل غاية نكراء هو الخطيئة التى تحبط العمل فتعلّم تصريف الكلام فقها وتأويلا وتدبُّرا من أجل الاستمتاع بجمال العبارة دون تجاوز هذا الاستمتاع إلى ما بعده من غاية أجدى وأرفع أسمى وأنفع هو أيضا خطيئة تورث عاقبة السّوء فما تكون البتة مسئوليةُ البحث والدّرس البلاغيّ في بيان الكتاب والسُّنة محصورةً في الاستمتاع بجمال البيان ، ولا مجرّد تجاوزه إلى استبصار بعض ملامح الإعجاز البيانيّ للذّكر الحكيم .

في هذا الوجه الإعجازيّ تمتزج وجوهٌ إعجازيَّة أُخرى منها الإعجاز التشريعيّ للقرآن وإعجاز تكوين أمّة عصماء صامدة أمام المحن والدّواهى منذ نبتت في أم القرى وإلى أن تقوم السّاعة .

ومن ثم فإنّ مسئولية البيانيّ إزاء الوحى : قرآنا وسنة لا تنحصرُ في استرواح الجمال البيانيّ في ملامح التراكيب وأعطافها وأردانها بل تنطلق من الإتقان لهذا الاسترواح ، إلى أفق التفرس في المعانِي التى ترسُم السبيل القويم

إلى هداية الأمة إلى ما فيه عزُّها في هذه الأرض بين الأمم وإلى ما فيه سعادتها في الآخرة من دون الأمم ، فيقف هذا التَّفرس بصحبة على علائق تلك المعانِي فيما بينهما ، ويتوصّل إلى بيان أمرها كيف تختلف وتتفرق ..... حتى يستطيع رصد حركة هذه المعاني وضبطها .

وإتقان هذا في آفاق معانِي التَّشريع أشدّ ممارسة ومزاولة منه في أفق غيرها من المعانى ، إذ أن القرائن الخارجية المؤثرة في ضبط حركة المعنى التشريعِيِّ في البيانِ الوحيِ جدٌّ كثيرةٌ والسَّعي إلى استحضارها يحتاجُ إلى تجاهد جهيد ، مضافا إليه إتقان ما يستوجبُه فقه الجمال في صياغة المعاني النفسيّة التثقِيفيّة .

والبيانيّ والفقيه حين يبصران واقع مسئوليتهما إزاء الكتاب والسُّنة ويعلمان أنهما على حالهما الرَّاهن إنما يقوم كلٌّ منهما بشطر ما فرض عليه من النصح لكتاب الله ﷻ ولسنة نبيه ﷺ فإنهما يدركان أنَّ عليهما أن يقُوما بتحقيق أمر الله ﷻ : ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة:٢) ومن صور هذا التَّعاون أن يقدّم إلى الأمّة تحرير أحكام تشريعات الله ﷻ في كتابه وسنة نبيه ﷺ ممزوجةً بما يُعينُ هذه الأمة على الامتثال والخضوع لحكم الله ﷻ فذلك الامتثالُ هو روح الإيمان بالله ﷻ وبرسوله ﷺ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥) .

الإيمان الحق بالله ﷻ وبرسوله ﷺ قائم على تلك الحقائق الثلاث :

الاحتكام إلى شرع الله ﷻ قرآنا وسنة .

والطَّهارة من الحرج مما تقضى به شريعته .

والتسليم المطلق له .

هذه الحقائق الثلاث هى ثمرةُ فقه مقاصد التشريع واسترواح معانيه استرواحًا يغرسُ في المرءِ الاقتناع والإيقان الفكريّ والوجدانيّ بمعاني الكتاب والسنة فيجتمع له بذلك فقه الدين شريعة ، وفقه التّدين تطبيقا في سلوكه

الفرديّ وتنزيلا في واقعه الجماعيّ ، وذلك ما لا يكون بغير امتزاج صنيع الفقيه وصنيع البيانيّ في تدبّر كلمة الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ .

تَبَيّنَ لك ممًّا مضَى أثر اجتماع عقلين في قراءة النصّ المقدس : بيان الوحي قرآنا وسنة ، وأنّ لكلّ عقلٍ منهاجَه وأدواتِه الَّتي بها يقع التّكاملُ المعرفيُّ والسّلوكيّ في الفقه والفهم واستنباط معاني الهدى من هذا البيان المقدس

وأنّ العقلَ البلاغيّ إنْ تكنْ طَلِبتُه من البيان غير طَلِبة العقلِ الأصوليّ والفقهيّ ، فإنَ الطَّلِبتين في بيانِ الوحي متمازجتان في غالب الأمر :

العقل البلاغي مهمومٌ بالمعاني النفسيّة التي يُحقق حسنُ طلبها وفقهها للنفسِ البشرية صُنوفًا من التَّثقِيف الذي يجعلها تقبلُ على ما تؤمرُ بِه إقبال محبة ، وتدبر عما نهيت عنه إدبار وجلٍ ومهابةٍ ورهبٍ ، يكون حجازًا صلدًا بينها وبين أفاعيل الشيطان .

العقلُ البلاغيّ ردْءُ العقل الأصوليّ ، زمهيَّءٌ لطلبة العقل الأصوليّ ، ومنتجه التدبريّ سبيلاً إلى أن يتمكن في القلوبِ والنفوس ، وأن يفعمها ، يملأ أقطارها ، فلا يدع فيها منفذًا للشيطان .

يحسبُ بعضُ طلابِ الْعلمِ أن كتابَ عبد القاهر (أسرار البلاغة) معقودٌ لدراسة ما أسماه المتأخرون علم البيان أو الصورة البيانية ، على نحو ما تراه في أسفار مدرسة المفتاح ، والأمر على غير ذلك :

كتابُ أسرار البلاغة هو منْ أهمّ كتبِ البلاغة التي يجبُ على علماء أصُول الفقه في زماننا هذا أن يبالغوا في الاعتناءِ بِه ، وأن يجعلوه مصدرًا منْ مصادرِ حسن فقه بيان الوحيِ ، ذلك أن هذا الكتابَ معقود لأمر حرّره عبد القاهر :

نصَّ الإمامُ على أنّـه قائم فيه إلى أن يَتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ، ومن أين تجتمع وتفترق ، وأفضل أجناسها وأنْواعها ، ويتتبّع خاصّها ومُشَاعَها ، ويبين أحوالها في كرم مَنْصبها من العقل ، وتمكُّنَها في نِصَابه ، وقُرْب رَحِمِها منه ، أو بُعدها حين تُنسب عنه...»

خمسة هي مرتكزات النظر في أمرالمعاني في كتابِه الأسرار :

كيفية اختلاف واتفاق المعاني .

جهة اجتماعها وافتراقها .

تفصيل أجناسِها وأنواعها .

تتبع خاصها ومشاعها .

بيان حالها من العقل وتمكنها فيه وقربها منه أو بعدها عنْه .

يهدي إلى أنّ هذا الغرضَ لا يُنال على وجهه ، وطَلِبةٌ لا تُدرَك كما ينبغي ، إلا بعد مقدّماتٍ تُقدَّم ، وأصول تُمهَّد ، وأشياءَ هي كالأدوات فيه حقُّها أن تُجمع ، وضروبٍ من القول هيٍ كالمسافات دونه ، يجب أن يُسَار فيها بالفكر وتُقْطَع ، وأوَّلُ ذلك وأوْلاه ، وأحقّهُ بأن يستوفِيَهُ النظر ويتَقَصَّاه ، القولُ على التشبيه والتمثيل والاستعارة ، فإن هذه أصولٌ كبيرة ، كأنَّ جُلَّ محاسن الكلام إن لم نقل : كُلَّها متفرّعة عنها ، وراجعة إليها ، وكأنها أقطابٌ تدور عليها المعاني في مُتصرَّفَاتها ، وأقطارٌ تُحيط بها من جهاتها ، ولا يَقْنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تُذكر ، ونظائرَ تُعدُّ .

فهذا صريحٌ في أنّ نظره في أمر التشبيه والتمثيل هنا مقدمة للنظر في أمر المعاني من الجهات الخمس التي أشرت إليها قبل ، وأن النظر في التشبيه والتمثيل لابد أن يعنى بأمر المعنى فيه .

والأصوليون في مسيس الحاجة إلى إتقان فقه علاقاتِ المعاني القائمة في بيان الوحي على النحو الذي ذكره عبد القاهر .

ولو راجعت الذي مضى في الصفحات الماضِية من هذا الكتاب ، لرأيت معالم ذلك وملامحه قائمة .

وإنّي أزعم أن ما تكرم بِه الله ﷻ فأعان عليه في هذا الكتاب من التدبر لآيات كتابه ، وسنة نبيه ﷺ هو ثمرة من ثمار كتاب (أسرار البلاغة) وهو كالبيان العمليّ للغرضِ الذي أقيم له كتابُ أسرار البلاغة لعبد القاهر .

ولا غرابة في أن يكون كتابُ بلاغة أصلاً يشكل العقل الأصوليّ ، فكتاب الأسرار لعبد القاهر ليس من الكتب التي تعلمك مسائل العلم ككتاب المفتاح ومدرسته ، وإنما يعلمك كتاب الأسرار ، وكتاب الدّلائل حسن النظر في العلم وغيره ، هو وكتاب (الكتاب) لسيبويه ، وكتاب (الرسالة) للشافعيّ ، وكتابُ (الخصائص) لابن جني ممّا لايعلمك العلم في باب كلٍّ فحسب ، بل يعلّمك معه حسن النظر في العلم وغيره .

يعلمك كيف كانت العلماء ينظرون فيما بين أيديهم ، ويستخرجون ما فيه ، ويحسنون الإبانة عنه . وذلك هو عمل الأصولي ، ولذا سمي علمهم (علم أصول الفقه)

وقد روي أنَّ الجرميّ قال : لي ثلاثون عاما أفتي الناس من كتابِ سيبويه ، فقيل للمبرد ، فقال : صدق ، فكتاب سيبويه إنما يعلم حسن النظر .

بين دعوتين :

دعوة لتجديد الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ .

ودعوة لإعادة قراءة القرآن بمنجزات العصر التأويلية .

في مواطن عدة ممّا سبق أكدت أهمية الدعوة لتجديد الفهم عن الله ﷻ وعن رسُولِه ﷺ وأهمية الدعوة إلى تجديد التديُّن بما جاء بِه بيان الوحي قرآنًا وسنة . وكلّ ذلك لايقبل إلا منضبطًا بضوابط الفهم عن الله ﷻ وعن رسُوله ﷺ والتي حرصتُ على تبيينِها وَتقرِيرِها في صدر القولِ في هذا الكتابِ .

دعوتي إلى تجدِيدِ الْفهمِ عنِ الله ﷻ وعنْ رسُولِه ﷺ وإلى تعاون العقلين الأصولي والبلاغيّ فِي تحقيقِ ذلك إِنّما هي دعوة تقف على الطّرفِ المناقضِ ما يتنادى بِه جمهرة من العلمانيين والإعلاميين إلى إعادة قراءة القرآن .

تبصر الفرقِ جليًّا بيْن الذي أذهبُ إليْهِ وبين دعوتهم إذا ما استوعبت مقالي في هذا الكتاب ، واستمعت إلى قولِ أحدِ التّنويريين يعلنُ :

«فيما يتعلَّقُ بالقرآن بشَكلٍ خاصٌ فإنّي سَأُدافِعُ عَنْ طريقةٍ جديدةٍ في القراءةِ ، طريقةٍ محرّرةٍ فِي آن معًا من الأطر الدّوغماتية الأرثُوذكسية [١] ، ومن الاختصاصاتِ الْعلميّةِ الْحديثَةَ الّتي لاتقلُّ إكراهًا وَقسْرًا .

إنّ القراءةَ الّتِي أحلمُ بِها هِي قراءةٌ حرّةُ إلى درجةِ التّشرّدِ والتّسكعِ فِي كلّ الاتجاهاتِ . . .

إنّها قراءةٌ تَجِدُ فِيها كلُّ ذاتٍ بشريّةٍ نفسَها سواءٌ كانتْ مسلمةً أمْ غيرُ مسْلِمةٍ . أقصدُ قراءةً تتركُ فِيها الذّات الْحريّة لِنفسِها ، ولدِينامِيكيتها الْخاصّة فِي الربطِ بيْن الأفكارِ والتصورات انطلاقًا منْ نصُوص مختارةٍ بِحرية منْ كتاب [٢] طالما

---

(١) كلمة : «دوغماتية» تعني العقائدية المغلقة ، فهي تشي بنعت سلبيّ ، فليس كل عقائدية تكون دوغماتية ، بل ذلك لما هو عقائدي منغلق .
وأما «الأرثُوذكسية» فيقول هاشم صالح وهو المتعبدُ بترجمة نتاج محمد أركون :
«أمَّا مصطلحُ الارثوذكسية (...) فقد نقلته كما هو إلى اللغة العربية ، وهذا على الرغمِ من احتمالية التورط في الخلطِ بيْن معناه ، ومعنى المذهب الأرثوذكسيّ فِي المسيحية ، ولكنْ هذا الخلطُ يزولُ إذا ما علمنا بأنّ هذا المصطلح سابقٌ فِي على المذهبِ الأرثوذكسيّ ، وهو يعني حرفيًّا : الخطّ المستقيم أو الرأي الصحيح .
أما المعنى الاصطلاحيّ للكلمة فهو غيرُ ذلك بالطبعِ إنه يعني النواة العقائدية الصلبةِ والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لأيديولوجية ما أوْ لاتجاه سياسيّ ما ، والتي ترفضُ كلّ ما يقعُ خارجها باعتبار أنّه ضلال وهرطقة .
ويحتلُّ هذا المصطلح مكانة مركزية في علوم الأديان ، وفي العلوم السلوكية بشكل عامّ ، كأنْ نقول : الأرثوذكسبة المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية أو حتى الأرثوذكسية الشيعية أو السنية أو الكاثوليكية أو البروتستانتية ...»
راجع مقال هاشم صالح (الترجمة والعلوم الإنسانية : محمد أركون نموذجا) في كتاب (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر) لمحمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ، ط(٣)٢٠٠٦م ، ص٩ ، ١٠.

(٢) يقول هاشم صالح مترجم كِتابِ الفكر الأصولي واستحالة التأصيلِ لأركون في الهامش (ص : ٧٦) : «المقصودُ بالكتابِ هنا القرآن نفسه ، لأنّه ينتقلُ منْ موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر مختلفٍ تمامًا دون أيّ تمهيد أوتسلسلٍ منطقيّ» اهـ
لايخفى عليْك جهلُ هاشم صالح في تعليقه هنا بالقرآن الكريم واتساق موضوعاته ومعاني الهدى فيه . وبرغم من هذا يتصدى هووأستاذه أركون للقول في القرآن .

عاب عليْه الْباحثُونَ «فوضاه» ولكنها الْفوضَى الّتي تحبّذُ الحريّة المتشردة فِي كلّ الاتّجاهات.

إنّي أدافعُ عن هذه القراءةِ الْجديدةِ منْ أجلِ الْخروجِ كُليّا ونهائيًّا من كلّ البلاغياتِ التّعسُّفيةِ، ومنْ كلّ التركيباتِ «المنطقيّة» الاصطناعيةِ، ومنْ كلّ الأنظمةِ الْخادعةِ الْمفروضةِ بِعدَ فواتِ الأوانِ مِنْ قِبَلِ الْقراءاتِ الْفقهيّةِ، فاللاهوتيةِ، فالتبجيليةِ، فالأيديولوجيّة فالهلوسيّة. أقول ذلك، وأنا أفكرُ بالطّبعِ بالحرية الخلاقة لشخصٍ كابن عربي، ولكنّ الْحرية التي أتدرّأُ علَى الحلمِ بِها أكثرُ انفجارًا أو تفجيرًا منْه بكثيرٍ، وذلِكَ لأنّها تشمـلُ كـلّ الصّيَغِ أو التّجاربِ الانفجَاريّة الّتِي حاولَ أنْ يصِلَ إليْها كبارُ الصُّوفية والشّعراءِ والمفكرين والفنانين»[1].

تلك هي القراءة الجديدة التي يدعو إليها أولئك العلمانيين.

ومن ثم فمُحمّد أركون يقرر أنّـه «ينبغِي على كليّاتِ الشّريعةِ (وعُمومِ المعاهدِ الدّينية التّقليديةِ) أنْ تعدل مناهجها، وأَساليبَها لِكيْ تُمارسَ دورَها، كما يمارسُ معهدُ الدّراساتِ الكاثُولوكيّة فِي باريس دوره، وكما يُمارس معهد التيولوجيا الكاثُولوليكيّة فِي ستراسبورغ دوره، وكما يُمارس معهد التيولوجيا البروتستانتية فِي ستراسبورغ دوره، وكذلك الأمرُ فِي ما يَخصّ المعاهد المماثلة فِي إنكلترا، وألمانيا الغرْبيّة...»[2].

ما يرسُمه أركون منهجا لتعليم الدّين يُحيله إلى ثقافة، وليس منهج حياة، شأنه شأن أي ثقافة بشرية، بقدر ما تؤثر هذه الثقافة في صاحبها بقدر ما يؤثر علم الكتابِ والسنة فِيه.

---

(١) الفكر الأصُولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط (٣) ٢٠٠٧م ص ٧٦، ٧٧.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط(٥) ٢٠٠٩م ص ٢٩٤

ولذا لا يملّ أركون من التصايح بتسفيه مناهج السلف في العلم بكتابِ الله ﷻ وبسنة رسُوله ﷺ ، وتعليمها ، ومن ثم يطلق عليها مصطلح (أرثوذكس) بكلّ ما يحمله هذا المصطلح من دلالة تسنيهية .

وما هذا بِدَيْدَنِهِ وحده ، بل هو فريضةٌ علمانيّة لا يترخصُ في الغفلة عنها ، فمن غفل قضى واستغفر .

ومن المفارقة أن يعمد المستشرقُ الفرنسيّ (روجيه أرنالديز) في مداخلة له على محاضرة ألقاها أركون في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسّياسةِ بباريس في مفتتح سنة ١٩٨٩م عنوانها (الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان) قائلا :

« أعتقدُ أنّ الفكرةَ الْمحوريّة لِمحمّد أركون ، والّتي طالما تناقشنا حولها فِي الماضِي (وهو يعلمُ أنّي لست متفقًا معه دائمًا) أقول : إنّ الفكرةَ الْمحوريّة هِي التالية :

لقد وجدتْ في تاريخِ الإسلامِ تركيبات تيولوجية (لاهوتية) وقانونية وتشريعية جمّدت ، وربما بدّلتْ وشوّهتْ التّعاليم القرآنية الّتي كانتْ منفتحةً غَنيّةً متعدّدة الاحتمالات ، والّتي يمكن للبشريّةِ أنْ تتأمّل بِها ، وتفكّرَ فِيها حتّى يوم الدّين .

وَأعتَقدُ أنّه إذْ يقُولُ ذلك يقُولُ أشياءَ صحيحة . ولكنّي سأدافعُ ، ولو لِلحظةٍ عنْ أولئك الفقهاءِ والعلماءِ والْمفسّرين الّذين طالما دَرستُمْ ، وعاشرتُم نصُوصهم .

سوف أُذَكّرُ مُحمّد أركون بأنّ هؤلاءِ الفقهاءَ كانُوا نشطينَ جدًّا ، وأنهم حرّكوا النّصُوص الْقرآنية ، وأنعشُوها بتفاسيرهم إلى درجة أنّه يصعبُ علينْا اليوم حتّى باسمِ العُلُومِ الإنسانية العزيزة جدًّا عليْك ياسيد أركون أن تجد فيها شيئًا آخر جديدًا غيرَ الّذي وجدُوه »[١]

اعلم أنّ مقالَ (روجيه ارنالديز) غير طاهرٍ فضلاً عن أن يكونَ طهورًا ، فهو

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون : ص ٣٢٦ (م.س)

ذو جهد بارزٍ في إفساد العقلِ المسلم بما ينشره في الشأن الإسلامي ، وتبجيله التيار الباطني .

وأعلم أنّ قولَه إنه ليس من سبيل إلى ما يمكن أن يضاف إلى ما قال الفقهاء والعلماء والمفسرون لا يُسلم ، ويجبُ ألا يسلم ، فمنْ وراءِ ذلك أنّ ما في القرآن قد استنفد ، ولم يبقَ ما يحرّضُ علَى الانشغالِ بِه ، فهومعدنٌ قد استخرجَ كلَّ ما فيه ، فلم الاشتغالُ بِه ، فكل ما يُستحدَثُ من مناهج نظرٍ وما يستجدُّ من أدوات تفعيلٌ لن يؤتيَ ثمره منْ أن ما يُعملُ فيه قد نضب ، وجف ماؤه . وهذا مكرٌ مفضُوح ، وتلك مدعاةٌ يناقضها ماروواه الترمذي في كتاب (فضائل القرآن) من سننه بسنده موقوفًا على أميرِ المؤمنين عليّ ابن أبي طالبِ ﵁ :

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْجُعْفِيُّ قَالَ سَمِعْتُ حَمْزَةَ الزَّيَّاتَ عَنْ أَبِى الْمُخْتَارِ الطَّائِىِّ عَنِ ابْنِ أَخِى الْحَارِثِ الأَعْوَرِ عَنِ الْحَارِثِ قَالَ : مَرَرْتُ فِى الْمَسْجِدِ فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِى الأَحَادِيثِ فَدَخَلْتُ عَلَى عَلِىٍّ ، فَقُلْتُ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، أَلاَ تَرَى أَنَّ النَّاسَ قَدْ خَاضُوا فِى الأَحَادِيثِ ؟

قَالَ : وَقَدْ فَعَلُوهَا ؟ قُلْتُ : نَعَمْ .

قَالَ : أَمَا إِنِّى قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « أَلاَ إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ ». فَقُلْتُ : مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَالَ : « كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنِ ابْتَغَى الْهُدَى فِى غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الَّذِى لاَ تَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ وَلاَ تَلْتَبِسُ بِهِ الأَلْسِنَةُ وَلاَ يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلاَ يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلاَ تَنْقَضِى عَجَائِبُهُ هُوَ الَّذِى لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا (إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِى إِلَى الرُّشْدِ) مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِىَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ». خُذْهَا إِلَيْكَ

يَا أَعْوَرُ . قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ . وَفِى الْحَارِثِ مَقَالٌ .

وما رواه الدارمي في كتاب (فضائل القرآن) من سننه موقوفًا :

حَدَّثَنَا جعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ - هُوَ الْهَجَرِىُّ - عَنْ أَبِى الأَحْوَصِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : « إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدُبَةُ اللَّهِ ، فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدُبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ وَالنُّورُ الْمُبِينُ وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ ، عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ ، وَنَجَاةٌ لِمَنِ اتَّبَعَهُ ، لاَ يَزِيغُ فَيَسْتَعْتِبُ ، وَلاَ يَعْوَجُّ فَيُقَوَّمُ ، وَلاَ تَنْقَضِى عَجَائِبُهُ ، وَلاَ يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ ، فَاتْلُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْجُرُكُمْ عَلَى تِلاَوَتِهِ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ حَسَنَاتٍ ، أَمَا إِنِّى لاَ أَقُولُ الم وَلَكِنْ بِأَلِفٍ وَلاَمٍ وَمِيمٍ ».

فالقرآن سيبقى معدنًا لكلّ جديد مجيدٍ ، ولكلِّ مصلحٍ كل زمانٍ ومكانٍ ما بقيتِ الْحياةُ .

ليس الأمرُ متعلقًا بشأن القرآن ، وشأن منهاج النظرِ الذي أسّسه الأئمة الأعلام، كلّ ذلك عندي حصنٌ شامخٌ تتهاوى على صفحته كل الأعاصير الهوج، بل الأمر متعلقٌ بتقاعصِ المُحدَثين من المشتغلين بالعلم ، استعذبوا اجترار المعرفة ، ورضُوا بمقعد حملة العلم ، ورغبوا عن أن يكونوا الأفقه والمنتجين للمعرفة .

المنهج وضوابطه ، والأدوات وتفعيلها ثوابت ، ويبقى تجديد روافد المعرفة ، واكتساب مهاراتٍ تُعين القلب على حسن البصر بما هو دفينٌ من لطائفِ الحقائقِ ودقائقها . كل ذلك مع اليقين الذى لايحولُ ولا يزول بأن القرآن إلهيّ المصدر ، عربي البيان ، إنساني الغاية :

﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾ (البقرة:١٨٥) ﴿ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحديد:٩) .

بهذه الأصول الكلية الثلاثة تنضبط حركة التجديد ، فكل محاولة تجديدية تغفل عن أنه إلهي المصدر ، وأنّه عربيّ البيان ، وأنّه هُدى للناس يخرجهم

من الظلمات في جميع شؤون حياتهم القريبة والبعيدة الدنيوية والأخروية ، الحسية والمعنوية الخاصة والعامة إلى النّور الكاشف عن كل خبيء ، والهادي إلى صراط مستقيم .

وإذا ما كان هذا يقيننا في القرآن ويقين كل مسلمٍ معافًى من داء العلمنة فإن العلمانيين والليبراليين والتنويريين والنخب المثقفة لا يرون القرآن بيانًا ليس كمثله أي بيان ممّا يفرضُ أن يكون له منهاجه الخاص في القراءة والتلقي والاستنباط .

القرآن عندهم نصٌّ شأنه شأنُ أي نصّ قابل للنقد كمثل قابلية التوراة التي بأيدي اليهود الآن ، وكقابلية الإنجيل الذي بأيدي النصارى الآن ، بل هو كالقصيدة والرّواية .

يقول أركون : « لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناسُ عمومًا بالقرآن .

إنّ هذه الكلمة [أي القرآن] مشحونةٌ إلى أقصى حدٍّ بالعملِ اللاهوتيّ والممارسة الطقسيّة ـ الشعائرية الإسلامية المستمرّة منذُ مئات السنين ، إلى درجة أنه يصعبُ استخدامها كما هي ، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق منْ أجلِ الكشفِ عنْ مُستوياتٍ مِن المعْنى والدّلالة كانتْ قد طُمِست وكُبتت ، ونُسيتْ منْ قِبل التّراث التّقويّ الورع »[1].

ويزيد مترجم كتاب أركون الأمر بيانا :

« كلمة قرآن مشحونةٌ لاهوتيًا إلى درجةِ أنّه يصعبُ استخدامها قبلَ تفكيكها ، فهي تفرضُ نفسها على الباحث المسلم بكل هيبةِ التقديسِ التاريخيةِ ، وتسحقهُ تحتَ وطأتها ، فلا يعودُ يجرؤ على طرحِ أيِّ تساؤلٍ عليْها ، فالتلاوةُ الشّعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية أوْ أنّه مكتوبٌ بلغةٍ بشريةٍ هي اللغةِ العربية ، ولذا فلكي نستطيع أن نفهمَ القرآن فإنّه ينبغِي علينا مسبقًا التحرّرُ من الْهيبةِ اللاهُوتية الهائلةِ عندئذٍ ، وعندئذٍ فقط نستطيعُ أن نرى القرآنَ فِي ماديته

(١) الفكرالأصولي واستحالة التأصيل ، محمد أركون ص : ٢٩ (م.س)

اللغويةِ وتراكيبه النحويةِ والمعنويةِ ومرجعياتـه التاريخيـة المرتبطـة ببيئـة شبه الجزيرة العربية »[1].

وهذا الذي استوجبه هاشـم صـالح مـن تعريـة القـارئ نفسـه مـن الإحسـاس بقدسية القرآن ليتمكن من درسه هو ما دعا إليه الشيخ أمين الخـولي ، وأكـد أنَّ القرآن نصّ لغوي يجب أن ندرسه علـى أنـّه نـصٌّ أدبـي شـأنه شـأنُ النصُـوص الأدبية .

نعم كذلك يذهبُ شيخ الأمناء[2].

الدّعوة إلى إعادة قراءة القرآن (تأويله) عندَ هؤلاءِ ليس مخرجها ما رواه أبوداود في كتاب (الملاحم) من سننه بِسنَدِهِ :

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِىُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِى سَعِيدُ بْنُ أَبِى أَيُّوبَ عَنْ شَرَاحِيلَ بْنِ يَزِيدَ الْمَعَافِرِىِّ عَنْ أَبِى عَلْقَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا ». (صححه الألباني)

الذي هو تجديد في الفهم عن الله ﷻ ورسُوله ﷺ بما يصلح الزمان والمكان وسائر الأحوال ، فلا تكون في الناسِ نابتُةٌ إلا واستناروا بهدي بيان الوحي في الخروج من ظلماتها .

فإذا الوحي فيه حـلّ كـل معضـلة لمـن أحسـن الفهـم عـن الله ﷻ وعـن رسوله ﷺ .

وهذا لا سبيل إليه إلا الاستنباط من البيان وفق أصول الاستنباط القويم .

أمَّا العلمانيون الداعون إلى إعادة قراءة (تأويل) القرآن فغايتهم التوصّل بهذا التأويل إلى (شرعنة) تصرفاتهم ، فلا يكون منها ما هو خارج عن الوحي على تأويلهم .

---

(١) السابق (هامش المترجم رقم (٢)

(٢) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، أمين الخولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة . الأعمال الكاملة ـ الجزء العاشر) ص٢٢٩-٢٣٠

هم يريدون أن يتصرفوا في الحياة كما تهوى نفوسهم ثُم يأتي التأويل ليجعل هذه التصرفات شرعية قرآنية ، فلا يبقى في الدّين ما يمنعهم ممّا تهوى الأنفس .

لتنظر ما انتهى إليه شحرور بمنهاجه التأويلي من فقه قول الله ﷻ :

﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١) .

أعمل شحرور منهجه في تأويل : ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ .

وانتهى إلى أنّ جيوب المرأة التي تغطّى في ظروفٍ خاصة ، وليس دائمًا عليْها تغطيتها إنما هي ما بين الثديين وتحت الثديين ، وتحت الإبطين والفرج والأليتين . هذا كل ما تغطيه المرأة المسلمة ، وما عدا ذلك فلها أن تكشفه ، بل هذه الأشياء المذكورة لها أن تكشفها ، فلا تغطيها مع المذكورين في الآية :

﴿ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ﴾

ويقُول : « قد يقُولُ البعضُ : هذا يعنِي أنّ المرأة المؤمنةَ يَحقُّ لها أن تظهرَ عارية تمامًا أمام هؤلاء المْذكورين أعلاه ، والمذكورِينَ فِي نصِّ الآية .

أقول : نعم يجوز إن حصل ذلك عرضًا ، فإذا تحرّجوا من ذلك فهو من بابِ العيبِ ، والحياءِ والعرفِ ، وليس من بابِ الحرامِ لأنّه شملهم مع الزوج.

أيْ إذا شاهدَ والدٌ ابنته ، وهي عاريةٌ ، فلا يقُولُ لَها : هـذَا حـرامٌ ، ولكنـه يقُـول لها : هذا عيبٌ .

ووضعُ هؤلاء مع الزوج لأنها غالبًا تعيشُ معهم ، فعلى المـرأة المؤمنـةِ أن لا تحرجَ من هؤلاء.» [1]

ثُم يقُول : « إننا نقُول هذا لأنـَّه آن الأوان لكي نتسلح بالفكرِ النقديّ ، ونعيدَ النظرَ بأقوالِ الفقهاءِ كلهم حول المرأة».

ثُم يذهبَ إلى أنّ كلَّ رجل له أن ينظر إلى هذه الجيوب الخمسة : (ما بين الثديين وتحت الثديين ، وتحت الإبطين والفرج والأليتين) إذا لم يكن نظره عن شهوة ، وكان ثم ما يدعو إلى ذلك .

أما غيرهذه الخمس فمباح لكلِّ رجل أن ينظر كيفما شاء ، فليس هذا ممَّا حرَّم الله عند شحرور[2].

ويذهب إلى تأويل قول الله ﷻ : ﴿ **وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ** ﴾ أنـّه نهيٌ عن أنْ تعمل المرأة عملاً يترتب عليْه كشفُ شَيْءٍ من الجيوب الخمسة (ما بين الثديين وتحت الثديين ، وتحت الإبطين والفرج والأليتين).

يقُول : « هذا يعني أنَّ الله منع المرأةَ المُؤمنةَ منْ العمل والسّعي « الضـرب » بشكلٍ يظهرُ جيُوبها [أي الخمسة المذكورة آنفًا] أو بعضَها كأنْ تعمـلَ عارِضـة « ستربتيز » (...) أو تقُوم برقصاتٍ تظهـرُ فيهـا الجيـوب أو بعضـها ، ولكنـه لم يحرمْ الرَّقصَ بشكلٍ مطلقٍ ، بل حرم عليْهـا إظهـار الجيـوب أو بَعضـها بشـكلٍ إراديّ ، وهذا لايحصلُ إلاّ منْ أجلِ كسبِ المال ، أوْ علَى شواطئ البحرِ .

---

(١) الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة ، محمد شحرور ، ط(١) سينا للنشر ـ مصر ١٩٩٢م ص٦٠٧

(٢) السابق : ص ٦١١ .

منْ هنا نرى أنّ الله ﷻ حرم في حدودِه مهنتينِ فقط علَى المرأة ، وهما :
التعرية « ستربيتز ».
البغاء .
أمَّا بقية المهن فيمكن للمرأة أن تمارسها دون حرجٍ أو خوفٍ ، وذلك حسب الظروف الاجتماعيّة والتارِيخيّةِ والجُغْرافِيّة »[1]
ثم إلى كليةٍ من كلياته : « وهكذا نرى انَّ لباسَ معظمِ نساءِ أهلِ الأرضِ يقعُ بيْنَ حدُودِ الله ورسُوله ، وهذه هي فطرة الناس في اللباسِ ، وفي بعضِ الحالاتِ الْقلِيلَةِ يَقِفُ الّلباسُ عِندَ الْحدُودِ ، وفِي حالاتٍ أقلّ يتجاوزُ الّلباسُ الْحدُودَ »[2]
« قد أسمعتك على استحياء بعضًا ممَّا انتهت إليه القراءة المعاصرة ، وفي كتابِ شحرورٍ وغيرِه فيضٌ من هذا الضلال والجهل الأحمق بأصُول الفهم عن الله ﷻ وعن رسُوله ﷺ كما بينتها لك تصوراً معرفيا ، وممارسة تدبرية منضبطة بأصول الفهم القويم »[3].
فريضة على أهل العلمِ بكتابِ الله ﷻ وسنة رسُوله ﷺ الذين تلقوه على أئمته ، وتدارسُوه وفق أصولِ وضوابط فهمه أن يقُوموا لله مثنى وفرادى ، زَرافاتٍ ووحدانا ليكشِفوا زور أقوالِ العلمانيين ، ودعاة القراءات المعاصرة للقرآن ونحو ذلك ، وأن يبنوا الحقَّ كما جاءَ بِه بيانُ الوحيِ قرآنا وسُنة حِسبة لله ربّ العالمين .
روى الشيخان البخاري في كتابِ (العلم) من صحيحيهما بسنديهما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا ، يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ ،

---

(١) الكتاب والقرآن : ص ٦١٣.
(٢) السابق : ص ٦١٥ .
(٣) لمزيدٍ من العرفان بصور من التأويلات الفاسدة المضلة لأصحاب القراءات العصرية للقرآن راجع كتابي (تغييب الإسلام الحق) نشر مكتبة وهبة بالقاهرة .

حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالاً فَسُئِلُوا ، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِعِلْمٍ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا».

إن علينا أن نلتفت إلى غايات العلمانيين في ديارنا من الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن والسنة بعقل القرن الحادي والعشرين بعيدًا عن أصُول الفقه والفهم التي اتخذها السَّابقون من ساكني الصحراء العربية كما يقُولون .

إنهم يسلكون إلى غايتهم ثلاث مراحل :

المرحلةُ الأولى : مرحلة تغريب الإسلام الحق كما جاء بِه بيان الوحي قرآنا وسنة وكما فهمه أصحاب رسُول الله ﷺ ، وفهمه التابعون الأئمة من علماء الأمة والرسُول ﷺ قد نبأ بأن ذلك كائنٌ فيما رواه مسلم في صحيحه من كتاب (الإيمان) بسنده عَنْ يَزِيدَ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ أَبِى حَازِمٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «بَدَأَ الإِسْلاَمُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ».

هذه المرحلة كاد العلمانيون يفرغون من تحقيقها ، فما تكاد تقولُ في الناس حقًا جاء به الوحيُ إلا وفغروا أفواههم كأنَّهم لم يسمَعُوا بذلك مِن قبلُ .

والمرحلة الثانية : مرحلة تغييب الإسلام الحق من الأمة .

وهم الآن يجاهدون بكلّ ما أُوتوا من وسائلَ وَإِمْكَانَاتٍ وَضعتها الْحكُوماتُ الْعلمانيّةُ بَيْنَ أيديهم ، فسلكوا سُبلاً عِدّةً :

منها : إقصاءُ علوم الإسلام من معاهد التعليم المدنيّ .

ومنها : السّخرية البالِغةُ من أصحاب هذه العلوم .

ومنها : محاجزةُ علمائه الثّقات عن وسائل الإعلام الرّسمية ، والدّفعُ بمن دونهم علمًا وتثبتًا وتحقيقًا ببعضٍ ممّن لم يُتجاورن من المنتسبين لأهل العلم بدينهم ، رجاءَ اعتلاء مواقع قياديةٍ تسيطر بطاغوتيتها على اتخاذ القرارات المُهمّة .

المرحلة الثالثة : تجريم الإسلام الحقّ . تلك المرحلة شدّت الرِّحال على

المطايا لتحقيقها من قبل الفراغ التام من المرحلة الثانية توسيعًا لجبهة المنازلة ، وإرهابًا لمن لم تنخلع قلوبهم بما فعلُوا في المرحلة الثانية .

تلك مراحل مسيرهم إلى غايتهم : إقصاء الدين الحقّ الذي جاءَ بِه القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، وإحلال البدع والعادات والتقاليد والموروثات الاجتماعية (الفلكلورية) في كل شؤون حياتها حتى العبادات من صلاة وصيام وحجٍّ ، والتي كرسها العبيديون (الفاطميون) منذ ألف عام في ديارنا فغدت عند جمهرة الناس دينًا ، وما هي إلا بدعٌ مارقة عن الطريقِ القويم تلقي براكبي متنها خارج ما جاء به بيانُ الوحيِ قرآنًا وسنّة..

ولا ملاذ لنا إلا الاعتصام بالمنهاج القويم في فقه وفهم معاني الهدى في هذا البيان المقدس ، وتقريب هذه المعاني والدعوة إليه بلسان الحال الصادق المخلص ولسان المقال الفصيح .

إن علينا أن نتصدى بالحكمة والموعظة الحسنة والعلم النافع المحقق المقربِ إلى الأفهام المصلح كل حالٍ وعصرٍ ومصرٍ ، لكلّ محاولات التغريب والتغييب والتجريم ، وأن نعلن كلمة الحق ظاهرة قاهرة تملأ الأسماع والقلوب دونما مللٍ أو يأسٍ وقنوطٍ ، ودونما وجلٍ أو طمعٍ في رضوان أحدٍ من العالمين .

وتلك هي التي يُجاهدُ فيها أهل العلمِ احتسابًا لمرضاة الله ﷻ .

روى أحمد في مسنده بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا فِطْرٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَجَاءٍ الزُّبَيْدِىِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ رضي الله عنه يَقُولُ :

كُنَّا جُلُوساً نَنْتَظِرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجَ عَلَيْنَا مِنْ بَعْضِ بُيُوتِ نِسَائِهِ .

قَالَ فَقُمْنَا مَعَهَ ، فَانْقَطَعَتْ نَعْلُهُ ، فَتَخَلَّفَ عَلَيْهَا عَلِيٌّ يَخْصِفُهَا ، فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَضَيْنَا مَعَهُ ، ثُمَّ قَامَ يَنْتَظِرُهُ ، وَقُمْنَا مَعَهُ ، فَقَالَ : « إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ ».

فَاسْتَشْرَفْنَا وَفِينَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ : « لاَ وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ ».

قَالَ فَجِئْنَا نَبَشِّرُهُ . قَالَ وَكَأَنَّهُ قَدْ سَمِعَهُ». (صححه الألباني) [1]

كذلك يعادل النبي ﷺ القتال على تأويل القرآن بالقتال على تنزيله ، منْ أنّ في التأويل الضال المحرف القول عن مواضعه إبطالٌ له ، فكأنّه إلغاءٌ له من أصله على نحو ما رأيت من التأويل الأحمق الذي مارسه شحرور في آية اللباس في سورة (النور) فما قاله لا يعدو إبطالاً لنصّ الآية ، وردٌّ لها .

العبثُ في تأويل بيانِ الوحي أنكى من العبثِ فِي أعراضِ الناسِ وأموالهم وصحتهم ، فحقّ على وليّ الأمر أن يحاجز أولئك عن مثل ذلك ، وإلا كان راضيًا بما يفعلون .

روى البخاري في صحيحه من كتاب (الشركة) بسنده عن النُّعْمَان ابْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا ، فَكَانَ الَّذِينَ فِى أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِى نَصِيبِنَا خَرْقًا ، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا . فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا ، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا»

علينا أن نجاهد بألسنتنا المعبرة عن معرفةٍ محققة موثقة بالحجة والبرهان القويم ، فذلك جهاد أهل العلم وطلبته .

روى أبو داود في كتاب(الجهاد) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ : «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ».

(صححه الألباني) في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال رواه أبوداود والنسائي والدارمي .

﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٧١) .

---

(١) السلسلة الصحيحة للألباني : حديث رقم (٢٤٨٧) ٥/٦٣٩ .

فريضة الموالاة تقضي بأنّ الأمرَ لم يعد نافلةً . أضحى الأمرُ جهادًا في سبيل الله .

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ ۝٣ أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَسۡبِقُونَاۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ۝٤ مَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٥ وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٦ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَحۡسَنَ ٱلَّذِي كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (العنكبوت: ١-٧) .

﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾
(العنكبوت: ٦٩)

والمأمول أن تكون هذه الأوراق التي قدمتها بين يديك ساعيةً فِي سبيل الجهاد في سبيله ﷻ احتسابًا لمرضاته .

والله تَعَالَى جَدُّهُ هو وحده المسْتعان على طاعتِه والمبتغى رضوانه . إنّه نِعم المولى ونعمَ النصير . وصلّى اللهُ وسلّم وبارك على عبدِه ونبيه ورسُولِه سيدِنا مُحمّد وَعلَى آلِه وصحبه وأمته كما يحب ويرضى كلّما ذكره الذاكرون وكلما غفلَ عنْ ذكره الذاكرون عدَد ما خلقَ في السماء ، وعددَ ما خلقَ فِي الأرضِ وعدَد ما خلقَ بيْنهما ، وعددَ ما هُو خالقٌ إنه حميدٌ مجِيدٌ .

سُبحانَك اللهم وبحمدك أشهدُ أن لا إلهَ إلاَّ أنت أستغفرك وأتوب إليْك .

وآخرُ دعوانا أن الحمدُ للهِ ربّ العالمين .

وكَتبَهُ
مَحْمُود تَوْفِيق مُحمّد سَعْد
أُستاذُ الدراسَاتِ العلْيَا الْعربيّة
فِي جامِعةِ أُمِّ الْقُرَى بِمكّةَ الْمُكرّمة

ثبت أهم المصادر[1]

الإبهاج في شرح المنهاج لتقى الدين السبكي وولده التاج ، ط (١) سنة ١٤٠٤ بيروت .

إجابة السائل شرح بغية الآمل للإمال الصنعاني ، تحقيق : حسين السباعي ، وحسن الأهدل ، ط : ١٤٠٨ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، ط : دار الحديث بالأزهر ، القاهرة .

إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجى ـ تحقيق عبد المجيد تركى ، ط (١) ١٤٠٧ دار الغرب الإسلامى ـ بيروت .

أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي المالكي ، تحقيق محمد أبي الفضل البجاوي ، ط : دار إحياء التراث العربي . بيروت .

أحكام القرآن . أبو بكر الرازي الجصاص ، مراجعة : صدقي محمد جميل ، دار الفكر بيروت : ط (١) ١٤٢١هـ .

أحكام القرآن للشافعي، جمع البيهقيّ، تحقيق: محمد عبد الغني عبدالخالق، ط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٠هـ .

إرشاد السارى شرح صحيح البخاري للشهاب العسقلانى ـ طبعة أوفسيت بدون تاريخ عن طبعة بولاق .

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن على الشوكانى ، ط (١) سنة ١٣٥٦ ، مصطفي الحلبي ـ القاهرة .

أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ، قرأه وعلّق عليه محمود شاكر ، ط: المدني ، نشر الخانجي بالقاهرة ، ١٤١٢هـ

---

(١) اكتفيت هنا بذكر أهم ما صدرت عنه من المصادر ، مستغنيا عن ذكر كثير من المراجعِ هنا بما سجلته في الهوامش رغبة عن التطويل .

أساس القياس . أبو حامد الغزالي ، تحقيق : فهد السدحان ، ط : العبيكان ، الرياض /١٤١٣ هـ

أصول السرخسى لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسى ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، ط / سنة ١٣٧٢ ـ دار الكتاب العربي بالقاهرة .

الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج ، تحقيق : عبد الحسين الفتلي ، ط : ١٤٠٥ ، موسسة الرسالة بيروت .

أعلام الحديث شرح صحيح البخاري لأبي سليمان حمد الخطابي ـ تحقيق الدكتور محمد بن سعد آل سعود ـ طبعة مركز البحوث ـ جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩ هـ .

أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت .

البحر المحيط أبو حيان الأندلسي ـ دار الفكر بيروت .

البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني تحقيق عبد الظيم الديب ، ط : قطر

بيان المختصر في أصول الفقه لشمس الدين الأصفهانى ـ تحقيق محمد مظهر البقا ، طبعة (١) سنة١٤٠٦ مركز البحث العلمى ، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة .

التبصرة في أصول الفقه.أبو إسحاق الشيرازي. تحقيق : محمد حسن هيتو ـ دار الفكر ـ دمشق : ١٤٠٣هـ .

تراث أبي الحسن الخرالي في التفسير ، جمع وتحقيق محمدي المحامدي ـ الرباط المغرب .

تغيير التنقيح في الأصول ، لابن كمال باشا (ت : ٩٤٠) ط : استانبول ١٣٠٨هـ .

التمهيد في أصول الفقه لمحفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذانى ـ تحقيق مفيد أبو عمشة ومحمد بن على ط : جامعة أم القرى مكه : ١٤٠٦.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبد البر النمري ، تحقيق مصطفى العدوي ، ومحمد عبد الكبير ، ط : وزارة الأوقاف المغربية الرباط : ١٣٨٧ .

تيسير الوصول إلى منهاج الأصول ، لكمالِ الدين محمّد بن محمد ابن عبد الرحمن ، (ابن إمام الكمالية : ٨٧٤هـ) تحقيق عبد الفتاح الدخميسي - ط : الفاروق الحديثة ـ شبرا ـ مصر ـ ط(١) ١٤٢٣هـ .

جامع البيان (تفسير الطبري) دار الغد العربي ـ القاهرة .

دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجانى ، قرأه محمود شاكر ، ط : المدني ، نشر الخانجي القاهرة .

دلالات التراكيب للدكتور محمد أبو موسى ـ ط (١) سنة ١٣٣٩ ، دار المعلم نشر مكتبة وهبه ـ القاهرة .

الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ تحقيق أحمد شاكر دار الحديث ـ القاهرة .

رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي تحقيق على معوض ، وعادل عبد الموجود ـ عالم الكتب .

زاد المعاد في هدى خير العباد لابن القيم الجوزية ـ طبعة (٢) سنة ١٣٩٢ .

السنة لابن أبي عاصم الشيباني . تحقيق ناصرالدين الألباني ط (٢) ١٤٠٥ ـ المكتب الإسلامى ـ بيروت .

شرح جمع الجوامع في أصول الفقه للجلال المحلى بحاشية حسن العطار وتقريره الشربينى ـ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت .

شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد الفتوحى (ابن النجار) تحقيق الزحيلى والدكتور نزيه حماد ، ط (١) سنة ١٤٠٨ مركز البحث العلمى جامعة أم القرى ـ مكه .

شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازى ، تحقيق عبد المجيد تركى ـ طبعة دار الغرب الإسلامى ـ بيروت سنة ١٤٠٨ هـ .

شرح المنهاج للأصفهاني تحقيق عبد الكريم النملة ـ ط (١) الرياض ـ ١٤١٠هـ .

شرح الموطأ لمحمد الزرقانى ـ طبعة بيروت ـ دار الفكر .

شرح مسلم لأبي زكريا النووى ـ طبعة دار الفكر سنة ١٤٠١ ـ بيروت .

العدة في أصول الفقه ، لأبي يعلى الفراء ، تحقيق أحمد المباركي ، ط (٢) ١٤١٠.

عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم ، ومعه شرح ابن القيم ، سنن أبي داود ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ـ طبعة (٣) سنة ١٣٩٩ ـ دار الفكر ـ بيروت .

الفتاوى الكبرى لأبي العباس أحمد بن تيمية ، تحقيق : حسنين مخلوف ، دار المعرفة ـ بيروت ، ط(١).

الفتح الربانى لترتيب مسند الإمام أحمد لأحمد البنا الساعاتى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة .

فتح البارى بشرح صحيح البخاري لأحمد على بن حجر العسقلانى ـ تحقيق محب الدين الخطيب ، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقى ، طبعة (٣) سنة ١٤٠٧ ـ السلفية القاهرة .

فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية ، محمد على الشوكاني ، دار الفكر ـ بيروت ١٤٠٣هـ .

فروق الأصول ، لابن كمال باشا (ت : ٩٤٠) تحقيق محمد عبد العزيز المبارك ، ط (١) ١٤٣٠ ـ دار ابن حزم ـ بيروت .

الفصُول في الأصول لأبي بكر الجصّاص تحقيق عجيل النشمي ـ وزارة الأوقاف ـ الكويت ١٤٠٥هـ .

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لعبد العلى ابن عبد نظام الدين الأنصاري ـ ط (٢) مصورة عن الطبعة الأولى الأميرية ـ بولاق ١٣٢٢ هـ .

قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي منصور المعاني الشافعي تحقيق : عبد الله ابن حافظ الحكمي ـ مكتبة التوبة ـ الرياض ١٤١٩هـ .

كشف الأسرار عن أصول البزدوى لعبد العزيز البخاري ، طبعة الشركة العثمانية تركيا .

المبسوط في القراءات العشر ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن مهران ، تحقيق سبيع حاكمي .

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين على الهيثمى ـ طبعة سنة ١٣٥٣ ـ القاهرة .

مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم ، دار الرحمن .

المحتسب في تبيين شواذ القراءات والإيضاح عنها ، أبو الفتح بن جني ، تحقيق على النجدي ناصف ، وزميليه ، وزارة الأوقاف ـ مصر .

المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازى تحقيق طه جابر العلوانى ـ طبعة أولى سنة ١٤٠٠ ـ جامعة الإمام ابن سعود ـ الرياض .

المستصفى في علم الأصول لأبي حامد الغزالى ـ طبعة سنة ١٤٠٣ ـ بيروت ـ مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣٢٢ هـ .

المسودة في أصول الفقه لابن تيمية : المجد والشهاب والتقى ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ طبعة المدنى سنة ١٩٨٣ م مصر .

المطول على التلخيص لسعد الدين التفتازانى طبعة أحمد كمال سنة ١٣٣٠ تركيا .

معالم السنن لأبي سليمان حمد الخطابي ، تحقيق محمد راغب الطباخ ، ط(١) المطبعة العلمية بحلب ١٣٥٢هـ .

مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني ـ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط : ١٤٠٣ هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجى ، ط : السعادة سنة ١٣٣٢ .

الموطأ للإمام مالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ط : ١٣٧٠ ـ القاهرة .

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، برهان الدين البقاعي ، تحقيق عبد الرازق غالب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

نهاية السول شرح منهاج الوصول لجمال الدين الإسنوى ، ط : صبيح القاهرة .

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن على الشوكانى ، طبعة مصورة عن طبعة مصطفي الحلبي ـ القاهرة .

الواضح فِي أُصولِ الْفقه ، لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي ، تحقيق عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة .

فهرس الموضوعات والمسائل

الموضـــوع الصفحة

المقدمة

(٥-٢٨)

المدخل

(٢٩-١٣٦)

الباب الأول
مراجعات منهجية في مذاهب العلماء في أنواع سبل الاستنباط
(١٣٧-٦٠٢)

المدخل
سبل الاستنباط بين مدرسة الفقهاء ومدرسة المتكلمين من الأصوليين
(١٣٩-١٦١)

السبيل الأول
الاستنباط بسبيل النظم (المنطوق / العبارة)
(١٦٢-٢٣٠)

استنباط وجه المعنى بسبيل النظم
(١٨٣-٢٣٠)

السبيلُ الثاني
الاستنْباط بسبيلٍ معنى النظم
(٢٣١-٣٦٤)

(أ) سبيل الإشارة
(٢٣٢-٢٨٠)

تَدَبّر صورٍ منه في بيانِ الْوحي قرآنًا وسنّة

(٢٣٤-٢٨٠)

(ب) سبيل الاقتضاء

(٢٨٠-٣٢٩)

(ت) سبيل الإيماء
(٣٣٠-٣٦٤)

السبيل الثالث

سبيل لازم معنى النظم (المفهوم)

(٣٦٥-٥٤٦)

مفهوم الموافقة

(٣٦٦-٣٩٥)

مفهوم المخالفة (لازم معنى النظم المخالف للملزوم)

(٣٩٥-٥٤٦)

أنواع مفهوم المخالفة

(٤٤٩-٥٤٦)

السبيل الرابع

معالم الطريق إلى استنباط معاني الهدى في سياق السورة

(٥٤٧-٦٠٣)

الباب الثاني

استنباط معاني الهدى من بيان الوحي

القسم التطبيقي

(٦٠٣-٩٧١)

الفصل الأول

استنباط معاني الهدى من آيات الربا من سورة البقرة

(٦٠٨-٧٥٨)

سياق آيات الربا في سورة البقرة

(٦٠٨)

سياقا البيان في سورة البقرة

(٦٢٨)

الفصل الثاني

استنباط معاني الهدي من فاتحة سورة النساء

الفصل الثالث

استنباط معاني الْهدى من سُورة الهمزة

(٨٥٣- ٨٨٥)

الفصل الرابع

استنباط معاني الهدى من أحاديث العزل لمنع الحمل في الصّحيحين

(٨٨٦-٩٧١)

تأويل أحاديث القسم الأول : ما يعطي ظاهره منع العزل

(٨٩٠-٩٤٠)

أولاً : تأويل حديث أبي سعيد الخدري

(٨٩٠-٩٢٥)